saggi

Arianna Fermani
Lucia Palpacelli (eds.)

«Una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta»



Scritti in memoria di Maurizio Migliori

Scholé

SAGGI

196

Arianna Fermani - Lucia Palpacelli (eds.)

«Una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta»

Scritti in memoria di Maurizio Migliori

Scholé





il volume è stato realizzato anche grazie al contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Macerata.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.
Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.
Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Scholé è un marchio dell'Editrice Morcelliana

© 2026 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa, 71 - 25121 Brescia

ISBN 978-88-284-0840-6

Arianna Fermani - Lucia Palpacelli[1]

Introduzione

Maurizio Migliori, ovvero una vita all'insegna della "bellezza della complessità"

La scelta di un giovane dipende dalla sua inclinazione,
ma anche dalla fortuna di incontrare un grande maestro.
Rita Levi Montalcini

Il maestro, se egli davvero è saggio,
non vi invita ad entrare nella casa della sua sapienza,
ma vi guida sulla soglia della vostra mente.
Khalil Gibran

È con una gioia profonda e con un altrettanto profondo sentimento di gratitudine che introduciamo questo volume in memoria di Maurizio Migliori. A questo scopo, per intitolare queste pagine introduttive, ci è sembrato opportuno "prendere in prestito" il titolo di un suo libro[2], perché vi si coglie in modo preciso e puntuale la cifra che esprime e sintetizza i suoi molteplici interessi di ricerca e le sue svariate traiettorie esistenziali, come testimoniano i numerosi contributi che danno vita a questa raccolta di studi.

Giorgio De Michelis[3], aprendo il suo saggio, osserva che gli 80 anni (anniversario per il quale era stato pensato in origine questo volume, diventato poi un volume in memoria, in seguito alla scomparsa del professore) costituiscono il "momento opportuno" per fare il bilancio di una vita, come quella di Migliori, che incarna alla perfezione i quattro filoni tematici nei quali è suddiviso questo volume: essa può infatti definirsi *dialettica*, nel senso che è stata costitutivamente intessuta di relazioni e di tensioni capaci di convivere e di ar-

1 Università di Macerata; arianna.fermani@unimc.it – lucia.palpacelli@unimc.it

2 M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019.

3 G. De Michelis, *Contraddizione e coerenza*, p. 156.

monizzarsi reciprocamente; proprio in virtù di questo, si configura anche come una vita immersa nella *complessità*: questo carattere, certo, tocca l'esistenza di ogni essere umano, ma la vita di Maurizio Migliori è stata anche dotata della piena e lucida coscienza dell'irriducibile complessità del reale; infine, la sua è stata una vita attiva, costantemente *engagée* sul *versante etico e politico*, perché sempre immersa nelle contraddizioni del presente, sempre militante e impegnata in prima linea sia rispetto alle battaglie per l'affermazione dei diritti sia costantemente animata dalla passione e dalla pratica dell'insegnamento.

Dati i limiti di spazio, attraverso queste righe introduttive non possiamo certamente entrare nel merito, neppure in modo sommario, dei numerosi saggi che impreziosiscono questa voluminosa miscellanea, e lasciamo quindi al lettore il piacere di "avventurarsi" tra le pieghe di ogni scritto. Desideriamo però offrire uno "sguardo dall'alto" su questi preziosi contributi, attraverso i quali è possibile intavolare un dialogo ideale e fecondo con Maurizio Migliori e, al tempo stesso, tratteggiare un ritratto dello studioso, del maestro e dell'uomo, tre aspetti che, in lui, hanno viaggiato sempre insieme, a sottolineare la profonda, fertile e inscindibile relazione da sempre esistente tra queste sue molteplici dimensioni.

Un percorso esistenziale e scientifico all'insegna di uno sguardo irriducibilmente "multifocale"

I numerosi studi che amiche e amici, colleghe e colleghi, allieve e allievi hanno voluto dedicare alla memoria di Maurizio Migliori riflettono, non a caso, in vari modi e con stili diversi, alcuni aspetti del suo percorso esistenziale e scientifico. Tale intrinseca e irriducibile complessità si esprime in un ritratto che potremmo certamente definire, con un termine a noi particolarmente caro, "multifocale".

Il *Multifocal Approach* è, infatti, un paradigma ermeneutico che Migliori ha avuto il merito di teorizzare[4], approfondire e verificare[5] su più terreni. Esso si configura, nel senso kuhniano del termine, come un "paradigma" (che nasce dagli Antichi ma che risulta straordinariamente illuminante e fecondo ancora oggi), come un'esigenza di fedeltà alla realtà e come un tentativo di lettura del reale stesso al fine di salvaguardarne la ricchezza e la polivocità, che è urgente riscoprire per leggere le dinamiche del presente. Proprio a questo paradigma ermeneutico è dedicata parte dei contributi contenuti in questo volume: alcuni saggi lo assumono tematizzandolo in modo esplicito[6], altri se ne servono implicitamente

[4] A questo proposito, si rimanda, tra gli altri, a M. Migliori, ***Opportunità e utilità di un approccio multifocale***, in ***Il pensiero multifocale***, «Humanitas» 1-2(2020), pp. 3-38.

[5] Egli lo ha verificato, in particolare, rispetto al pensiero di Platone, filosofo che ha amato in modo lucido e appassionato insieme, ma estendendo questa lettura – grazie anche agli studi di scuola – ad Aristotele (a cui sono dedicati, nello specifico, i saggi di Manuel Berrón, Elena Irrera, Roberto Medda e Fabian Mié) e, in generale al pensiero antico. In questa miscellanea, infatti, sono contenuti anche contributi dedicati ai Pitagorici, a Democrito, a Parmenide, Protagora, Plotino, Marco Aurelio e Cicerone. Al rapporto tra Platone e Agostino è invece dedicato il contributo di Luigi Alici: *Luce e visione: da Platone ad Agostino*.

[6] Citiamo, a titolo di esempio, P. Mauri, *Esplorare la complessità dei sistemi produttivi. Una prospettiva multi-focale e socio-tecnica*; F. Piangerelli, *"Osserviamolo ancora da questa prospettiva". Riflessioni su alcune indicazioni metodologiche nel* Sofista *di Platone*.

come chiave di lettura, mostrando, anche *de facto*, come il *Multifocal Approach* trovi il suo luogo ideale proprio nel tema della complessità, a tutti i livelli e in tutti i terreni in cui essa può essere indagata[7].

Platone e la storia della filosofia: una passione lunga come tutta la vita

Un altro aspetto che emerge in modo prorompente dalle pagine di questo volume – e, del resto, non poteva essere altrimenti, visto il lunghissimo ruolo di docente di Storia della Filosofia Antica da lui svolto all'Università di Macerata[8] – è l'impegno profuso da Maurizio Migliori come storico della filosofia, come studioso rigoroso e appassionato degli Antichi e, più in particolare, come uno dei massimi esperti di Platone. Com'è ovvio, quindi, in moltissimi contributi vengono affrontate questioni e tematiche storico-filosofiche di carattere generale e/o, più in particolare, platoniche[9] Questo consente di avviare, con Migliori, un dialogo, talvolta anche in senso critico, e mostra, *in opere operato*, l'utilità, il valore e la bellezza della dialettica, vera linfa dell'autentico spirito filosofico.

Accanto ad articoli incentrati su questioni specifiche, ce ne sono altri che ci restituiscono uno "sguardo d'insieme" e impostano riflessioni di carattere, per così dire, radicale e fondativo: per esempio, nel contributo dal titolo *Perché ancora la storia della filosofia*, Francesco Verde si chiede – in senso provocatorio – perché ancora oggi si debba parlare di storia della filosofia e, sullo sfondo di questa domanda, tratteggia le coordinate di quel mestiere «bellissimo e impossibile» che Migliori ha portato avanti con la precisione e la passione rigorosa di un grande studioso e, insieme, con l'umiltà di un artigiano. Linda Napolitano riflette, invece, nel suo *Eterna giovinezza del filosofare?*, su quale sia l'età per fare filosofia, arrivando, sulla scorta dei testi platonici e dell'esempio stesso fornito da Migliori, alla conclusione che bisogna farlo «per la vita intera».

"C'è un posto nel mondo dove il cuore batte forte": la dialettica

Se, in virtù dello "sguardo multifocale", la complessità costituisce indubbiamente un denominatore comune che percorre in lungo e in largo il volume in questione[10], essa viene messa a tema anche in relazione a quello che è, insieme, un altro filone portante di questa miscellanea e il vero cuore degli interessi intellettuali e delle pratiche esistenziali di Maurizio Migliori: la dialettica. Secondo la filosofia platonica, infatti, la dialettica si configura come la visione di una realtà mai pacificata, dove gli opposti convivono in una irriducibile

[7] Cfr. per esempio, R. Ciccocioppo-F. Petetta, *Mente e memoria: come il cervello costruisce la nostra esperienza del mondo*; R. Aiani, *Il disordine ordinato dell'uomo e le infinite variabili in medicina*.

[8] E, più precisamente, dal 1991 al 2015 come docente incardinato e, negli anni successivi fino ad oggi, come docente a contratto.

[9] Data la vastità dei contributi che ricadono sotto questa categoria, è impossibile, in questa sede, ricordarli tutti. Per un quadro completo, si rimanda all'indice del volume.

[10] Vanno in questa direzione anche contributi lontani, dal punto di vista disciplinare, rispetto all'ambito storico-filosofico: cfr. per esempio P. Nicolini, E. Cirilli, V. Guardabassi, *Uno sguardo alla complessità nell'interpretazione del comportamento umano*.

tensione "vitale". Su questa linea, molti contributi della raccolta si muovono sia in ambito storico-filosofico sia in ambito etico-politico, indagando il tema della dialettica in molte direzioni e intrecciando il pensiero antico con prospettive moderne e letture per lo più di stampo etico[11].

L'etica come parte della politica: la consapevolezza di una grande lezione degli Antichi

Oltre all'amore per la filosofia, studiata e insegnata con pari energia e perseveranza, c'è un'altra passione che, come ricorda Giovanni Lanzone[12], ha sempre animato Migliori: la politica. Questa dimensione si esprime in lui secondo due direzioni principali, che vengono ripercorse in alcuni degli scritti qui raccolti: dal punto di vista della ricerca filosofica essa si incarna sostanzialmente in tre figure, Platone, Marx e Mao Zedong[13], ma trova una sua declinazione anche dal punto di vista della prassi e dell'azione, come nota Luca Grecchi, che riconosce a Migliori «l'attitudine […] a ragionare sull'intero, o meglio, nella fattispecie, sulla totalità sociale, non semplicemente per descriverla, ma anche per valutarla, e se necessario per modificarla, come dovrebbe appunto sempre fare la filosofia». In quest'ottica, l'attualità è sempre presente al suo sguardo, come testimoniano alcuni contributi che riflettono, in chiave filosofico-politica, sulla situazione presente[14].

Infine, seguendo quella che è certamente un'altra straordinaria lezione degli Antichi, che non andrebbe mai dimenticata, all'interesse politico non può non legarsi uno sguardo attento alla sfera etica, ovvero al versante umano, colto anche nelle sue dimensioni più fragili. Alcuni contributi si muovono proprio su quest'asse, a partire spesso (ma non esclusivamente) da Platone e arrivano a toccare temi quali il dialogo tra pensiero antico e cristianesimo, l'interiorità, la compassione o l'accettazione dei limiti a livello etico, epistemologico ed esistenziale[15].

"Il sapere serve solo per essere dato": una nota conclusiva

Questo volume, che abbiamo avuto il piacere e il privilegio di curare, è un omaggio grato alla memoria viva del nostro maestro, il prof. Maurizio Migliori e, nel chiudere questo

[11] Cfr. a titolo di esempio, L. Fossati, *Il punto dove il cielo e la terra si toccano*; F. Falappa, *Tracce dialettiche di un sistema aperto. Un dialogo tra Jaspers e Migliori su Platone*; Edvaldo Antonio de Melo - Cristiane Pieterzack, *Il dono d'essere per l'altro: dalla dialettica all'etica del perdono*; E. Spinelli, *Oltre l'odio: pace e assenza di guerra. Riflessioni religiose in Hans Jonas*; S. Pierosara, *Il limite umano e la vita comune. Per un'etica della tessitura.*

[12] G. Lanzone, *Maurizio Migliori: la ricerca ovvero la politica.*

[13] Cfr. L. Grecchi, *Discussioni tra filosofia e politica. Un dialogo con Maurizio Migliori*. A Mao Zedong Migliori ha dedicato diversi articoli: *La dialettica in Mao*, «Aretè», International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences, Volume 4 – 2019, pp. 175-194; *La dialettica di Mao Zedong (e Platone)*, in *Assoluto e relativo, Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, M. Migliori ed., Morcelliana, Brescia 2017, pp. 271-299.

[14] Cfr. L. Michelini, *Il neo-liberismo darwinista di Fratelli d'Italia.*

[15] Cfr, ad esempio, L. Alici, *Luce e visione: da Platone ad Agostino*; D. Pagliacci, *Della compassione come virtù e cura del fragile*; C. Canullo, *Uno sguardo alla complessità nell'interpretazione del comportamento umano*; C. Danani, *A lezione dal* Fedro. *Suggestioni platoniche per interpretare la rivoluzione del digitale.*

giro di orizzonte rispetto alle tante voci che lo animano, condividiamo l'impressione che, se è certamente vero che da ogni contributo viene illuminato un singolo aspetto di una personalità straordinariamente ricca, c'è una dimensione che percorre e attraversa tutta la vita e l'opera di Maurizio Migliori e che, non a caso, abbiamo voluto valorizzare nel titolo stesso del volume: la sua è una vita dedicata incessantemente e appassionatamente alla ricerca, intesa tanto come attività di studio quanto come indagine e scavo di se stesso.

Proprio per questo egli è stato per noi, e per i tantissimi allievi e le tantissime allieve che hanno avuto lo straordinario privilegio di incontrarlo nel loro percorso, un grandissimo e insuperabile maestro. «Le tante tracce lasciate – con una generosità debordante – da Maurizio Migliori dentro l'Università segnalano la sua piena consapevolezza delle trasformazioni in atto e, al contempo, una coraggiosa capacità di non abdicare alla responsabilità intellettuale della verità»[16].

In questo senso egli ha fatto sempre pienamente sue le parole di don Milani, non a caso incorniciate sulla parete che si trova dietro la scrivania nel suo studio: «Dicesi maestro chi non ha nessun interesse culturale quando è solo. Il sapere serve solo per essere dato».

Egli ha appreso, innanzitutto da Platone, la consapevolezza profonda che «una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta da un essere umano» (*Apologia*, 38A5-6). Questo insegnamento è un dono straordinario e una grande responsabilità che siamo grate, onorate e felici di condividere e, a nostra volta, di trasmettere.

16 S. Labate, *Il tradimento degli intellettuali*, p. 358.

Michele Corradi[1]

Platone e il Περὶ θεῶν di Protagora: un dialogo a distanza?

Nella prefazione al recente studio di Francesca Eustacchi, Maurizio Migliori osserva: «Platone esprime un giudizio articolato sui maggiori sofisti, verso i quali manifesta rispetto e persino apprezzamento. […] Platone è consapevole di quanto i sofisti hanno compiuto e di quanto il suo stesso pensiero deve alla loro riflessione linguistica, gnoseologica, etica e politica»[2]. Le parole dello studioso, che proprio a un sofista, Gorgia[3], ha dedicato il primo libro della sua vastissima produzione, mi paiono emblematiche di una recente tendenza critica, nella quale io stesso mi riconosco, volta a rimettere in questione la vulgata in base alla quale l'atteggiamento di Platone nei confronti dei sofisti sarebbe soltanto critico. Di tale tendenza sono esempi, oltre allo studio della Eustacchi[4], il volume di David Corey del 2015[5] o la monografia su Protagora di Marc-Antoine Gavray[6], che in varia misura sottolineano, a lato degli evidenti motivi di polemica, la presenza di un costruttivo dialogo a distanza che Platone sembra stabilire con la riflessione dei sofisti.

In questa sede vorrei soffermarmi sulla ricezione platonica di un aspetto della riflessione sofistica particolarmente delicato agli occhi del filosofo ateniese, ossia il celebre *incipit* del *logos* sugli dèi di Protagora. Si tratta, com'è noto, di uno dei pochi frammenti salvati dal naufragio delle opere del sofista. Stando a Diogene Laerzio (IX 54 = 80A1DK = 31P8LM), Protagora, per le provocatorie tesi sostenute nello scritto, avrebbe subìto ad Atene una persecuzione giudiziaria in seguito alla quale, fuggendo, avrebbe trovato la morte in un

[1] Università di Pisa; michele.corradi@unipi.it

[2] Cfr. M. Migliori, *Presentazione*, in F. Eustacchi, *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2021, pp. 7-20, p. 9.

[3] M. Migliori, *La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, Celuc, Milano 1973. Cfr. anche M. Migliori, *Gorgia quale sofista di riferimento di Platone*, in «Giornale di Metafisica» N.S. 21(1999), pp. 101-126.

[4] Eustacchi, *Leggere i Sofisti*, cit.

[5] D.D. Corey, *The Sophists in Plato's Dialogues*, State University of New York Press, Albany 2015.

[6] M.A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Vrin, Paris 2017.

naufragio. Se l'attendibilità di questa tradizione è quanto meno dubbia, le poche parole conservate permettono forse di cogliere il carattere rivoluzionario che le tesi sostenute nel *logos* potevano presentare per i contemporanei del sofista. Protagora dichiarava infatti la propria incapacità di sapere se gli dèi esistano o meno, giustificando tale incapacità sulla base di alcuni ostacoli, più in particolare l'ἀδηλότης, l'oscurità (degli dèi che non si manifestano chiaramente agli uomini o della questione stessa della loro esistenza) e la brevità della vita dell'uomo (80B4DK = 31D10LM):

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

Non è mia intenzione soffermarmi qui sui non semplici problemi interpretativi e testuali del frammento[7], ma, come ho detto, concentrarmi sulla sua ricezione in Platone. Come cercheremo di mostrare, per quanto Platone non condivida il dubbio del sofista riguardo all'esistenza degli dèi, relativamente alla loro natura sembra guardare con favore alla prudenza epistemologica del sofista.

Il solo riferimento esplicito al testo di Protagora si trova nel *Teeteto* (162d = 80A23DK), nell'ambito dell'analisi del principio dell'uomo-misura. Per Socrate, in base ad esso, al pari dell'uomo potrebbero essere misura delle cose tanto un dio, quanto un animale o qualsiasi essere dotato di sensazione. Non esisterebbe infatti nessuna possibile distinzione in termini di sapere (161c-e = 80B1DK = 31R7LM). Socrate immagina allora la replica del sofista che rimprovererebbe Socrate e Teeteto per le loro tesi demagogiche, esortandoli a non tirare in ballo gli dèi a proposito dei quali si astiene dal dire e dallo scrivere se esistano o meno. In realtà, Socrate e Teeteto non usano argomenti rigorosi ma si fondano solo sulla plausibilità (162d-e):

θεούς τε εἰς τὸ μέσον ἄγοντες, οὓς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσίν, ἐξαιρῶ, καὶ ἃ οἱ πολλοὶ ἂν ἀποδέχοιντο ἀκούοντες, λέγετε ταῦτα, ὡς δεινὸν εἰ μηδὲν διοίσει εἰς σοφίαν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων βοσκήματος ὁτουοῦν. ἀπόδειξιν δὲ καὶ ἀνάγκην οὐδ' ἡντινοῦν λέγετε ἀλλὰ τῷ εἰκότι χρῆσθε.

Com'è possibile notare, l'evocazione del Περὶ θεῶν, almeno apparentemente, non comporta nessuna critica, ma è volta a mettere in evidenza i limiti delle argomentazioni contro Protagora sviluppate fino a quel momento così da permettere una confutazione più rigorosa.

Del resto, in relazione al giudizio di Platone sul *Περὶ θεῶν* di Protagora un dato colpisce. Com'è noto, il problema della religione, della fede negli dèi e della polemica nei confronti di posizioni scorrette in questo ambito è affrontato in modo sistematico da Platone nel libro X delle *Leggi*. Notevole è il fatto che Platone in questo contesto non faccia alcuna allusione esplicita alle tesi di Protagora, che invece era apertamente criticato, per quanto non nominato, nel IV libro in relazione al proprio antropocentrismo. Qui l'Ateniese proclamava che il dio è la misura di tutte le cose e non, come alcuni sostengono (e fra questi deve essere chiaramente annoverato Protagora), l'uomo (716c = 31R11LM):

ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

[7] Su cui cfr. M. Corradi, *Il* Περὶ θεῶν *di Protagora. Un nuovo tentativo di ricostruzione*, in «Maia» 69(2017), pp. 444-469, con relativa bibliografia.

Nel libro X si affronta la legislazione relativa agli oltraggi nei confronti degli dèi[8]. Sono tre i casi considerati: coloro che non credono all'esistenza degli dèi, quelli che pensano che pur esistendo gli dèi non si curino degli uomini e, infine, coloro che credono che possano essere facilmente placati con sacrifici e preghiere (885b). Com'è evidente, non troviamo nessun riferimento al dubbio di Protagora. All'origine di tali attitudini empie, Platone pone un errore filosofico di stampo materialistico e meccanicistico: considerare la τέχνη, mortale e originata da cause mortali, posteriore alla φύσις. Da questa concezione deriva che anche gli dèi sarebbero opera della τέχνη, istituiti per legge (888e-890a). In questo quadro appaiono pochi elementi che corrispondano a quanto è possibile ricostruire per Protagora[9]. Un'allusione a dottrine del sofista potrebbe essere comunque colta nell'accenno alla relatività del giusto e del bello e alla continua variazione di tali concetti nelle comunità umane che Platone propone nella ricostruzione delle dottrine atee (889e):

καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα.

In proposito si potrebbe rinviare alla concezione attribuita a Protagora nel *Teeteto* (167c = 80A21aDK = 31D38LM): le cose che a ciascuna πόλις appaiono δίκαια καὶ καλά, per ciascuna tali anche sono, fintanto che essa lo ritiene. Un'altra possibile allusione può forse essere colta nel riferimento dell'Ateniese al tema della durata della vita umana: il tempo è in grado di determinare un cambiamento di opinione, poiché nessuno di coloro che da giovani si formano l'opinione che gli dèi non esistono, τὴν δόξαν περὶ θεῶν, ὡς οὐκ εἰσίν, giungerà alla vecchiaia rimanendo dello stesso avviso (X 888a-d). Per quanto non possa essere escluso che le dottrine qui stigmatizzate da Platone abbiano un qualche rapporto con l'umanesimo di Protagora, come forse queste possibili allusioni lasciano immaginare, nessun chiaro riferimento alla posizione del sofista emerge dunque dalle *Leggi*.

Platone sembra invece condividere alcune delle cautele di Protagora in ambito teologico. Come sottolinea Gerd van Riel[10], per Platone un discorso corretto sugli dèi potrebbe essere prodotto solo a partire dalla prospettiva degli dèi stessi. Questa tesi non deve essere letta come l'espressione di un atteggiamento agnostico, ma come uno scrupolo religioso volto a parlare degli dèi in un modo appropriato, spesso precluso all'uomo per alcuni limiti intrinseci alla possibilità di conoscere il divino[11]. Nel *Timeo* (28c-29d), ad esempio, Timeo sostiene che sia un compito difficile scoprire chi sia il padre e il creatore del tutto e che, una volta trovato, sia impossibile parlarne a tutti. E invita inoltre Socrate a non stupirsi se intorno agli dèi e alla generazione del tutto non è possibile sviluppare discorsi perfettamente congruenti ed esatti, πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους. Per questo è bene accontentarsi di λόγοι non meno plausibili di altri, data

[8] Per un'analisi accurata cfr. B. Centrone, *La seconda* polis. *Introduzione alle* Leggi *di Platone*, Carocci, Roma 2021, pp. 196-236.

[9] In particolare con il mito di Prometeo, almeno nella formulazione attribuita al sofista nel *Protagora* (320c-322d = 80C1DK = 31D40LM). Cfr., anche per i rapporti del mito con il Περὶ θεῶν, Corradi, *Il* Περὶ θεῶν *di Protagora*, cit., pp. 463-469.

[10] G. van Riel, *Plato's Gods*, Routledge, Farnham-Burlington 2013, pp. 30-34.

[11] E del resto tale scrupolo non impedisce a Socrate di stabilire nella *Repubblica* una serie di *τύποι* a cui i poeti dovrebbero attenersi per la rappresentazione degli dèi (II 379a-383c).

la natura umana degli interlocutori, e accettare un εἰκὼς μῦθος[12]. Secondo il *Fedro* (246b-d), poiché non siamo in grado né di vedere né di comprendere a sufficienza un dio, οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ce lo figuriamo, πλάττομεν, come un vivente immortale dotato di anima e corpo eternamente congiunti. Per Socrate, tale definizione deve però essere accolta ed enunciata in modo ipotetico, nei limiti di ciò che piace alla divinità, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον. Nel quadro di questa generale prudenza in ambito teologico possono essere lette alcune possibili allusioni all'*incipit* del Περὶ θεῶν che si trovano nel *corpus* platonico.

Nel *Cratilo*, dialogo in cui per il tema dell'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων Platone riconosce in Protagora una voce autorevole (391b-c = 80A24DK = 31D21LM), è forse possibile riconoscere alcune allusioni al Περὶ θεῶν. Una prima, di carattere probabilmente scherzoso, è stata segnalata da Jaap Mansfeld[13] all'inizio del testo, quando Socrate rimpiange di non aver ascoltato la lezione da cinquanta dracme di Prodico: se il filosofo lo avesse fatto, nulla impedirebbe ad Ermogene, οὐδὲν ἂν ἐκώλυέν σε, di sapere, εἰδέναι, immediatamente la verità sulla correttezza delle parole, τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος (384b). Ben più significativo mi pare invece un successivo riferimento al Περὶ θεῶν, accolto tra l'altro da Antonio Capizzi nella propria edizione di Protagora[14]. All'interno della sezione etimologica del dialogo, alla proposta di Ermogene d'indagare sull'ὀρθότης dei nomi degli dèi, Socrate replica affermando che le persone dotate d'intelletto conoscono un κάλλιστον τρόπον per la ricerca in questo campo, ossia affermare che sugli dei non sappiamo nulla, περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, neppure sui loro nomi, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων: è evidente invece per Socrate che gli dèi usino i nomi corretti. Un secondo approccio possibile consiste nel seguire ciò che è costume nelle preghiere, ἐν ταῖς εὐχαῖς, ossia chiamarli con la formula "qualunque sia il nome e il modo con cui si compiacciono di essere chiamati", οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, come se non si sapesse altro, ὡς ἄλλο μηδὲν εἰδότας[15]. La ricerca non potrà dunque vertere sugli dèi, sui quali Socrate ed Ermogene non sono capaci di svolgere alcuna indagine, ma riguarderà le opinioni degli uomini che posero loro i nomi (400d-401a). L'intreccio di elementi che possono richiamare Protagora, e più in particolare il Περὶ θεῶν, è evidente. Innanzitutto, l'affermazione dell'impossibilità di una conoscenza salda sulla divinità (si noti la duplice presenza del verbo εἰδέναι nella forma indicativa ἴσμεν e participiale εἰδότας). L'attenzione alla δόξα degli uomini che posero i nomi degli dèi può poi rinviare al ruolo non marginale della δόξα nel pensiero di Protagora e più in generale richiamare i limiti epistemologici che impediscono all'uomo la conoscenza del divino. Infine, l'interesse per il nome degli dèi nelle εὐχαί certo può essere messo in relazione con il problema sollevato da Protagora a proposito dell'invocazione di Omero alla dea (80A29DK = 31D25LM)[16].

[12] Sul problema cfr. F. Ferrari - F.M. Petrucci, *Platone. Timeo*, Mondadori, Milano 2022, pp. XLVI-L e pp. 254-260, con relativa bibliografia.

[13] J. Mansfeld, *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, in G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Franz Steiner, Wiesbaden 1981, pp. 38-53, p. 42.

[14] A. Capizzi, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Sansoni, Firenze 1955, p. 216.

[15] Socrate si riferisce a una pratica tipica degli inni in cui il dio è invocato con uno o più epiteti seguiti dalla formula relativa al modo in cui il dio ama essere invocato. Cfr. ad es. Aesch. *Ag.* 160-162, Eur. *Bacch.* 275-276, Eur. *Tro.* 884-887, e, per le riprese platoniche, *Phlb.* 12c, *Prt.* 358a-b o *Euthyd.* 288b. Sulla questione ampia disamina in H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 49-60.

[16] Cfr. M. Corradi,. *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Fabrizio Serra, Pi-

Come nel *Teeteto*, anche nel *Cratilo* non compare dunque alcuna prospettiva critica nei confronti della prudenza epistemologica del sofista: il riferimento alla posizione di Protagora consente di compiere un passo in avanti nella ricerca sui nomi, permettendo a Socrate di condurre la propria analisi su un altro piano, l'opinione degli uomini che li avevano stabiliti[17].

Una funzione positiva del riferimento al Περὶ θεῶν è forse da leggere in alcune possibili allusioni allo scritto nel *Fedone*. Maria Michela Sassi ne coglie una in un celebre e per molti aspetti problematico passo del dialogo[18]. Nella sezione introduttiva del mito finale, Socrate evoca la misteriosa tecnica di Glauco[19]. Questa τέχνη non gli appare necessaria per sviluppare il racconto, ma, secondo lui, dimostrare la verità del racconto sarebbe al di sopra delle possibilità persino di chi fosse in possesso di essa. Socrate dubita di essere capace di farlo, ἐγὼ ἴσως οὐδ' ἂν οἷός τε εἴην, ma, anche se avesse tale sapere, εἰ καὶ ἠπιστάμην, la sua vita non sarebbe sufficiente per la durata del discorso, ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ ἐμός [...] τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἐξαρκεῖν. Socrate dichiara però di non avere alcun impedimento a esporre, οὐδέν με κωλύει λέγειν, ciò di cui è persuaso intorno all'ἰδέα della Terra e delle sue regioni (108d-e). Le analogie concettuali e lessicali con l'*incipit* del Περὶ θεῶν sono evidenti: Socrate dichiara di non essere in grado di giungere a una dimostrazione della verità di ciò di cui è persuaso, in ragione di una mancanza di conoscenza e di un'impossibilità legata alla durata del βίος. Ciononostante, non c'è nulla che gli impedisca, κωλύει, di parlare intorno all'ἰδέα della Terra. Certo non mancano differenze rispetto all'assunto di Protagora, spia forse di un rovesciamento ironico: la durata della vita di Socrate è chiaramente segnata dall'imminenza dell'esecuzione e, per quanto sia impossibile una dimostrazione, non vi è nessun ostacolo a sviluppare il discorso. Inoltre l'argomento non è in questo caso costituito dagli dèi, ma dall'aspetto della vera Terra, argomento che però è comunque legato a una dimensione trascendente, in quanto in relazione con il destino delle anime nell'aldilà. Anche nel caso del *Fedone* il richiamo al Περὶ θεῶν, per quanto caratterizzato da significativi rovesciamenti, non è polemico: è proprio la prudenza epistemologica mutuata dalle parole del sofista a permettere a Socrate di superare, nella prospettiva del mito, i limiti che l'argomentazione dialettica aveva palesato nell'affrontare il tema dell'immortalità dell'anima.

Il riferimento all'*incipit* dello scritto di Protagora non è però forse confinato alla sezione finale del dialogo. Giovanni Casertano[20], ad esempio, coglie una possibile allusione al Περὶ θεῶν a 85c, quando Simmia riflette sulle difficoltà inerenti alla ricerca su problematiche quali il destino dell'anima nell'aldilà: intorno a tali questioni, περὶ τῶν τοιούτων, sembra impossibile, ἀδύνατον, o estremamente difficile, παγχάλεπον, giungere a un sapere chiaro, τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι, nella

sa-Roma 2012, pp. 144-175.

[17] Si deve tra l'altro notare come, in seguito, senza traccia di polemica, Socrate ripeta esplicitamente le prudenti considerazioni ispirate a Protagora in uno snodo decisivo della discussione, la questione dei πρῶτα ὀνόματα (425b-d).

[18] M.M. Sassi, *Platone, Fedone 108 d: Glauco, Protagora, il mito*, in «PP» 42(1987), pp. 27-34. Cfr. anche Sassi, *Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21B34 DK) al paradosso eristico (Plat. Men. 80d5-e5)*, in «Méthexis» 24(2011), pp. 7-20, pp. 15-16.

[19] Su cui, per una rassegna delle diverse ipotesi, cfr. G. Casertano, *Platone. Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti. Traduzione, commento e note*, Loffredo, Napoli 2015, pp. 389-390.

[20] Casertano, *Platone. Fedone, o dell'anima*, cit., p. 335. Lo studioso individua in seguito (385) un possibile rapporto con l'opera del sofista anche per i dubbi espressi da Simmia a 107a-b rispetto alle conclusioni di Socrate su immortalità e indistruttibilità dell'anima.

vita presente, ἐν τῷ νῦν βίῳ. Depongono in favore di un rapporto con Protagora il riferimento a difficoltà epistemologiche intrinseche sia alla condizione umana sia alla natura dell'oggetto e soprattutto il richiamo al βίος. Se veramente è possibile leggere nelle parole di Simmia un richiamo a Protagora, anche in questo caso non vi è alcun accento polemico: l'eventuale allusione s'inserisce in un momento di passaggio dell'argomentazione e apre in qualche modo la strada a un ulteriore approfondimento con la dottrina dell'anima quale armonia[21].

Un ultimo passo in cui la critica ha colto un rapporto con il Περὶ θεῶν si trova nel *Crizia*. All'inizio del dialogo, Crizia prende la parola per chiedere indulgenza in relazione al tema del proprio discorso (106b). Il suo compito è infatti più arduo rispetto a quello di Timeo (107a-b): secondo Crizia, intorno agli dèi, περὶ θεῶν, è più semplice dare l'impressione di dire qualcosa di soddisfacente, δοκεῖν ἱκανῶς λέγειν, per gli uomini, rispetto a quanto non lo sia intorno alle cose mortali, περὶ θνητῶν. Il motivo sono l'ἀπειρία e l'ἄγνοια degli ascoltatori in relazione ad argomenti in cui si trovano in tale condizione, περὶ ὧν ἂν οὕτως ἔχωσιν. Ciò offre a chi sta per parlare in proposito un grande agio, πολλὴν εὐπορίαν. Crizia ribadisce che riguardo agli dèi siamo del resto consapevoli della condizione in cui ci troviamo, περὶ δὲ δὴ θεῶν ἴσμεν ὡς ἔχομεν. Le parole di Crizia sembrano giocare con le tessere dell'*incipit* del Περὶ θεῶν: la *propositio thematis*, περὶ θεῶν, il verbo εἰδέναι, qui nella forma ἴσμεν, la congiunzione ὡς, il verbo ἔχειν. La sequenza ha posto non pochi problemi agli studiosi moderni che hanno suggerito correzioni[22]. Ma forse la presenza della memoria del testo di Protagora può offrire un ulteriore argomento per chi ha voluto difendere il testo tradito[23]. Se anche nelle parole di Crizia, per le quali poco plausibile è un qualche rapporto con il *Sisifo* (88B25DK = 43T63LM), è possibile scorgere la memoria della prudenza epistemologica di Protagora, anche in questo caso non vi è alcuna traccia di polemica. Il richiamo alla posizione di Protagora è premessa di una più generale riflessione sulla questione della *mimesis* che permette a Platone di gestire efficacemente dal punto di vista narrativo e filosofico il problema del racconto sull'Atene delle origini[24].

Come emerge dall'analisi di questa serie di possibili allusioni, in Platone non si riscontrano elementi di polemica esplicita con il Περὶ θεῶν. Se Platone non può condividere il dubbio sull'esistenza degli dèi, nella misura in cui il divino è uno dei fondamenti della sua prospettiva filosofica, è pronto a riconoscere il valore della prudenza epistemologica espressa da Protagora in relazione alla conoscenza degli dèi, prudenza epistemologica basata sulla natura particolare dell'oggetto e sui limiti imposti dalla condizione umana[25]. Anche nel caso della riflessione sugli dèi, Platone non si accontenta di un'opposizione di principio ma, pur non condividendo nel suo insieme la prospettiva di Protagora, è pronto ad apprezzare e recuperare aspetti ritenuti positivi del contributo dei sofisti e piegarli alla propria prospettiva filosofica.

[21] Per le presunte allusioni del *Fedone* si potrebbe considerare l'ipotesi di un riferimento al *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* di Protagora (80B8hDK = 31D1LM). Cfr. Corradi, *Il Περὶ θεῶν di Protagora*, cit., p. 469, n. 123.

[22] Ad. es. J. Glucker, *Mortal Combat: Plato,* Critias *107b4*, in «Elenchos» 35(2014), pp. 149-156.

[23] Come ad es., H.G. Nesselrath, *Platon. Kritias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, pp. 84-85.

[24] Cfr. M. Regali, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel* Timeo *e nel* Crizia *di Platone*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012, pp. 101-106.

[25] In modo pienamente condivisibile M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, I-II, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 1274-1278, sottolinea il ruolo della coscienza dei limiti della condizione umana nella filosofia di Platone.

Edvaldo Antonio de Melo[1] – Cristiane Pieterzack[2]

Il dono d'essere per l'altro: dalla dialettica all'etica del perdono

Introduzione

La vita della scrittura può essere definita un gioco filosofico, perché scrivere significa saper giocare con la vita, coniugarla con un verbo in forma transitiva. Ogni giorno, infatti, diamo alla vita dei complementi, articolando piacere e pensiero, serietà e umorismo, gioie e speranze. E la vita di ognuno scorre nel tempo della storia umana. Così, attraverso la nozione di gioco, si arriva a comprendere che la vita è un dono d'essere per l'altro, un *per*-dono!

La serietà della filosofia si coglie allora nel saper giocare con saggezza. Siamo infatti consapevoli che anche il discorso ha delle regole: quando si parla o si scrive, si cerca l'ordine delle parole in una frase e in un paragrafo; ma sul piano della vita, come avviene questo? Come, per esempio, si può «giocare» con il dolore e la sofferenza? Come giocare prendendo delle medicine o assumendo degli impegni molto seri?

Il professor Maurizio Migliori ci invita a giocare con Platone il gioco della filosofia sul piano della vita e ci aiuta a trovare il filosofico nell'umano, ovvero, la serietà della domanda: che cosa significa vivere filosoficamente?

Il modo in cui Migliori scrive - rendendo giustizia a Platone, al «né vero né falso» platonico - è una conferma della sua tesi secondo cui «Platone non mente ma nemmeno dice la

[1] Pontificia Università Gregoriana di Roma; professore, coordinatore del Corso di Filosofia e direttore accademico della Facoltà *Dom Luciano Mendes* (FDLM), Brasile; redattore della Rivista di Filosofia *Inconfidentia* e della Collana *Inconfidentia Philosophica* della FDLM; membro del Gruppo di Ricerca «Fenomenologia e Genealogia do Corpo» (FAJE/Belo Horizonte, Brasile). E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

[2] Pontificia Università Gregoriana di Roma; presidente dell'Associazione di Promozione Sociale Domus-ASF; ha raccolto e coordinato testimonianze e saggi per riflettere sulla medicina dell'amore cristiano; è ricercatrice e collaboratrice nei lavori e nei progetti di ricerca della Facoltà *Dom Luciano Mendes*, Brasile. Redattrice della rivista di Filosofia *Inconfidentia*. E-mail: ir-cris@hotmail.com

verità»[3], gioca il gioco della scrittura in tutta la sua serietà. Nell'arte del discorso c'è infatti una serietà che è propria del filosofo. Analogamente, anche sul piano della vita si gioca e basta! Ma si gioca seriamente.

La filosofia come un «gioco»

Fin da quando eravamo bambini, abbiamo sentito il detto: «Si impara a giocare giocando». È vero. Ma senza un minimo di istruzione, tutto diventa più difficile. Maurizio Migliori ci insegna l'arte di giocare con il λόγος greco e ci mostra come poter fare di questo un dono d'essere per l'altro[4].

Filosofare consiste infatti nel raccogliere e distinguere cose diverse all'interno di un linguaggio, facendo del λόγος un qualcosa di "contemporaneo" alla realtà. Tuttavia, questo non avviene in modo pacifico. Il λόγος è come un essere vivente (ζῷον), un essere appartenente alla φύσις che nasce, cresce e muore. Tuttavia, è giocando con il λόγος che noi passiamo dalla mera condizione di uomini alla vera e propria condizione di umanità; è attraverso il gioco della vita, attraverso l'educazione e la cultura, che diventiamo persone!

L'obiettivo di questo contributo è indagare come questo «essere vivente» si rapporta con la grammatica della vita. Platone, per esempio, cerca di contrastare i discorsi senza vita di certi retori e sofisti filosofando in modo «giocoso». Secondo lui, per essere «conveniente», un discorso dovrebbe essere soggetto alle leggi (al gioco!) della vita. Il protagonista nel processo di scrittura è il λόγος dato alla vita - all'atto di vivere - un λόγος che è espressione profonda della δύναμις della vita stessa, un λόγος che si sottomette più alla voce del vivente che alla grammatica.

Possiamo comprendere il piano della vita, dunque, articolandolo e confrontandolo con quello della scrittura, come l'agricoltore che semina dei semi nel suo campo. Nel *Fedro*, Socrate chiede a Fedro se colui che possiede la scienza del giusto, del bello e del buono, con tutta la sua intelligenza, può seminare discorsi in luoghi dove non potrebbero difendersi. Di fronte alla risposta negativa di Fedro, il suo maestro conclude indicando l'arte della dialettica (διαλεκτική)[5], riconosciuta come un esercizio del λόγος, perché azione di un essere vivente. Il discorso, a sua volta, ha un padre, che è il padre di una persona vivente/parlante[6]. Ancora, nella *Repubblica*, la figura del padre è anche quella del Bene di cui Socrate rifiuta di parlare, suggerendo che la discussione continui piuttosto intorno «al figlio»[7].

In questa rete di analogie, possiamo anche paragonare la serietà della scrittura con l'oralità. La scrittura è bella, ma è bella anche la serietà dell'oralità che è simile all'azione del

[3] Cfr. M. Migliori, *Il* Sofista *di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 16.

[4] Cfr. G. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il nuovo Melangolo, Genova 2001; J. Gorczyca, *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.

[5] Cfr. Platone, *Fedro*, 276e; si veda anche *Repubblica*, VII, 532a-534e.

[6] Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2015. Si tratta dell'ambivalenza del φάρμακον nel suo rapporto con la scrittura.

[7] Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 506e. Il termine greco ἔκγονος significa «figlio di», «nato di», «discendente» (F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca. GI: greco-italiano*, Loescher Editore, Torino 2013, p. 751). Questo termine viene inteso nel senso della vita agricola: «frutto», «prodotto», associato al termine greco τόκος [τίκτω] che significa «partorire» e «prole» (cfr. *Ibi*, p. 2390).

contadino che semina serenamente: «[...] *i discorsi con serio impegno nell'anima adatta* (ossia non nei luoghi artificiali, che sono i rotoli di carta, ma nel luogo giusto, che è appunto l'anima), *e seguendo le regole opportune e necessarie per insegnare, ossia per comunicare la scienza*»[8].

Come un agricoltore, il filosofo è colui che prepara il terreno per far germogliare il seme del λόγος nelle menti. L'agricoltore prepara i solchi nella terra, il filosofo lavora con le tracce delle scritture nella vita. Affermare, quindi, il carattere giocoso della scrittura non significa sminuire la serietà del lavoro filosofico. La critica di Platone alla scrittura nel *Fedro* risulta essere, allora, una raffinata ironia sull'arte della retorica, sui bei discorsi persuasivi di retori e politici, ma la sua intenzione profonda è riflettere su come tenere e scrivere un discorso perfetto, cioè su come condurre l'anima al Bene che non può prescindere dalla verità stessa di ciò che è bene e male.

Multifocal approach: *un principio di ordine per le realtà*

Tramite la filosofia e attraverso il metodo dialettico, la dimensione filosofica interagisce con la vita etica stessa, o meglio con una vita che si pretende etica. Sosteniamo questo sottoscrivendo lo spirito del libro *Plato Ethicus: La filosofia è vita*[9]. La filosofia è la capacità di costruire una dimensione armonica della vita, che unisca il piacere dei sensi con il gioco del λόγος. Come insegna Migliori, le parti non sono semplici pezzi sciolti, ma un intero nel gioco della vita. Per quanto complesso e diversificato possa sembrare, tutto trova senso e significato in una realtà molteplice e unitaria allo stesso tempo. Questo è ciò che il Professore e maestro di vita chiama «approccio multifocale». Il molteplice e complesso della realtà non si perde nella diversità, ma si ritrova in un principio di ordine che si manifesta in tutte le realtà e nella stessa vita morale.

Il *multifocal approach*, visione del mondo e paradigma ermeneutico elaborato da Migliori e dalla Scuola di Macerata, rientra nello scenario della critica al paradigma evoluzionistico che ha segnato notevolmente la filosofia analitica e l'epistemologia delle scienze. Il *multifocal approach* è anche un modo di leggere i testi classici, ma soprattutto è una proposta ermeneutica che rende visibile l'approccio di comprensione della realtà proprio dei filosofi greci. Secondo i sostenitori dell'approccio multifocale, gli antichi greci affrontavano la realtà da molteplici punti di vista e perciò hanno potuto elaborare una pluralità di schemi e modelli interpretativi che si contraddistinguono a seconda dell'approccio adottato.

Come diceva Aristotele, ogni cosa è e si dice in molti modi, pur essendoci un'originalità costitutiva che permea la struttura polivalente della realtà[10]. Anche in Eraclito si osserva questo approccio quando il Filosofo afferma che il λόγος scorre come un «fiume» e in Parmenide quando cerca una «terza via» per sostituire la dualità dell'essere o del non essere, dell'uno o del molteplice; e persino in Protagora quando non riesce a stabilire un'unica misura, affermando che la misura è l'uomo. Assumere un approccio multifocale significa adottare lo stesso stile di spiegazione della realtà degli antichi, che creano e sfruttano diversi

[8] G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle dottrine non scritte*, Bompiani, Milano 2010, p. 83.

[9] Cfr. M. Migliori – L.M.N. Valditara, (ed.), *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008.

[10] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1003a33-34.

sistemi di pensiero. Al contrario di quanto possa sembrare, non si tratta di una proposta di relativismo, ma di un gioco di relazioni[11].

Nell'assumere dichiaratamente questo modello e metodo ermeneutico, Maurizio Migliori ha potuto presentare la teoria della complessità di Platone come una teoria nascente della complessità, e allo stesso tempo presentare i limiti della scrittura nel descrivere la realtà, complessa e dinamica nella sua struttura. Questo avviene perché l'anima è molteplice nella sua struttura e tale complessità influisce sul nostro rapporto con il reale. Da qui deriva il senso dell'intuizione dell'esistenza di un «disordine ordinato», intuizione che ha dato origine a uno dei suoi grandi lavori sulla filosofia dialettica di Platone[12].

In riferimento a Platone, l'approccio multifocale evidenzia una tensione relativa al problema dell'essere e dell'«altro» (ἕτερον) nella sua realtà plurale e ontologica. Questa tensione appare, ad esempio, nel *Sofista*, precisamente nel discorso dello Straniero di Elea che, attraverso la categoria del falso, mette in discussione l'ontologia. Esiste in Platone un'apertura a un «discorso altro» al di là dell'ontologia? È una domanda che lasciamo aperta a coloro che si impegnano a filosofare con un approccio multifocale.

Possiamo osservare l'approccio multifocale anche in Aristotele quando, ad esempio, trova difficile definire l'essere. Per Aristotele, infatti, la ragione (λόγος), grazie al principio di non contraddizione, è in grado di determinare e ordinare l'essere. Tuttavia, questo principio non può essere applicato quando l'«oggetto» è il movimento (ἐνέργεια) e non l'essere in quanto essere, cioè in quanto fisso e determinato. Si vede quindi che l'indeterminatezza dell'essere si insinua nel pensiero dello Stagirita.

Sulla base di queste riflessioni, è necessario considerare che, quando si ha a che fare con testi classici, spesso si rischia di proiettarvi categorie che sono estranee all'orizzonte di comprensione degli Antichi. La sfida, pertanto, è una sfida ermeneutica. Perciò, nonostante la distanza, i limiti e le particolarità culturali, la metafora ottica dell'approccio multifocale può ispirare e servire da ausilio alla critica della storia della filosofia, alla filosofia del linguaggio e forse anche alla fenomenologia contemporanea. In effetti, sembra che una concezione simile a quella degli studiosi dell'approccio multifocale fosse presente nell'orizzonte di Husserl così come nella prospettiva ontologica di Heidegger, come anche nella filosofia dell'alterità di Lévinas.

Per rispondere alla domanda «cosa significa vivere filosoficamente?» a noi è sembrato utile e fecondo – malgrado i rischi – articolare in un intreccio tra la filosofia antica e alcune implicazioni della filosofia contemporanea. In questa sede vogliamo verificare dunque questo approccio, facendo interagire la dialettica platonica e l'etica contemporanea di Emmanuel Lévinas. Questo spiega il neologismo «*dia*-etica» che, unendo dialettica ed etica, ci rimanda alla nozione di «dono» presente nella vita filosofica del professor Maurizio Migliori: un dono d'essere per l'altro.

Con un approccio multifocale, il modo di porre le domande rivela che non ci accontentiamo dei limiti e delle circostanze che ci circondano, ma che aspiriamo a superare i «confi-

[11] Cfr. E. Cattanei – A. Fermani – M. Migliori (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 28-31.

[12] Cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I. Dialettica, metafisica e cosmologia. II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013.

ni» del dialettico nel senso tecnico della parola e dirigerci verso l'altro. E questa «direzione», questo «volgersi a», questo «andare verso» è etico.

Dall'etica iperbolica all'economia del perdono

Secondo Lévinas, vi è un'etica della radicale responsabilità per l'altro, in cui il «*per*-dono» non viene inteso solo in senso religioso, né tantomeno ridotto a un principio mistico che può essere soddisfatto da un rito, ma coincide con un'etica nella quale l'offesa all'altro uomo *dis*-umanizza in modo assoluto[13]. Il dibattito sul perdono nella Francia del fine '900, soprattutto nel 1964, si presentava come qualcosa di urgente e imprescindibile. Jacques Derrida, nella sua opera *Perdonare* fa riferimento al pensiero di Jankélévitch[14] che mette in discussione due concetti fondamentali quando si tratta di crimini contro l'umanità, l'imprescrittibilità e l'imperdonabilità[15]. Come riconciliare l'irrazionalità del male con l'onnipotenza dell'amore? Su inspirazione della questione sollevata dall'interrogativo di Jankélévitch, Derrida entra nella discussione sul perdono, chiedendosi in modo particolare in che modo il male e il perdono si collegano.

La risposta di Derrida va in questa direzione: è necessaria una «etica iperbolica», forse si potrebbe dire, di carattere «teologico». Un'economia del perdono esige un'etica che – come un ponte – permette di attraversare il limite del possibile, cioè di custodire la condizione umana fragile e anche bisognosa del perdono. Perciò, opponendosi alla tesi di Jankélévitch – «sul perdono morto nei campi della morte» – Derrida cerca di andare oltre e «concedere il perdono laddove questo non è domandato né meritato»[16].

Abbiamo qui una grammatica del perdono che non si riduce all'oblio del tempo (*kronos*)[17] né alla positività della legge scritta. C'è un «dono» del tempo e della legge nella scrittura umana. Derrida insiste sul tratto antropologico, che a sua volta trova conferma in altri pensatori, come Hannah Arendt, la quale vede il perdono come «cosa *umana*»[18].

In effetti, il perdono è cosa umana, ma è anche una cosa del tempo. Vi è un «qualcosa» di passato che non riesce a rimanere sepolto nel passato. Si tratta di un «che» di presente che non si riduce alla legge, perché è commisurato alla coscienza e coinvolge un terzo fuori del rapporto io-tu. Ma vi è anche un «che» di futuro, perché c'è una promessa che coinvolge il senso proprio del dono. È proprio questo senso del dono che, attraversando l'oblio del tempo e della legge, rimane come «*per*-dono», laddove non posso fare niente perché c'è qualcosa di non risolvibile né riparabile. Si tratta semplicemente del dono come evento.

Lévinas parla di questo evento come di un «tumore»[19] aperto nella coscienza, un qualcosa di estraneo all'io. L'io, secondo Lévinas, non è solo il medesimo, è unicità aperta alla

[13] «Le monde où le pardon est tout-puissant devient inhumain» (E. Lévinas, *Une religion d'adultes*, in Id., *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michael, Paris 2014, p. 41).

[14] V. Jankélévitch, *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987. Si veda anche P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

[15] J. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Cortina, Milano 2004, p. 36.

[16] Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, *op. cit.*, p. 45.

[17] Cfr. P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003.

[18] H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 178.

[19] E.A. Melo - C. Pieterzack, *Il "tumore della memoria" in Lévinas. Dall'offesa alla responsabilità per l'altro*,

riconciliazione, nella stessa linea di Derrida per il quale un'unicità aperta alla riconciliazione si fonda su «una struttura essenziale e ontologica (non soltanto etica o religiosa) della costituzione *temporale*, il movimento stesso dell'esperienza soggettiva e intersoggettiva, il rapporto a sé come rapporto all'altro *in quanto esperienza temporale*»[20].

Il perdono nel suo dono d'essere *per*-l'altro ci fa guardare al di là della vendetta e della punizione. Il perdono richiede un volto, una faccia, un tempo. Anche se il colpevole è morto o la vittima è morta, oppure anche se la storia tra il colpevole e la vittima si è interrotta, non possiamo dire che sia morto anche il perdono, né che sia morto nei campi di sterminio[21]. Ogni unicità è un eletto che continua nella storia a rispondere al volto di colui che neanche le ha domandato perdono. Come già abbiamo accennato, l'aspetto più importante del perdono non è che sia domandato, ma che la parola «sia *significata* come una grazia domandata, un *mercy* domandato [...]»[22].

La parola che diviene grazia è il volto dell'altro, il volto del fratello[23]. Aspettiamo ancora questa «parola [Wort] che arriva al cuore, una parola che venga dal cuore di un essere pensante»[24], una parola che è un dono del pensiero. Anche se questa parola ci fa sperare, anche se questa parola arriva troppo tardi, in una nuova era, per la quale saremmo troppo vecchi[25]. Ma la storia continua insieme alla promessa di perdono.

Considerazioni conclusive

Con i greci abbiamo imparato la bellezza, la verità e il senso della giustizia. Dialogando con la filosofia contemporanea, impariamo a dare ragione alla «saggezza dell'amore»[26] con una memoria aggraziata. In altri termini, nel *per*-dono abbiamo una ragione «che pensa *testimoniando*, che testimonia pensando le proprie ferite, soprattutto che fa testimonianza delle ferite inflitte durante quella Notte della storia. Una *ragione*, infine, che testimonia la sofferenza e la morte dei "senza-nome"»[27].

La giustizia che sveglia il perdono arriva come «un dono d'essere per l'altro», dove il «per»[28] diventa fine e ci fa capire la storia della gratitudine, una ragione capace di portare

«Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», Pisa-Roma, XXXIV, 100-101(2007), pp. 79-90.

[20] Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, *op. cit.*, p. 53.

[21] Cfr. E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, in Id., *Gli imprevisti della storia*, Inschibboleth, Roma 2013.

[22] Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, *op. cit.*, p. 62.

[23] A scopo illustrativo, ricordiamo qui l'Enciclica *Fratelli tutti*, di Papa Francesco, Italia 2020.

[24] Cfr. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, *op. cit.*, p. 68, in cui Derrida cita Heidegger, nell'associazione tra *denken* e *danken*: ringraziare, riconoscere. Lo stesso Heidegger afferma: «Poetare e pensare sono modi del dire» (M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 157).

[25] Cfr. Derrida, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, *op. cit.*, p. 78.

[26] Cfr. E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 137-156.

[27] O. Ombrosi, *Il crepuscolo della ragione. Benjamin, Adorno, Horkheimer e Levinas di fronte alla catastrofe*, Giuntina, Firenze 2014, p. 21; cfr. E. Lévinas, *Senza nome*, in Id., *Nomi propri*, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 167-171.

[28] In questo senso, il «per» passa a significare "sostituzione" che a sua volta sembra essere colle-

avanti il dono della responsabilità per l'altro. E così, il «senza-nome», reso vittima e giustiziato, viene piuttosto testimoniato con la «colpa»[29], con la sofferenza e anche con l'amore che propone il «*per*-dono». Così possiamo pensare una «ragione al rovescio», una ragione che non si chiude in sé stessa, ma che si apre al dono. Senza la possibilità del *per*-dono, la ragione della guerra resta una «scusa razionale». La storia invece è una testimonianza, anche davanti all'insensatezza della ragione.

La filosofia del perdono, pertanto, non è solo un invito a pensare, ma a prendere la responsabilità del pensato, cercando sempre l'altra riva dell'alterità. Il perdono è una scrittura nel movimento del «per» l'altro, è un dire che si dispiega anche nelle condizioni più drammatiche dell'umanità e che cerca di cogliere nella storia umana – vissuta e interrogata[30] – il senso del «dono» per l'altro. È un dire anche nel «disdire», un dire che attraversa la vergogna e il pudore della storia.

gato a due altre nozioni: giustizia e amore (cfr. E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 137-156).

[29] Si veda anche E. Lévinas, *Etica e infinito*, Castelvecchi, Roma 2012, p. 95.

[30] Cfr. P. Hayat, *Epreuves de l'histoire. Exigences d'une pensée*, in E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994, pp. 6-19.

Francesca Eustacchi[1]

La dialettica uno-molti nel *Parmenide* di Platone

> Che i molti siano uno e che l'uno sia molti è un'affermazione che suscita stupore, ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una e l'altra tesi (*Filebo*, 14C8-10).

Questo contributo intende indagare la dialettica *uno-molti* – o *intero-parti* – costitutiva per Platone di ogni realtà, sia essa empirica o intellegibile. Com'è noto, su questo asse tematico, Maurizio Migliori ha molto lavorato offrendo contributi scientifici di notevole interesse[2]. Vorrei quindi rendergli omaggio muovendomi su questo terreno, proprio a partire dalle sue profonde e illuminanti analisi.

Nel *Parmenide*, Platone insiste particolarmente sul nesso intero-parti, chiarendo che esso risulta caratterizzato dalla stessa pervasività della coppia identico-diverso:

«Ogni realtà, in relazione a ogni altra, sta in questa condizione o è identica o è diversa; se non è né identica né diversa, sarà una parte di ciò in relazione a cui si trova in questa condizione o sarà un intero in relazione a una parte» (*Parmenide*, 146B2-5)[3].

[1] Università di Macerata; f.eustacchi@unimc.it.

[2] Ricordo tra i più recenti: *The Platonic Philosophy as Dialectic,* in M. Migliori, *Lifelong Studies in Love with Plato*, Academia Verlag, Baden-Baden 2020, pp. 21-32; *Plato's Dialectic and Categories*, in G. D'Anna, L. Fossati (eds.), *Categories*, 2, *Histories and Perspectives*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2019, pp. 9-26; *Platone: la forza e la necessità della dialettica*, in A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso (eds.), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016, pp. 19-50.

[3] Le traduzioni dei testi platonici sono tratte dai volumi di traduzione e commento curati da Maurizio Migliori: M. Migliori, *Platone Parmenide,* Nuova traduzione con testo greco a fronte, Introduzione, commento analitico con rimandi ad altri testi non solo platonici, di Maurizio Migliori, Saggio bibliografico e saggio teorico finale di Francesca Eustacchi, Morcelliana, Brescia 2025; *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene, Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993; *Platone*, *Politico. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica*, Bompiani, Milano 2001.

Il rapporto intero-parte è irriducibile a quello di identico-diverso: vale solo per le realtà di cui non si può affermare né l'identità né la diversità; allo stesso modo, identico-diverso può applicarsi solo a quelle realtà che non sono in un rapporto di intero-parte. Si tratta di due rapporti differenti anche nella loro relazione reciproca: identico e diverso non possono in alcun modo essere identificati, mentre per intero e parti si afferma:

«Noi diciamo che l'identità tra l'uno e i molti manifestata dai ragionamenti ricorre ogni volta in ciascuna affermazione, sempre, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una qualche caratteristica immortale e imperitura dei nostri stessi discorsi» (*Filebo*, 15D4-8).

L'*identità* dei due termini contrari necessita di una spiegazione che non violi il principio di non contraddizione. Parlare di identità di uno e di molti non significa che un uno *diviene* in qualche modo molti o che quello che *appare* uno *è in realtà* molti, o il contrario. L'identità «implica che una stessa realtà risulti analizzabile *allo stesso titolo sia* come uno *sia* come molti»[4], in quanto ogni realtà *una* è intrinsecamente complessa, cioè uni-molteplice, o, in altri termini, è *un intero composto di parti*. Per questo, come dichiara la citazione in esergo, porre qualsiasi «affermazione unilaterale, a vantaggio dell'uno (il molteplice è uno) o dei molti (l'uno è molteplice), si espone a obiezioni, perché entrambe le affermazioni risultano vere e quindi una posizione che escluda una delle due è "sbagliata"»[5].

Il problema della partecipazione

Una prima presentazione della movenza uni-molteplice si trova nella prima parte del dialogo; la prima aporia (130E-131E) pone il "dilemma della partecipazione"[6]: una realtà partecipa o di tutta l'Idea o di una sua parte. Se gli enti empirici

1. partecipano dell'intera l'Idea: questa dovrà risultare presente in tutte le diverse realtà, risultando così separata da se stessa, non più una ma molti (131B1-2);

2. partecipano di una parte dell'Idea: questa risulterà divisa in parti, con le conseguenze assurde, che tra poco vedremo (131C5-7).

Socrate tenta di salvare la prima alternativa considerando l'Idea come il giorno «che, essendo uno e identico, è contemporaneamente in molti luoghi e non è affatto separato da se stesso» (131B3-5); tale proposta viene combattuta da Parmenide (131C2-4) attraverso l'immagine del telo: una parte del velo copre un oggetto, un'altra un altro oggetto, operando con una realtà che agisce su parti distinte, quindi finendo nella seconda alternativa. Poiché Socrate crede che il giorno possa essere presente in modo indifferenziato in luoghi diversi, è facile per Parmenide sostenere che, in realtà, anche in questo caso, si attua una forma di divisione, perché non c'è ragione di dire che si sta parlando dello stesso intero giorno, realtà

[4] M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, p. 272. Corsivi miei.

[5] M. Migliori, *Il Disordine ordinato, La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 1279.

[6] Cfr. R.E. Allen, *Plato's Parmenides, Translated with comment 2nd, Revised edition*, Yale University Press, New Haven 1997, p. 8.

identica in tutti i luoghi "nello stesso tempo" (ἅμα, 131B4, B7). L'obiezione di Parmenide è esplicita: «tu poni tranquillamente *una identica unità contemporaneamente in molti luoghi* come se, avendo coperto con un velo molti uomini, dicessi che è uno e intero sui molti» (131B7-9)[7].

Questo argomento si basa sul postulato che l'Idea sia divisibile in frammenti che conservano la stessa natura dell'intero, come un legno spaccato in tanti pezzi di legno. Tuttavia, se l'Idea di grandezza appare divisa in *parti di grandezza*, siamo all'interno di un paradigma fisicista, che non può essere accettato in quanto conduce a una serie di paradossi[8]:

- una prima conseguenza, implicita ma chiara, è che la parte della Grandezza risulta più piccola della Grandezza in sé, così come una parte dell'Uguale è più piccola dell'Uguale in sé: la parte deve cioè accettare un *predicato auto-contraddittorio*. Questo problema viene presentato esplicitamente rispetto all'Idea di Piccolezza, che, a sua volta, risulta più grande della sua parte (131D7-9);
- il risultato è privo di senso: una cosa diventa grande partecipando di una parte più piccola della Grandezza, una diventa uguale a un'altra partecipando di una parte dell'Uguale più piccola dell'Uguale in sé;
- infine, se la parte del Piccolo "viene aggiunta" a una cosa, questa non diventa più grande, ma più piccola, malgrado l'apporto di un ulteriore elemento (131D9-E1).

Tale esito negativo non va però sopravvalutato, poiché Socrate conclude dicendo: «Non mi sembra facile definirlo in qualche modo <la partecipazione>» (131E6-7), lasciando intuire che, in realtà, il ragionamento condotto non vuole demolire l'idea di partecipazione, ma piuttosto sottolineare una doppia difficoltà:

- l'impossibilità di stabilire un rapporto con l'intera Idea o con una sua parte;
- la presenza delle Idee, che sono separate, nelle cose; la necessità quindi di individuare una partecipazione in cui l'Idea – la cui azione è presente nell'oggetto empirico in quanto fondamentale per la sua esistenza – non risulti per questo immanente, ossia separata da se stessa.

Il problema sotteso è quello della *divisibilità delle Idee*, che richiede una distinzione: altro è dire che l'Idea di piccolo si divide in frammenti che sono Idee di piccolo, altro è dire che l'Idea può essere divisa in Idee (come vedremo di seguito). Nel primo caso, la parte ha la stessa natura dell'intero, nel secondo no, con una conseguente distinzione nella visione delle Idee, che sono assolutamente semplici nel primo senso, mentre non lo sono nel secondo. Nella prima aporia si considera l'Idea divisa in pezzi aventi la stessa natura dell'intero; invece, l'Idea risulta sì composta di parti, che tuttavia sono *altre Idee*.

Su questa base, la domanda se si ha partecipazione dell'intera Idea o di una sua parte risulta mal posta e rivela una *visione inadeguata dell'Idea stessa e del rapporto intero-parti*. Tale discussione, tuttavia, costituisce la *pars destruens* dell'indagine e ha permesso di guadagnare in positivo alcuni punti:

1. la visione delle Idee non deve avere nulla che sia riconducibile al piano "fisico";

[7] Il valore probatorio di questa obiezione è messo in discussione da M. Tabak, *Plato's* Parmenides *reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York 2015, p. 39 e K.M. Sayre, *Parmenides' lesson, Translation and explication of Plato's Parmenides*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996, p. 76.

[8] K.D. Otto, *Solving the Second Horn of the Dilemma of Partecipation*, in «Apeiron» 36(2003), pp. 25-41, nota che la via d'uscita da questi paradossi sta nel negare la divisibilità delle Idee in parti "omeomeriche".

2. le Idee non possono avere parti omeomere, quindi il rapporto intero-parti va impostato in un altro modo;
3. l'azione delle Idee è fondamentale per l'esistenza degli enti empirici, tuttavia l'Idea non è immanente ma resta separata.

Intero-parte nella prima e seconda tesi

Nella Prima tesi dell'esercizio dialettico proposto nel *Parmenide* viene chiarita la peculiare natura dell'Intero:

«E che cos'è l'intero? Non è forse quello a cui non manca alcuna parte? […] Quindi, in ambedue i casi, che sia un intero o che abbia parti, l'Uno sarebbe composto di parti» (137C7-9).

Una parte è parte di un intero e questi non manca delle parti di cui è composto, di conseguenza deve avere un inizio, una fine e qualcosa in mezzo (137D).

Nella Seconda tesi, questa tematica è così importante da essere inserita in mezzo alla premessa tesa a evidenziare il cambiamento di ipotesi di base (142C-143A)[9]. Dati l'Uno-che-è e la differenza tra *Ousia* e Uno, "è" si dice dell'Uno che è e "uno" dell'Essere che è uno. Di conseguenza, l'Uno-che-è si configura come un intero, di cui sono parti l'uno e l'essere. Lo stesso vale per le singole parti, che partecipano sia dell'Uno sia dell'Essere, e per qualsiasi parte, anche la più piccola, poiché «l'uno sempre implica l'essere e l'essere implica l'uno» (142E6-7).

In questa visione, la realtà si sdoppia continuamente e appare come una piramide di unità, ognuna delle quali è, nello stesso tempo, un uno-parte di un intero superiore e un intero rispetto a un uno-parte inferiore. In tal modo, ogni realtà, in quanto Uno-che-è, implica *una infinita molteplicità*. Ciò chiama in causa, come emerge nel corso del dialogo, un altro elemento: l'unità dell'intero che rende possibile l'esistenza di una realtà uni-molteplice; in assenza di tale limite, infatti, la molteplicità si presenterebbe come infinita, come ἄπειρον.

L'argomento successivo, sulla coppia in se stesso-in altro (145B6-E6), chiarisce che l'Uno è sia *totalità delle parti* sia *intero*, che quindi si configurano come due concetti diversi:

«Ciascuna delle parti è, per così dire, nell'intero e nessuna è esterna ad esso […] E tutte le parti sono contenute dall'intero? […] E l'Uno è la totalità delle sue parti, né più né meno di tutte. […] Dunque, l'Uno non è *anche* l'intero?» (145B7-C3).

La totalità delle parti è quindi *un* insieme, anche se disordinato (ad esempio, un corpo senza vita), così come lo è *un* intero ordinato (un organismo vivente). A conferma, l'intero non viene mai identificato con la totalità delle parti; al contrario, Platone fa capire che sono due cose distinte, due "Uno" diversi, infatti il *primo contiene il secondo*:

[9] Cfr. Migliori, *Dialettica e verità*, cit., pp. 225-226 e G. Casertano, *Il nome della cosa, Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo Editore, Napoli 1996, pp. 45-46.

«Se allora tutte le parti si trovano ad essere nell'intero, visto che l'Uno è tutte le parti ed anche lo stesso intero e che tutte le parti sono contenute dall'intero, l'Uno sarà contenuto dall'Uno e già così l'Uno stesso sarà in se stesso» (145C4-7).

Questo passaggio si comprende se si richiama la distinzione, nella prima tesi (138B2-4), tra contenente e contenuto, che vanno separati in forza della loro diversa funzione, anche se si utilizza una stessa denominazione (chiamando entrambi "uno"). Platone ha così esplicitato che non bisogna farsi ingannare dall'uso terminologico: *con "Uno" si possono indicare molteplici realtà diverse*[10]. La differenza risulta progressivamente chiarita: mentre l'intero esprime una logica, un ordine delle parti, la totalità delle parti esprime solo una contiguità topologica, che prescinde dal legame sistemico che l'intero stabilisce tra le parti stesse.

Nello stesso tempo, ciascuna delle parti è nell'intero e nessuna può esserne fuori (144E9-145A1). Quindi, come dato reale, totalità delle parti e intero coincidono, cioè si riferiscono alla stessa realtà, ma in *due sensi ontologicamente diversi*. Questa coincidenza può, quindi, determinare un equivoco, cioè l'attribuzione alle parti della natura dell'intero, cosa subito chiarita. La natura dell'intero non può essere né nella totalità delle parti né nella singola parte:

«L'intero non è nelle parti, né in tutte né in qualcuna. Se infatti fosse in tutte, necessariamente sarebbe anche in una, perché, se non fosse in una qualsiasi, non potrebbe nemmeno essere in tutte: se questa parte è una fra tutte e l'intero non è in questa, come potrebbe allora essere in tutte? […] Ma l'intero non è nemmeno in qualcuna delle parti. Se infatti l'intero fosse in qualcuna, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile» (145C8-D6).

La ragione della doppia negazione è intuitiva, ma viene esplicitata: l'intero esprime qualcosa "di più" rispetto alla parte. Questa superiorità non è quantitativa, in quanto riguarda anche la totalità delle parti, ma qualitativa e va ricondotta all'azione ordinatrice dell'intero, che realizza una maggiore complessità di nessi tra l'intero e le parti, prese singolarmente, nella loro totalità, o in diversi raggruppamenti. Questo senso di intero non può ritrovarsi né in alcuna parte né nel disordine della totalità delle parti, tuttavia, l'intero, per essere, deve trovarsi in qualche luogo, pena non esistere affatto:

«Ma se l'intero non è né in molte parti, né in una, né in tutte, non è forse necessario che sia o in qualcosa di diverso o in nessun luogo? […] Dunque, se non fosse in nessun luogo non sarebbe affatto; ma l'intero, che è, poiché non è in sé, non sarà necessariamente in altro? […] L'Uno dunque, in quanto intero, è in altro, mentre in quanto si trova ad essere la totalità delle parti, è in se stesso. Così l'Uno è necessariamente in sé e in altro» (145D9-E5).

In questa relazione, emerge quindi un rapporto verticale: l'intero non è nelle parti, che invece sono nell'intero, il quale, a sua volta, è "in altro". Comincia a delinearsi la visione di una realtà fatta di interi che contengono parti e che sono contenuti in altro, che, a sua volta, non può che essere un intero superiore di cui il primo intero diventa parte.

[10] Cfr. M. Migliori, *The many meanings of the One in Plato's Parmenides*, in L. Brisson, A. Macé, O. Renaut, *Plato's Parmenides: Selected Papers of the XIIth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Baden-Baden 2022, pp. 299-307.

La struttura sistemica qui abbozzata viene confermata dall'argomento sulla coppia quiete-movimento (145E7-A8): le parti, in quanto contenute dall'intero in cui sono sempre, sono considerate immobili, mentre l'intero, in quanto parte di un altro intero superiore, non è immobile, quindi si muove. La cosa non appare immediatamente perspicua, anche perché l'intero che è in altro lo è in quanto diviene a sua volta una parte; sembra perciò possibile attribuire anche ad esso, in questa condizione, l'immobilità. Platone, non a caso, esplicita che *se è nel diverso non può essere "nello stesso"*, quasi a sottolineare una condizione ontologica:

«Ciò che è sempre nel diverso (ἐν ἑτέρῳ), non è forse necessario, al contrario, che non sia mai nella stessa cosa e che, non essendo mai in sé, non sia immobile, e che, non essendo immobile, si muova?» (146A3-6).

Se si considerano le parti, queste, in quanto sono nell'intero, dipendono da quest'ultimo, sono stabili e non variano in sé. L'intero, invece, essendo in rapporto con un altro/diverso, viene considerato in movimento per due ragioni:

1. la relazione con il diverso implica qualcosa di non stabile, incapace di tenerlo immobile;
2. entrando – come parte – in altro, in un sistema superiore, non è più quello che era prima, ma entra in un *ulteriore gioco di relazioni*, con l'intero e con le altre parti che lo costituiscono, per cui si modifica.

Tutto dipende dal punto di vista assunto: se è quello dell'*intero contenente le parti*, queste sono immobili, se è quello di una parte, ossia dell'*intero che diviene parte di un intero superiore*, essa appare in movimento. In sintesi, la stessa parte può essere considerata immobile e in movimento, a seconda che si consideri l'intero in cui stanno le parti o si considerino le parti in relazione a un intero. Anche le *parti contenute nell'intero*, quindi stabili, subiscono modificazioni in conseguenza delle variazioni del sistema stesso: viste per se stesse, sono statiche, mentre in relazione all'intero, di cui sono parti, si modificano insieme a questo. Quanto all'intero, esso è in moto in relazione all'intero superiore in cui viene collocato, ed è, invece, immobile in quanto parte che subisce tutti gli elementi di ordine che quell'intero impone necessariamente al sistema.

L'uni-molteplicità delle Idee

Il rapporto intero-parti non riguarda soltanto la dimensione fisico-empirica ma anche, come accennato, quella eidetico-intellegibile; l'applicazione di tale logica al piano delle Idee permette, infatti, di evitare obiezioni significative come quelle sollevate nella prima aporia.

Già nel *Fedro*, Platone presenta la dialettica come attività del dividere e dell'unire; il primo momento del procedimento consiste nel ricondurre le cose disperse in un'unica Idea, il secondo nel «*dividere* all'inverso *per Idee* (κατ'εἴδη) secondo le articolazioni che hanno per natura e cercare di non spezzare nessuna parte» (265E1-2). Questa divisione procede secondo Idee, quindi nel pieno rispetto delle articolazioni della realtà:

«Uno deve sapere il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, ed essere in grado sia di definirla nel complesso in se stessa, sia, una volta definita, di *dividerla per Idee* fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile» (277B5-8).

Si tratta di un tema riproposto in vari dialoghi, ad esempio nel *Politico*:

«Poiché non sono abituati a indagare facendo divisioni secondo le Idee (κατ'εἴδη), costoro unificano immediatamente queste cose che sono tanto differenti, ritenendole del tutto simili, e poi fanno anche il contrario, non dividendo in parti cose diverse. Si dovrebbe, invece, quando si sia avvertita la comunanza di molte cose, non lasciare l'analisi, prima che si siano viste le differenze, almeno tutte quelle che si caratterizzano come Idee; quando, poi, si siano notate diversità di molti tipi in una molteplicità, non è lecito sentirsi scoraggiati e desistere, prima di avere legato tutte quante le cose affini in un'unica somiglianza, ed averle chiuse nell'essenza di un determinata Idea» (285A4-B6).

Qui non ci sono "parti" nel senso condannato nel *Parmenide* – cioè pezzi che conservano le caratteristiche dell'Idea da cui sono stati staccati – ma elementi diversi che hanno una natura specifica – cioè sono Idee – e costituiscono la struttura di quella realtà. Un intero:

- è composto di parti, che hanno una propria natura, pur dipendendo, nel quadro delineato, dall'intero;
- è parte di un intero superiore, come Platone esplicita nello stesso *Politico*: «Non dobbiamo separare una parte piccola da quelle grandi e numerose, né *agire a prescindere dalle Idee*, *ma la parte deve essere contemporaneamente un'Idea*» (262A8-B2).

Bisogna dunque evitare di porre un termine cui non corrisponde alcuna vera unità, cioè che non esprime una Idea, come la parola "barbari", che non indica nulla di unitario, ma popoli non Greci diversi tra loro. Al contrario:

«Risulta una divisione migliore, *più conforme alle Idee e al metodo dicotomico*, se si taglia il numero in pari e dispari, il genere umano in maschio e femmina, e si separano i Lidi o i Frigi, o un qualsiasi altro popolo, opponendoli a tutti gli altri solo quando sia teoricamente impossibile individuare due termini da separare *che siano insieme Idea e parte*» (262E3-263A1).

Socrate il giovane vuol capire meglio queste affermazioni, ma lo Straniero di Elea rimanda una risposta adeguata, limitandosi ad asserire:

«Il fatto è che, quando c'è un'Idea, *è necessario che essa sia anche parte* di questa cosa di cui appunto si dice Idea, mentre *non c'è alcuna necessità che una parte sia Idea*. In questo modo, piuttosto che in quello contrario, devi dire, Socrate, che intendo sempre esprimermi» (263B7-10).

Qui Platone esplicita che un'Idea è *necessariamente* parte di un'Idea, mentre ci sono parti che sono *pezzi privi di unità* e che quindi non sono Idea.

Per trovare conferma di questo modo di procedere basta analizzare una qualsiasi delle diairesi del *Sofista*, come, ad esempio, la quinta (a 264B-268D), in cui la definizione di sofista come *simulatore consapevole*[11] viene ottenuta, attraverso un processo discensivo, in relazione alle Idee di cui questa figura è parte e in relazione a quelle da cui essa si distingue. Qui, come nelle altre diairesi, resta centrale la differenza tra *intero*, che implica un ordine, un'unità nella

[11] Per un approfondimento, si veda M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, 2018[2].

molteplicità, e *totalità delle parti*, che, invece, rimanda a un insieme disordinato, quindi non analizzabile con questo metodo diairetico.

Considerazioni conclusive

In conclusione, questa – seppur rapida – disamina ha illustrato le principali movenze della dialettica uno-molti, pervasiva di ogni realtà, che si configura come un intero costituito di parti e che, in quanto tale, risulta analizzabile secondo molteplici prospettive: dal punto di vista della parte, e della totalità delle parti, in relazione all'intero, da quello dell'intero considerato sia come parte di un intero superiore sia come ciò che ordina logicamente un insieme di parti sottostanti e da quello della parte in relazione alle altre parti, in cui l'accento viene necessariamente posto sulla loro diversità.

Tale pluralità risulta decisiva per comprendere la realtà platonica, caratterizzata in entrambe le sfere, Idee ed enti sensibili, da questa articolata struttura sistemica, che Platone certo non rivela mai del tutto ma a cui sempre allena lo sguardo del lettore, come fa nell'esercizio del *Parmenide*.

Fabiola Falappa[1]

Tracce dialettiche di un sistema aperto. Un dialogo tra Jaspers e Migliori su Platone

Solo un procedimento circolare
consente di evitare quelle forzature
che troppo spesso si incontrano negli studi platonici.
Ciò trova piena corrispondenza nella stessa visione dialettica di
Platone che privilegia la logica dell'intero,
necessariamente costituito di parti diverse.
Maurizio Migliori[2]

1. La ricerca filosofica e il senso del limite

Jaspers riserva uno spazio molto ampio, all'interno del suo pensiero, al confronto con la storia della filosofia. Egli tenta di riscrivere una storia della filosofia con la consapevolezza che la *comprensione storico-esistenziale* di quelli che lui definisce «i grandi filosofi» sia un elemento imprescindibile e indispensabile per pervenire ad una auspicata nascita di una nuova metafisica[3].

È in tale prospettiva che qui vorrei proporre un dialogo tra Jaspers interprete di Platone e Maurizio Migliori. Nell'*Introduzione* alla sua monumentale opera, appena citata in *esergo*, Migliori dichiara apertamente di non essere interessato ai sentieri della metafisica e, proseguendo la lettura del testo, emerge come egli abbia costantemente testimoniato, con i suoi

[1] Università di Macerata; fabiola.falappa@unimc.it

[2] M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I, *Dialettica, metafisica e cosmologia,* Morcelliana, Brescia 2013, p. 9.

[3] K. Jaspers, *Die Großen Philosophen*, Piper, München 1957 e 1964; tr. it. di F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 707 e sgg.

scritti e le sue lezioni (accademiche ma non solo), un folle[4] amore verso Platone, il pensatore che a suo parere, e non a caso, «è stato il padre della metafisica occidentale»[5].

Proprio nell'impegno a creare una rinnovata metafisica, Jaspers è per noi una guida, dal momento che, come Filippo Costa sottolinea, «instaura un modo di filosofare "comunicativo" che guadagna nuove profondità nel far parlare i grandi del passato, rivelando nello stesso tempo l'attuale inconsistenza di una metafisica come discorso diretto sull'essere, staccato dalla penetrazione *esistenziale* degli uomini nella vivente personalità dei quali si è rivelata per sempre la verità filosofica»[6]. Queste specificità del «filosofare comunicativo» credo possano essere fatte valere anche per il nuovo paradigma ermeneutico introdotto da Migliori come chiave interpretativa della filosofia platonica.

Ne *Il Disordine ordinato* egli esprime la convinzione che una *scuola* è caratterizzata dalla comune unità di metodo e dalle altrettanto comuni scelte paradigmatiche e sottolinea che ciò non esclude il fatto che possano darsi divergenze anche importanti. Successivamente, dopo il primo Incontro di studio internazionale e interdisciplinare, tenutosi a Macerata nel 2018 e volto a verificare la validità del «pensiero multifocale», proprio il *Multifocal approach* diviene l'atteggiamento efficace non per mirare a processi di unificazione, ma all'apposto sia per giungere ad una consapevole diversificazione «dentro un orizzonte comune», sia per contribuire a combattere l'assolutismo e il relativismo, radicati nella contemporanea cultura massificata[7]. Ogni realtà è uni-molteplice, ogni intero è tale perché costituito da quelle specifiche parti e nel contempo la parte è tale in quanto è un elemento di quell'intero.

Quando la filosofia, agli occhi jaspersiani, si presenta come teoria pura dell'essere, come ontologia, il rischio è quello di rimanere incatenati e senza alcuna libertà, tanto da sperimentare perfino la paralisi della comunicazione: completamente sordi rispetto al fondamento prelogico dell'esistenza e ciechi di fronte alla possibilità di leggere le cifre, finiamo per ammutolire e perdere il legame stesso con la trascendenza. E, per Jaspers, senza lettura delle cifre, l'esistenza rimane cieca e schiava. Così come per Platone nel *Teeteto* è la dialettica la scienza degli uomini liberi[8], quelli che non si lasciano condizionare dai meccanismi sociali

[4] «La *convinzione* è che qualunque testo risulta inadeguato rispetto al problema millenario di *capire Platone*. Comunque, se uno è così *folle* da affrontare un tema del genere, è meglio essere coerenti, dando una *forma e una dimensione folle* ad una *impresa folle*» cfr. Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., p. 8. In questa anafora che rinvia alla follia, mi sembra di poter scorgere il coraggio e la tenacia del filosofo Migliori, che si sente vocato a compiere una impresa la cui fatica risulta ampiamente alleggerita, per un verso, dall'amore stesso per la ricerca continua e, per altro verso, dalla speranza che il suo lavoro sia di aiuto ad altri per comprendere la grandezza inesauribile di Platone.

[5] *Ibi*, p. 22.

[6] F. Costa, *La comprensione storico-esistenziale dei grandi filosofi*, in Jaspers, *Die Großen Philosophen*, cit. pp. 9-106.

[7] È quanto sapientemente mette in luce Migliori nel saggio introduttivo *Opportunità e utilità di un approccio multifocale,* in AA.VV., *Il pensiero multifocale*, «Humanitas», 1-2(2020), pp. 3-38. *Ibi*, p. 6: «Da una parte abbiamo una realtà sempre più complessa, dall'altra una diffusa preoccupazione per questo dato, affrontato con strumenti inadeguati. Ciò determina effetti culturalmente, socialmente e personalmente ambigui, per non dire pericolosi, all'interno della tradizione culturale occidentale. Si tratta dunque di lavorare per l'affermazione di visioni del mondo che accettino la complessità e che consentano atteggiamenti, strutture educative, paradigmi sufficientemente articolati e capaci di farci comprendere il reale nei suoi molteplici e spesso diversissimi aspetti».

[8] Platone,*Teeteto*, 172C- 177C.

ma riescono a decifrare, nel profondo, le ragioni e l'origine stessa delle caratteristiche nel nostro sguardo complesso, con l'attenzione metodica che elabora giudizi, partendo da differenti punti prospettici, ed è radicata nella sicurezza che non esiste verità unica, né ci è dato possedere l'oggetto della conoscenza nella sua perfezione assoluta.

Questo discorso è valido in modo particolare per la trascendenza visto che, seguendo anche il percorso jaspersiano, non è qualcosa di cui si possa dare dimostrazione o ci si possa riferire in generale, ma essa è presente «in cifra» per l'esistenza e, innanzitutto, chiama in causa la nostra testimonianza. Nella prospettiva jaspersiana l'ontologia è la cristallizzazione dell'essere negli enti, essa è semplice «teoria delle categorie»[9]; mentre la metafisica è la sua fluidificazione dinamica nella tensione che, seppur dividendole, unisce esistenza e trascendenza. Tale relazione è correlata all'originaria sproporzione dell'esistenza che, per sua stessa definizione, è protesa verso un'ulteriorità che la abita nel suo nucleo più nascosto. Anche in questo caso, ho trovato un forte punto di consonanza con l'interpretazione di Platone che Migliori ci dona rispetto a questo tema specifico, ossia rispetto alla modalità platonica di affrontare «temi che dichiara superiori alle capacità umane ma a cui non vuole rinunciare»: con grande *senso del limite*. Egli riconosce e apprezza la capacità di procedere per approssimazioni successive, «con un lavoro che teoricamente *non finisce mai*, malgrado l'ostentata sicurezza con cui i guadagni realizzati (*sempre parziali e tuttavia veri fino a prova contraria*) vengono proposti»[10]. Il consiglio che scaturisce dalla saggezza platonica ci spinge, quindi, a bilanciare equamente sicurezza, per un verso, e senso del limite, per altro verso.

2. Sistema, dialettica e dialogica

Anche se la filosofia jaspersiana non si traduce in sistema può, ad ogni modo, apprezzare le filosofie sistematiche, come potrebbe essere definita quella di Platone, interpretando la stessa però nel modo il più possibile coerente con il suo pensiero. È quanto sostiene Jaspers, tentando di riconoscere i diversi significati di *sistema*:

«Filosofare è quindi pensiero che non può in un sistema compiuto porre fine a tutto, ma può mediante la sistematica orientare, chiarificare e rivelare in modo polivalente, per renderci pronti alle attuazioni che avvengono sulla base delle possibilità esistenziali senza essere anticipate»[11].

ed è anche ciò che Migliori probabilmente accoglierebbe. A suo avviso, infatti, «occorre che ci si accordi bene sul senso di questa parola»[12]: il sistema in Platone non va colto come una dottrina definitiva, che non richiede piuttosto revisioni e controprove, perché esauriente nella totalità dei suoi contenuti filosofici, ma ha a che fare con una unità di fondo,

[9] K. Jaspers, *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Berlin 1932, IIa ed. 1956; tr. it. di U. Galimberti, *Filosofia 1. Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano 1977, p. 136.

[10] Cfr. Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., p. 13.

[11] K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung, Springe*r, Berlin 1932 (II ed. 1056); tr. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1977, pp. 235-236.

[12] Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit. p. 16.

che attrae i vari particolari verso questa unitarietà, in grado di mantenere viva e continua la connessione tra parti e intero.

Nel confronto che sia Jaspers sia Migliori stabiliscono con Platone diviene evidente, come insegnamento per noi, che filosofare veramente non significa voler conciliare le antinomie, oppure decidere per una posizione rifiutando l'altra. La filosofia è per Platone *dialettica*, per questo motivo solamente ragionando dialetticamente e indagando i molteplici rapporti che sussistono tra concetti e dati reali si può arrivare a formulare correttamente la teoria delle Idee e giungere così a riconoscerne la verità. Su questo percorso, il *concetto* deve jaspersianamente cedere il passo alla *cifra* e la pretesa di comprendere alla consapevolezza dell'incomprensibile. È la complessità dei processi che influenza le analisi e le sottopone a verifica costante, mantenendole sempre pronte a lasciarsi interpellare da una novità radicale. Ed è qui che incontriamo la grandezza di Platone: nell'esprimere l'impotenza del linguaggio logico, rispetto al quale l'essere resta un mistero inafferrabile.

«Il fatto è un altro: nel loro stesso modo di pensare sta qualcosa di inesauribile. Essi aprono mondi di cui non sanno nemmeno loro valutare l'ampiezza e che sono di una vastità pari a quella della realtà stessa o dell'anima dell'uomo. [...] Il pensiero di Platone va verso l'essere che è eterno»[13].

Se scegliamo di trattare i dialoghi platonici come se fossero cave di pietre da cui è possibile estrarre i vari pensieri come pietre da costruzione, appartenenti ad un edificio sistematico composto da questi pensieri, incontreremo senza dubbio delle difficoltà: finiremmo per distruggere quello che è un percorso spirituale, costituito da forme altrettanto invisibili, ricercando un immaginario sistema razionale e il più possibile completo. Basti pensare alle contraddittorie interpretazioni, a riguardo, di Schleiermacher[14] e Hermann[15]: il primo ammette che Platone aveva progettato la sua opera secondo un piano volto a comunicare la sua filosofia in modo sistematico, mentre il secondo vede negli scritti platonici l'espressione di uno sviluppo spirituale durato per tutta la sua vita, talmente complesso che è impossibile ricostruirne la storia stessa. La costante duplicità è fondamentale per comprendere il senso della scrittura platonica, egli stesso è sempre «*binario/ternario* anzi la duplicità in forme analoghe *caratterizza l'intera articolazione del suo pensiero*»[16]. Ecco perché occorre superare tanto le singole affermazioni platoniche e la loro polarizzazione quanto l'arrestarsi di fronte ai risultati dell'analisi dei testi.

Ci ricorda Migliori la necessità di distinguere la filosofia *dialettica* dalla tecnica del dialogo, ossia dalla *dialogica*. La forma del dialogo resta, per Platone, lo strumento privilegiato per la sua attività didattica, nella ricerca orale e nella riproduzione specifica della comunicazione scritta. L'una e l'altra, visione sistemica del reale e tecnica del dialogo, sono, per come emerge dall'analisi compiuta da Migliori, inversamente proporzionali: la presenza della dialettica

[13] Jaspers, *Die Großen Philosophen*, cit., p. 323-324. In questo passo Jaspers si riferisce a quelli che definisce «I riformatori creativi del filosofare: Platone, Agostino, Kant». Per la completa trattazione di questi autori cfr. pp. 321-704.

[14] Cfr. F. Schleiermacher, *Platons Werke*, De Gruyter, Berlin-Boston 1828-1861; parz. tr. it. di G. Sansonetti, *Introduzione a Platone*, Morcelliana, Brescia 1994.

[15] Cfr. K.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Bayerische Staatsbibliothek, München 1839.

[16] Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., p. 78.

si manifesta sotto forma di «tracce» nei primi dialoghi proprio come negli ultimi le «tracce» si riferiscono, invece, alla dialogica.

Che il dialogo sia la via d'accesso alla verità è testimoniato anche da Jaspers, il quale rinvia ad una caratteristica non casuale e tipica dei dogmatici e dei nichilisti: il loro ripudiare il dialogo, preferendo rimanere in una posizione anticomunicativa, nemica della verità. Contrariamente alla dialettica di domanda e risposta, fondamento di ogni autentico confronto, assistiamo sempre più oggi a forme di relazione che rifiutano, o addirittura vietano, lo scambio dialogico e la discussione. Non solo, quindi, il parlare è diventato un mezzo di lotta, di potenza e il linguaggio, anziché mantenersi come mezzo per intendersi, è diventato il mezzo per ingannarsi a vicenda. Lo stesso Platone aveva già a suo tempo posto la differenza tra i discorsi eristici[17], che mirano a conseguire la vittoria, e i discorsi che tendono alla verità e alla vera comunicazione.

Ugualmente Jaspers riconosce che in Platone dialettica e filosofia sono la stessa cosa, la prima si orienta al metodo, mentre la seconda al contenuto. Questo elemento sarà poi ripreso originalmente da Jaspers nel confronto con il negativo. Egli eredita da Platone il movimento del pensiero che si accende nelle opposizioni. Nessun opposto può essere conosciuto senza l'altro termine, non c'è conoscenza del nobile senza consapevolezza di ciò che è ignobile, verità ed errore devono, quindi, poter essere conosciuti assieme e ciò vale tanto per le idee quanto per le cose sensibili[18]. Le convinzioni di fondo, riferite alla metodologia euristica, Platone le illustra approfonditamente nella *Lettera settima*, nello specifico nei passi in cui chiarisce la motivazione che l'ha spinto a non mettere per iscritto la sua filosofia: «infatti, questa non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi argomenti, e dopo una comunanza di vita, all'istante, come luce che scocca da un fuoco crepitante, nasce da sé nell'anima e da se stessa subito si alimenta»[19]. Pertanto, la persona si confronta dialetticamente con le aporie, che la realtà e la discussione stessa presentano, e, dopo un lungo lavoro e una condivisione di ascolto, di parole e di vita, emerge all'improvviso l'ipotesi risolutiva, che, a sua volta, fa nascere ulteriori pensieri e dialoghi, in virtù della sua capacità di autoalimentarsi proprio nel tentativo di risolvere i nuovi problemi che emergono.

3. I capisaldi della comunicazione autentica: persona, ironia, rivolgimento

Esplicitamente nella *Lettera settima* Platone, come noto, sostiene che il culmine del sapere filosofico non si può comunicare in maniera compiuta e in modo soddisfacente né con testi scritti né con lezioni orali; la comunicazione autentica ha luogo solo *tra persona e persona*. Del suo filosofare, in effetti, Platone scrive: «Sulle cose principali non c'è né ci sarà mai un mio scritto. Poiché su di esse, così come su altri argomenti dottrinari, non ci si può esprimere

[17] Platone, *Eutidemo*, 278b.

[18] Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., p. 370: «In ogni caso però, sia per il mondo sensibile sia per quello delle idee, vale sempre il principio: ciò che in un primo tempo va a finire in una aporia, diventa dialetticamente un mezzo della speculazione per penetrare, con le stesse opposizioni, nella profondità. La contraddittorietà è il momento che suscita».

[19] Platone, *Lettera Settima*, 341C5-D2.

usando le determinate espressioni verbali delle scuole»[20]. Questa impossibilità non è però frutto della volontà della persona che ricerca, quanto correlata alla natura stessa della cosa ricercata, che non permette una fissazione dottrinaria senza che con quest'ultima svanisca il senso della cosa stessa.

La grandezza e la vastità delle opere composte da Platone sembrerebbero contraddire questa convinzione, ma sia per Jaspers sia per Migliori non ci troviamo di fronte ad una contraddizione, piuttosto le questioni sono più profonde e, ancora una volta, complesse. Jaspers chiarisce che, su indicazione stessa di Platone, dovremmo cogliere i suoi scritti come cenni e ricordi, non come forma di comunicazione della cosa stessa. Migliori sottolinea che il pensiero platonico non esprime una radicale negazione della possibilità o dell'opportunità di scrivere, ma aiuta a considerare il testo scritto come parola non attiva, che non riesce a difendersi da eventuali fraintendimenti, e come copia del discorso orale, che, all'opposto, è vivo e scritto nell'anima dell'interlocutore. Per questo limite radicale, risulta errato affidare le cose di maggior valore allo scritto. Occorre considerare un problema decisivo per il maestro e allo stesso tempo per il lettore: «La comunicazione filosofica ha dei limiti che divengono cogenti nel caso della scrittura; infatti l'indagine filosofica richiede non un insegnamento diretto, ma un lungo lavoro personale»[21]. Come allora ha cercato Platone di realizzare la comunicazione nell'opera scritta?

Oltre al fattore centrale del dialogo, di cui si è fatto un breve cenno nel paragrafo precedente, nello sviluppo del pensiero platonico, vengono riportati al cuore dell'autentica comunicazione *l'ironia e il gioco*. L'ironia filosofica ha la capacità di prendersi cura del vero autentico e ci salva dall'errore di volerci impossessare della verità costringendola nel sapere oggettivo, che pretendiamo di considerare nella sua forma assoluta. Nei dialoghi platonici l'ironia «è pudore di ogni verità diretta. Essa vieta ogni fraintendimento totale immediato». Per Platone chi non riesce ad intendere, a cogliere i segni di quella verità che resta nascosta, occorre che fraintenda, che si opponga ad ogni forma di serietà, nella certezza che vi è un contenuto originario, che non può essere rispecchiato dall'univocità del discorso razionale. In questo orizzonte Jaspers elenca tre differenti livelli di ironia che lo stesso Platone descrive nelle sue opere: il primo che si lascia cogliere direttamente per la «immediata falsità, linguaggio che fa deviare gli altri, sia che li tratti con riguardosa urbanità sia che li colpisca aggressivamente» . Questo primo livello, quando accostato alla derisione, è da Migliori escluso categoricamente dagli scritti platonici: mai l'ironia può essere accostata al deridere, alla funzione del ridicolo che Platone apertamente condanna in più testi[22]. Il secondo livello d'ironia descritto da Jaspers si riferisce all'atteggiamento tipico di Socrate: al sapere di non sapere, che anche per Migliori diventa strumento per far riflettere l'interlocutore. L'ultimo grado d'ironia presentata da Jaspers attiene all'atmosfera generale di sospensione, che sorge nei dialoghi platonici, dove «l'ironia è levata all'ambiguità assoluta di ogni cosa finitamente determinata»[23]. Tale atmosfera richiede massima lucidità ermeneutica nel lettore che deve

[20] *Ibi*, 344C1-D2.

[21] Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., p. 80.

[22] Platone, *Repubblica* 606C e *Filebo* 48C-50A, dove ricorda Migliori il deridere viene considerato come una forma di φθόνος (malevolenza).

[23] Migliori, *Il Disordine ordinato*, pp. 357-359.

riuscire a comprendere «i rischi del concetto di gioco» che Platone usa come efficace strumento comunicativo[24].

Su questa scia è opportuno spingere l'intelligenza umana a sperimentare un *rivolgimento* (μεταστροφή, περιαγωγή). Come nella caverna platonica, la conversione dello sguardo passa attraverso una rotazione dell'intero corpo, che non avviene grazie ad un'azione che accade dall'esterno ma dal profondo dell'essere umano, così occorre che il sapere rivolga l'interezza dell'anima dal regno del divenire all'essere. In questa prospettiva, la παιδεία è l'arte di promuovere questo rivolgimento, partendo dall'esperienza sensibile, ascendendo fino al pensiero puro, alle idee e al di là dell'essere, alla suprema idea del bene. Lungo questo cammino Maurizio Migliori è stato ed è una guida affidabile.

[24] Per un approfondimento di quest'aspetto rinvio alle puntuali considerazioni contenute in Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., pp. 71-103.

Franco Ferrari[1]

Sapienza dialettica e mito verisimile nel *Timeo* di Platone

1.

In un saggio pubblicato dalla rivista «Rhizai» e risalente a poco meno di venti anni fa Myles Burnyeat proponeva di riabilitare lo statuto epistemologico e il contenuto filosofico-scientifico del racconto verisimile (εἰκὼς μῦθος) relativo alla generazione dell'universo e alla nascita dell'uomo che si estende, come tutti sanno, per una larga parte del *Timeo*[2]. L'influenza esercitata da questo articolo sugli studi platonici è stata notevole e da allora hanno visto la luce molti contributi volti a ricostruire in maniera dettagliata questa o quella sezione del discorso di Timeo, assumendo che nell'εἰκὼς μῦθος siano depositate concezioni rispondenti al pensiero dell'autore del dialogo. Negli stessi anni in cui Burnyeat pubblicava il suo saggio un altro autorevolissimo platonista inglese, David Sedley, dava alla luce una monografia sul creazionismo antico nella quale annoverava con convinzione l'esposizione di Timeo tra gli esempi più notevoli espressi dal pensiero greco di questa dottrina filosofico-cosmologica[3].

Il "combinato disposto" della riabilitazione del contenuto dottrinario del "mito verisimile" operata da Burnyeat e dell'attribuzione a Platone di una forma di creazionismo (incentrato sulla figura di un artigiano divino) da parte di Sedley ha prodotto nel campo degli studi platonici una progressiva messa in discussione del paradigma esegetico che si era imposto lungo il secolo scorso, promosso e supportato dai maggiori platonisti dell'epoca, a cominciare da Taylor e Cornford, per passare a Cherniss e Tarán, e finire con Dillon e Baltes. Si tratta del fatto, come si sarà certamente intuito, che nella maggior parte degli studi sul *Timeo* apparsi negli ultimi decenni si è abbandonata, talora senza dichiararlo espli-

[1] Università di Pavia; franco.ferrari@unipv.it

[2] M. Burnyeat, *ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ*, in «Rhizai» 2(2005), pp. 143-165.

[3] D. Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Carocci, Roma 2011, pp. 109-143 (ed. orig. Cambridge 2007).

citamente, l'opinione dominante fino agli inizi del secolo, ossia che la lunga esposizione fisico-cosmogonica di Timeo (con i personaggi che la popolano e la forma narrativa che assume) sia un espediente letterario funzionale a comunicare in maniera didatticamente efficace (διδασκαλίας χάριν) e coinvolgente la concezione dell'autore intorno alla natura ontologica e alla struttura dell'universo, e che dunque il suo contenuto non possa venire assunto *au pied de la lettre*.

Ad avviso dell'estensore di queste pagine un simile mutamento nella maniera di accostarsi al *Timeo* ha avuto conseguenze decisamente nefaste sull'esegesi del dialogo, determinando di fatto un considerevole arretramento nella comprensione delle intenzioni autoriali, e ciò probabilmente al di là degli obiettivi che i due studiosi si erano ripromessi di ottenere. Questo contributo vorrebbe appunto riprendere in mano il *dossier*, cercando in particolare di fare chiarezza intorno al significato della formula εἰκὼς μῦθος e stabilire con la maggior precisione possibile quale sia l'orizzonte di attesa epistemico e veritativo che il lettore dell'esposizione cosmogonica e antropogonica è legittimamente tenuto ad assumere.

2.

Tra le numerose idee interessanti contenute nel saggio di Burnyeat, due meritano qui di venire menzionate: la prima concerne lo statuto epistemico del discorso di Timeo, che non è affatto relegabile alla dimensione favolistica del mito, ma appartiene senz'altro alla sfera della ragione, trattandosi di un'esposizione "ragionevole" e "appropriata", la quale ingloba un consistente tasso di razionalità; la seconda attiene alla forma di questa razionalità, la quale non sarebbe affatto di natura teoretica bensì pratica, giacché in essa vengono riprodotte le decisioni che guidano l'operatività del demiurgo, ossia di un supposto artigiano divino.

Nel momento in cui Burnyeat invita a rivalutare il contenuto dottrinario del discorso cosmogonico di Timeo sfonda in realtà porte aperte e non fa che ribadire convinzioni che erano già emerse nella letteratura critica, sebbene senza la diffusione che meritavano, essendo state formulate in idiomi diversi dall'inglese[4]. In effetti è corretto e del tutto condivisibile sostenere che il discorso di Timeo non è un mito, se si intende quest'ultimo termine nel senso di una favola, completamente priva di ogni ambizione veritativa. Del resto i saperi incorporati nell'esposizione cosmogonica corrispondono alle conoscenze più aggiornate nelle singole discipline "scientifiche" (astronomia, geometria, biologia, medicina, fisiologia, teoria musicale ecc.). Tuttavia da questo invito, sul quale non ci sarebbero davvero difficoltà a dichiararsi d'accordo, sono state ricavate conseguenze francamente eccessive, le quali hanno segnato negativamente, come anticipato, gli sviluppi degli studi in questi ultimi anni. Insomma non si è più tenuto conto che, sebbene verisimile (e dunque ragionevole, plausibile, appropriato ecc.), quello di Timeo è pur sempre un *mito*, come egli stesso sottolinea servendosi proprio di questo sostantivo nelle ultime parole del prologo, quando introduce il discorso che si appresta a tenere (29d2). Su questo punto sarà necessario ritornare più avanti.

[4] Si veda, per esempio, P. Hadot, *Physique et poésie dans le* Timée *de Platon*, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 115(1983), pp. 113-133, e P.L. Donini, *Il* Timeo*: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso*, in «Elenchos» 9(1988), pp. 5-52.

Per il momento è il caso di concentrare l'attenzione su un ulteriore prezioso suggerimento contenuto nel saggio di Burnyeat. Esso consiste nell'avvertenza a considerare la verisimiglianza del discorso di Timeo non come un attributo che appartiene in maniera automatica e meccanica a ogni trattazione che ha per oggetto il divenire, concepito come la copia (εἰκών) di un modello, ma come lo *standard*, ossia il fine, al quale deve tendere ogni indagine relativa a una realtà soggetta al divenire, un traguardo che può venire conseguito solo rispettando determinati requisiti[5]: esattamente come la verità rappresenta lo *standard* cui ambisce ogni discorso intorno all'essere, cioè intorno a una realtà immutabile e sempre identica a se stessa, così la verisimiglianza costituisce l'obiettivo al quale deve ambire ogni trattazione che ha per oggetto il divenire, che è concepito all'interno dello schema artigianale introdotto da Timeo come una copia dell'essere; per raggiungere un simile obiettivo, ossia per risultare autenticamente "verisimile", il discorso deve rispettare certi vincoli e determinate prescrizioni metodologiche. Quali?

Per rispondere a questo interrogativo è necessario dedicare la giusta attenzione al proemio che Timeo antepone alla sua esposizione cosmogonica (27c1-29d3). Si tratta di un segmento di testo di fondamentale importanza per comprendere il tipo di discorso che Timeo si appresta a tenere e il grado di verità al quale egli ambisce di pervenire. La prima considerazione che occorre fare attiene al fatto che la sezione proemiale non si snoda in maniera omogenea, ma presenta al suo interno differenti registri discorsivi: inizialmente Timeo si premura di ribadire l'oggetto della sua trattazione, il quale è costituto dall'universo (τὸ πᾶν) e in particolare dalla questione se esso sia generato o ingenerato (oppure in che modo sia generato e in che modo ingenerato), e di rivolgere un'invocazione alla divinità, perché presieda al successo dell'impresa che si appresta ad affrontare (27c1-d4); quindi egli formula due premesse dialettiche, destinate a fornire il quadro metafisico ed epistemologico del discorso cosmogonico (27d5-28a6); successivamente Timeo introduce i due schemi analogici intorno ai quali la sua esposizione prenderà forma; e infine stabilisce appunto l'orizzonte di attesa epistemico che il pubblico al quale si rivolge (costituito da Socrate, Crizia ed Ermocrate) e il lettore del dialogo devono assumere rispetto al contenuto del lungo monologo[6]. Solo un'accurata distinzione di questi differenti registri discorsivi può consentire di comprendere il significato della formula εἰκὼς μῦθος riferita da Timeo alla trattazione relativa alla genesi dell'universo e dell'uomo.

3.

Per non appesantire le dimensioni di queste pagine, si intende concentrare l'attenzione sui soli aspetti del prologo che hanno un'immediata ricaduta sulla determinazione dello statuto del "mito verisimile" con cui Timeo si appresta a esporre il suo pensiero intorno alla γένεσις τοῦ παντὸς καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Si tratta, da un lato, delle premesse dialettiche dalle quali una corretta comprensione della trattazione cosmogonica non può prescindere, e dall'altra dei modelli analogici di cui Timeo ha intenzione di servirsi.

[5] Cfr. Burnyeat, *ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ*, op. cit., p. 150.

[6] Per una presentazione più accurata delle questioni connesse all'interpretazione del prologo devo rinviare a F. Ferrari, *Il proemio di Timeo: struttura, contenuto e funzione*, in «Méthexis» 35(2023), pp. 29-52.

Dunque in primo luogo le premesse dialettiche. Trattandosi di assunti che ineriscono alla sfera della dialettica, essi non sono affatto verisimili, come il racconto cosmogonico, bensì assolutamente veri, certi e non negoziabili, e vanno dunque accolti da chiunque intenda indagare l'universo all'interno di una prospettiva filosofica di tipo platonico. La prima di queste premesse si riferisce alla celeberrima diairesi onto-epistemica tra l'essere e il divenire, e stabilisce l'esistenza di due modi dell'essere, l'uno corrispondente a "ciò che è sempre" (τὸ ὂν ἀεί), che risulta trasparente all'intellezione e alla conoscenza razionale, l'altro rappresentato da "ciò che diviene" (τὸ γιγνόμενον), che è invece oggetto dell'opinione e della percezione (27d5-28a4). Si tratta certamente della medesima distinzione che conosce numerose formulazioni nei dialoghi platonici, le più celebri, ma certamente non le uniche, delle quali sono l'opposizione tra i "due generi di enti" contenuta nel *Fedone* (79a6-10), e quella tra "ciò che è pienamente" (τὸ παντελῶς ὄν) e "ciò che insieme è e non è" esposta nel V libro della *Repubblica* (477a2-b3).

Non sembrano potersi sollevare dubbi circa l'identificazione di questi due modi dell'essere: il primo si riferisce alle idee (unitarie, sempre identiche a sé, intelligibili, perfette), il secondo alle cose ordinarie (molteplici, mai identiche a se stesse, percepibili e opinabili). Che una simile distinzione appartenga al nucleo del pensiero dialettico di Platone non può davvero sorprendere; che essa sia esaustiva, è questione più delicata, che qui non è il caso di affrontare (ma esaustiva lo è certamente a questo stadio dell'argomentazione del *Timeo*, quando il "terzo genere" non è stato ancora introdotto). Dunque una presentazione dell'universo deve assumere come premessa vera e non negoziabile che ogni ente sostanzia la modalità ontologica del τὸ ὂν ἀεί oppure quella del τὸ γιγνόμενον (per il momento *tertium non datur*!)[7].

La seconda premessa dialettica è certamente meno nota e pervasiva rispetto alla prima, ma non meno importante, soprattutto all'interno di un contesto fisico-cosmologico. Essa stabilisce che tutto ciò che diviene risulta soggetto al principio di causalità, ossia non è separabile da una qualche causa: πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν (28a4-6). Evidentemente questo principio si applica solo a uno dei due membri della dicotomia onto-epistemica precedentemente individuata: se un ente esiste nella modalità ontologica del divenire, è cioè un γιγνόμενον, esso deve risultare necessariamente connesso a una causa (αἴτιον), giacché il divenire non è concepibile senza postulare una causa. Se trasferiamo il principio di causalità qui formulato all'interno dell'ontologia di Platone, dobbiamo inevitabilmente concludere che il divenire non possiede un'esistenza indipendente, ossia separata, non è cioè un ente καθ'αὑτό, ma per essere ciò che è deve rinviare a una causa. Evidentemente un simile principio non si applica all'essere, che in effetti rimane per Platone separato e indipendente, ossia αὐτὸ καθ'αὑτό; ciò significa che quella di separazione è una relazione di tipo asimmetrico e non reversibile[8].

A questo punto sembra naturale attendersi da Timeo l'indicazione dello statuto ontologico dell'oggetto della trattazione, ossia l'universo, di cui egli deve stabilire se sia un

[7] Sulla natura dell'opposizione tra essere e divenire si può vedere M. Frede, *Being and Becoming in Plato*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supplementary Volume, 1992, pp. 37-52.

[8] Sul principio di causalità e sulla natura asimmetrica della nozione platonica di separazione rinvio a quanto dico in F. Ferrari, *Introduzione*, in Platone, *Timeo*, a cura di F.M. Petrucci, "Fondazione Lorenzo Valla", Milano 2022, pp. xxxix-xii.

ὂν ἀεί oppure un γιγνόμενον. E in effetti Timeo compie questo passo, facendolo tuttavia precedere e poi seguire da due sentenze che segnano l'abbandono del registro dialettico e l'assunzione di una modalità espositiva di tipo analogico e metaforico. Su queste due affermazioni sarà necessario tornare tra breve, in separata sede. Prima di farlo, è consigliabile spendere qualche parola sul passo in cui Timeo dichiara l'appartenenza dell'universo alla sfera del divenire.

4.

Si tratta di un testo che costituisce da sempre motivo di controversie tra gli interpreti di Platone. Le dispute che lo investono non concernono tanto la risposta che Timeo dà, che non lascia davvero margini a dubbi, quanto la forma che l'interrogativo assume. Tuttavia un esame accurato delle parole platoniche e soprattutto del contesto nel quale esse si trovano inserite induce senz'altro a ritenere che Timeo non si stia interrogando circa l'eternità dell'universo o la sua generazione nel tempo, ossia circa l'esistenza o meno di un suo presunto "inizio" (corrispondente a un fantomatico T0), bensì intorno alla sua appartenenza all'ambito dell'essere oppure a quello del divenire. Semplicemente egli modifica le forme verbali che esprimono le due opzioni, sostituendo il participio (ὄν e γιγνόμενον) rispettivamente con l'imperfetto (ἦν) e il perfetto (γέγονε), e domandandosi dunque se l'universo "era sempre" oppure "è generato"[9]:

«Pertanto, circa l'intero cielo – o cosmo, o ci sia lecito chiamarlo con qualsiasi altro nome gli si addica al meglio – occorre in primo luogo considerare proprio ciò che si assume si debba considerare in principio circa ogni cosa, ovvero se sia sempre, senza avere alcun principio di generazione, o se sia generato a partire da un certo principio. Ha avuto generazione: è infatti visibile e tangibile, poiché ha anche un corpo, e tutto ciò che è siffatto è soggetto a percezione; ma le cose soggette a percezione, che si comprendono con opinione accompagnata da percezione, risultava con evidenza che hanno generazione e sono generate» (28b2-c2)[10].

La risposta di Timeo non può davvero sorprendere: l'universo è un γιγνόμενον poiché risulta visibile e tangibile (e di conseguenza anche percepibile e opinabile), e le cose che possiedono tali caratteristiche appartengono senz'altro alla sfera del divenire. Ma se è un γιγνόμενον, esso sarà inevitabilmente sottoposto al principio di causalità, appunto perché il modo d'essere del divenire prevede il rinvio a una causa.

Timeo fornisce la sua risposta all'interrogativo intorno alla generazione o meno del cosmo servendosi di un perfetto (γέγονε) e non di un aoristo (ἐγένετο), come avrebbe senz'altro fatto se avesse voluto esprimere l'idea di una generazione puntuale, ossia se egli avesse inteso rispondere positivamente a un interrogativo concernente l'esistenza o la non

[9] La migliore discussione di questo passo rimane quella di M. Baltes, *Γέγονεν* (Platon, *Tim. 28B7*). *Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-325.

[10] La traduzione di questo e degli altri passi del *Timeo* è quella di Federico Petrucci contenuta in *Platone*, *Timeo*, op. cit. (in questo caso è stata introdotta una piccola modifica).

esistenza di un inizio (ἀρχή) dell'universo. Ma la questione che egli pone a se stesso e ai suoi ascoltatori (oltreché, naturalmente, ai lettori del dialogo) non attiene a un evento, l'inizio "temporale" appunto dell'universo, bensì a una condizione ontologica, ossia al problema se il cosmo sensibile esista nella modalità dell'ὂν ἀεί oppure in quella del γιγνόμενον; e la risposta che egli dà è esattamente quella che tutti ci aspetteremmo: l'universo "è generato" (γέγονε), ossia appartiene alla sfera dei γιγνόμενα, vale a dire delle realtà che non sono mai identiche a se stesse e che richiedono costitutivamente la presenza di una causa.

A quest'ultimo motivo Timeo allude in maniera abbastanza esplicita per mezzo del sostantivo ἀρχή, che in greco non significa solo "inizio" temporale, ma anche "principio", ossia "causa", e in questo senso esso va considerato come un sinonimo di αἴτιον. Che sia questo il significato con il quale il sostantivo ricorre in questa sentenza viene provato – si direbbe al di là di ogni ragionevole dubbio – da ciò che Platone scrive immediatamente di seguito, ossia dopo avere dimostrato che l'universo "è generato": egli afferma per bocca di Timeo che «noi diciamo di necessità che ciò che ebbe generazione la ebbe grazie a una certa causa (τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι)» (28c2-3), ossia appunto di un certo principio. Nel momento in cui viene stabilita l'appartenenza dell'universo alla sfera del divenire, il focus dell'indagine deve immediatamente concentrarsi sulla questione della causa, giacché la seconda premessa dialettica aveva stabilito l'inderogabilità del rinvio a una causa per ogni ente che si dà nella modalità del γιγνόμενον.

5.

E in effetti Timeo affronta subito questo punto, ma lo fa in una maniera certamente bizzara, per mezzo di una sentenza destinata a esercitare un'influenza straordinaria sul platonismo successivo. Egli dichiara che «è un'impresa trovare l'artefice e il padre di questo universo e per chi lo trova è impossibile parlarne a tutti (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν)» (28c3-5). Si tratta di un'affermazione che segna l'abbandono del registro dialettico e, se si vuole "dimostrativo", e l'ingresso in una modalità discorsiva di tipo analogico e metaforico. Timeo assimila implicitamente la causa dell'universo a un artefice (ποιητής), ossia a un demiurgo, e a un padre (πατήρ), riconoscendo che è difficile da individuare ed è impossibile parlarne a tutti.

Sebbene pressoché tutti gli interpreti antichi che si sono occupati di questa sentenza abbiamo riferito i due appellativi a una o più divinità (per altro assenti dal testo platonico)[11], non ci sono dubbi che Timeo stia alludendo alla causa, di cui dice che può essere concepita, evidentemente all'interno di due schemi analogici, tanto come un artigiano, quanto come un padre: nel primo caso egli suggerisce di pensare alla relazione di causalità all'interno di uno schema di tipo tecnico, nel quale l'universo viene concepito come un manufatto costruito da un artefice; nel secondo propone di intendere il cosmo come un essere vivente generato biologicamente da un altro essere vivente. Si tratta in entrambi i casi di schemi analogici introdotti allo scopo di aiutare il lettore a comprendere nessi teorici complessi, ai

[11] Si veda quanto scrivo in F. Ferrari, *Poietes kai pater. Appunti sulla metafisica di Filone alla luce del medioplatonismo,* in L. De Luca (a cura), *Similitudini, metafore e allegoria nel* De Opificio Mundi *di Filone di Alessandria*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2021, pp. 73-90.

quali può accedere direttamente solo chi possiede una preparazione filosofica di altissimo livello. Il fatto che essi trasmettano immagini non solo diverse ma per certi aspetti addirittura inconciliabili della natura dell'universo (per esempio, il modello biologico prevede una continuità e una somiglianza tra il figlio, cioè il mondo, e il padre, ossia la causa, mentre lo schema tecnico non implica affatto questo aspetto) non viene percepito da Platone come veramente disturbante, appunto perché si tratta di analogie e non di spiegazioni "scientifiche"[12].

Lo schema tecnico-artigianale era stato introdotto qualche riga prima, quando Timeo, dopo avere evocato per la prima volta la nozione di causa, aveva proposto di assimilarla a un demiurgo, il quale può servirsi di un modello eterno oppure di uno generato, costruendo nel primo caso un prodotto bello, nel secondo non bello (28a6-b2). Anche in questo caso Timeo modifica il registro discorsivo, passando dalla modalità dialettica, utilizzata nella formulazione delle due premesse, a quella metaforico-analogica, assunta nel momento in cui egli invita il lettore a pensare la causa all'interno di uno schema artigianale, immaginando che la realtà generata (τὸ γιγνόμενον) sia il prodotto di un atto demiurgico compiuto da un artigiano il quale si serve di un modello (eterno o generato).

A differenza di quanto ancora oggi molti interpreti ritengono, qui Timeo non sta affatto parlando del demiurgo dell'universo, ossia di un presunto artigiano divino del mondo; egli si limita a suggerire uno schema generale che può facilitare la comprensione della relazione di causalità e in particolare un aspetto di essa, ossia la circostanza che il prodotto generato è bello (ordinato e razionale). Che si tratti di uno schema generale e non di un riferimento diretto al demiurgo dell'universo viene inequivocabilmente provato sia dalla presenza del pronome indefinito ὅστις (ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργός), sia dal riferimento a un paradigma generato, il quale nel caso dell'universo sensibile si identificherebbe paradossalmente con quest'ultimo (che finirebbe per essere sia modello sia prodotto della generazione). Insomma, assegnare a Platone la tesi che la causa dell'universo sia necessariamente un artigiano rappresenta un'operazione illegittima e non supportata dal testo[13].

In realtà Timeo si limita a suggerire, per esigenze didattiche, di pensare la relazione tra la causa e il suo prodotto all'interno di uno schema artigianale, il quale consente di valorizzare pienamente i caratteri della realtà generata, che viene concepita come il risultato di un'operatività intenzionale e finalizzata. Si tratta, insomma, di intendere l'ente per natura (φύσει ὄν) come un ente generato per mezzo di una procedura tecnica (τέχνῃ ὄν), secondo una prospettiva molto diffusa nel pensiero greco.

Tuttavia, come si è visto analizzando la sentenza in cui compaiono i due appellativi ποιητής e πατήρ, quella artigianale non è l'unica analogia di cui Timeo ha intenzione di servirsi. Accanto ad essa, egli introduce lo schema biologico, in base al quale l'universo viene concepito come un essere vivente, provvisto dunque di anima (la celebre anima del mondo), e generato da un altro essere vivente (il misterioso νοητὸν ζῷον o παντελὲς ζῷον). Tutto ciò significa che il proemio non solo contiene le premesse metafisiche che agiscono sullo

[12] Sulla compresenza nel racconto di Timeo di questo doppio registro analogico si vedano le importanti considerazioni di K. Sampson, *Ontogony. Conceptions of Being and Metaphors of Birth in the* Timaeus *and the* Parmenides, University of Bergen, Bergen 2005, pp. 112-135.

[13] Su questo punto ha scritto cose ragionevoli e condivisibili T. Ebert, *Von der Weltursache zum Welbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen* Timaios, in «Antike und Abendland» 37(1991), pp. 43-54.

sfondo della trattazione cosmogonica e l'indicazione dello statuto epistemico di questo discorso, ma indica anche gli schemi analogici di cui Timeo ha intenzione di servirsi nel corso della sua esposizione. In effetti, come ogni lettore del monologo di Timeo sa bene, questo è percorso da due modelli esplicativi, quello demiurgico-artigianale e quello biologico, i quali si alternano e si avvicendano, ma talora sembrano addirittura intrecciarsi e coesistere nel medesimo contesto discorsivo.

6.

Nell'ultima parte del proemio Timeo affronta la questione dello statuto epistemico dell'esposizione fisico-cosmogonica che si appresta a tenere, arrivando a etichettarla prima come un εἰκὼς λόγος e successivamente addirittura come un εἰκὼς μῦθος. Egli arriva a questa conclusione ricavandola dalle premesse dialettiche e dal richiamo al paradigma analogico artigianale.

In primo luogo Timeo ribadisce il vincolo che lega la modalità cognitiva alla natura dell'oggetto trattato, modificando e precisando la terminologia utilizzata nella prima delle premesse dialettiche, e aggiungendovi il riferimento allo schema demiurgico-artigianale che concepisce l'universo come la copia (εἰκών) di un modello sempre identico a sé (28c5-29c3). In particolare Timeo non si limita a sostenere che il grado di affidabilità di una trattazione dipende dalla natura della realtà che essa indaga, distinguendo così i discorsi che si riferiscono all'essere (i quali risultano inconfutabili) da quelli che hanno per oggetto il divenire (che non possono certo ambire all'inconfutabilità), ma, sulla base dell'analogia artigianale, precisa che, poiché la generazione imita l'essere, i discorsi relativi a una realtà generata devono imitare quelli che hanno per oggetto l'essere. Egli può dunque concludere il suo ragionamento formulando una celebre proporzione: ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια, ossia l'essere si rapporta alla generazione come la verità (che costituisce il livello epistemico raggiungibile da una trattazione che si riferisce alle idee) alla credenza (che rappresenta invece quanto di meglio ci si può attendere da un'esposizione relativa al divenire, concepito come copia dell'essere). Da tutto ciò consegue che la πίστις si configura come una forma (raffinata) di δόξα (secondo le indicazioni sviluppate nell'immagine della linea contenuta nel VI libro della *Repubblica*), e soprattutto che i discorsi intorno all'universo, che rappresenta un γιγνόμενον, potranno essere nel migliore dei casi "simili a quelli veri", ossia appunto "verisimili" (εἰκότες λόγοι).

È qui importante richiamare una felice osservazione di Burnyeat già menzionata, vale a dire il fatto che la verità della dialettica e la verisimiglianza della fisica non sono affatto delle condizioni automatiche che attengono a ciascuna delle due trattazioni, bensì *standard* cui esse devono ambire e che possono raggiungere solo rispettando determinati requisiti. Nel caso della fisica e della cosmogonia di quali requisiti si tratta?

Per rispondere a questo interrogativo occorre esplicitare un punto che Timeo non formula direttamente ma che è ricavabile dall'impostazione che egli ha dato al proemio. La seconda delle premesse dialettiche stabilisce, come si ricorderà, la dipendenza del divenire da una causa. La medesima relazione viene articolata sul piano metaforico all'interno dello schema artigianale, dove il rapporto tra il modello e la copia, o meglio la conformità della copia al modello, viene garantita dal demiurgo, il quale trasmette nei limiti del possibile la forma e la capacità del paradigma (eterno) nella copia, che è tale, ossia una buona imita-

zione del modello (una εἰκών e non un φάντασμα, secondo la distinzione formulata in *Soph.* 235b8-236c7), appunto perché riproduce nello spazio e nell'estensione le caratteristiche dell'archetipo in modo opportuno e congruo[14].

Insomma il demiurgo si assume il compito di mediare tra l'essere e il divenire, garantendo che quest'ultimo, inteso appunto come una copia, riproduca nei limiti del possibile i caratteri del suo archetipo, sia cioè simile ad esso. Secondo Timeo, il medesimo rapporto di somiglianza valido sul piano ontologico va esteso, come si è visto, anche alla sfera epistemica, con la conseguenza che la relazione di somiglianza tra l'essere (modello) e il divenire (copia) si applica alla relazione tra la verità e la verisimiglianza, che appunto alla verità è simile. A questo punto sembra ragionevole e perfino naturale introdurre anche sul piano epistemico la figura di un "mediatore", chiamato appunto a trasmettere, ovviamente nella misura in cui ciò risulti possibile, i caratteri della verità al discorso che si riferisce alla copia. Questa figura non è altri che quella del "demiurgo dei discorsi", il quale possiede la verità della dialettica ed è dunque nelle condizioni di produrre discorsi intorno al cosmo che siano simili a quelli veri, ossia raggiungano quello *standard* di verisimiglianza precedentemente evocato. Tutto ciò era stato suggerito qualche decennio fa da Pier Luigi Donini, secondo il quale

> «sembrerebbe facile indurre che, come la generazione presuppone l'essere ed è il demiurgo a mediare la loro relazione, così i discorsi verisimili (la credenza) presuppongono la verità e ci deve essere un agente che media anche questa relazione […] l'analogo del demiurgo, dunque, in questa seconda relazione causale che dobbiamo allora effettivamente ammettere esista fra i discorsi, sarà il φρόνιμος, il sapiente»[15].

Questo sapiente, il "demiurgo dei discorsi", non è altri che il filosofo dialettico, il quale possiede il bagaglio di conoscenze metafisiche fondamentali (le premesse dialettiche), ed è capace di padroneggiare nel mondo migliore gli schemi analogici di cui ha intenzione di servirsi nel corso dell'esposizione fisico-cosmogonica. Tutto ciò significa che per Platone una "fisica" davvero verisimile deve richiamarsi alla sapienza dialettica (la φρόνησις) precedentemente esposta o comunque in essa incorporata. Sembra dunque inevitabile concludere che la fisica e la cosmogonia (oltre che l'antropogonia e l'antropologia) presuppongano la sapienza, ossia la dialettica, e da essa ricavano la loro consistenza, nonché la superiorità nei confronti di analoghi tentativi di spiegare l'origine dell'universo e dell'uomo.

Si tenga infine presente che ciò che solitamente, e anche qui, si traduce con l'aggettivo "verisimile" corrisponde nell'originale greco a un verbo, e per la precisione al participio perfetto di ἔοικα (assomigliare, essere simile). Se si volesse enfatizzare l'aspetto verbale bisognerebbe allora rendere con "assimilato", "reso simile", con la conseguenza di valorizzare l'azione di assimilare, la quale viene appunto effettuata dal "demiurgo dei discorsi": questi, forte della sapienza dialettica di cui dispone, è in grado di produrre un processo di assimilazione di un discorso intorno all'universo che lo avvicini (senza ovviamente raggiungerla) alla verità.

[14] Rinvio in proposito al bel libro di C. Poetsch, *Platons Philosophie des Bildes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2019, pp. 199-210, e *passim*.

[15] Donini, *Il Timeo*…, op. cit., pp. 38-39.

7.

Possiamo a questo punto tornare alla formula εἰκὼς μῦθος dalla quale avevano preso avvio queste pagine. Per Timeo, in effetti, l'esposizione fisico-cosmogonica non è solo un discorso o ragionamento verisimile, ma addirittura un vero e proprio mito, cioè un racconto. Il fatto che le due formule – εἰκὼς λόγος e εἰκὼς μῦθος – nel corso del monologo si alternino, con una netta prevalenza della prima, e che dunque abbiano un significato molto simile, non deve sottostimare la presenza proprio prima di dare avvio all'esposizione fisico-cosmogonica dell'invito ad accogliere un εἰκὼς μῦθος, accontentandosi di esso, senza cercare oltre. Vale la pena riportare le parole con le quali Timeo conclude il proemio e si appresta a dare inizio al "canto" vero e proprio:

«Dunque, Socrate, qualora non fossimo capaci di produrre discorsi circa molti, moltissimi argomenti, le divinità e la generazione dell'universo, che siano da ogni punto di vista e senza eccezione coerenti con se stessi e assolutamente esatti, non meravigliarti; di conseguenza, qualora ti offrissimo invece discorsi verosimili per nulla inferiori ad altri, occorrerà esserne soddisfatti, ben memori del fatto che io che parlo e voi che siete giudici abbiamo una natura umana e che quindi, recependo con favore il racconto verosimile su queste cose, non è opportuno cercare nient'altro oltre a questo» (29c4-d3).

Qui Timeo non si limita a ribadire la natura verisimile (e non vera) del suo discorso, ma lo presenta come un mito, accennando anche agli aspetti che lo qualificano come tale. Egli spiega infatti che esso verte περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, ossia sulle divinità e sulla generazione dell'universo. Questa clausola è di importanza fondamentale giacché stabilisce il registro discorsivo che la cosmogonia si appresta ad assumere: essa prenderà la forma di una *teogonia*, nella quale la generazione del cosmo verrà presentata nella forma di una generazione di dei, sia perché a venire generato sarà propriamente un dio, essendo tale l'universo (che viene esplicitamente definito un θεὸς αἰσθητός e εὐδαίμων), sia perché a operare questa generazione saranno esattamente delle divinità (il demiurgo, gli astri, gli dei minori ecc.). Ciò significa che la cosmogonia di Timeo è destinata ad assumere un andamento teogonico, trasformandosi appunto in una teogonia, vale a dire in una narrazione di genealogie divine. Platone rafforza in un certo senso questo motivo, rivendicando la superiorità del suo racconto nei confronti di analoghi tentativi di spiegare la genesi e la struttura dell'universo; egli allude certamente in primo luogo alla *Teogonia* di Esiodo, che infatti agisce sullo sfondo di alcune sezioni del monologo, ma anche alle opere dei "fisici" presocratici, come Empedocle, Anassagora e probabilmente anche Parmenide. Rispetto a simili opere Platone colloca la cosmogonia che si appresta a sviluppare su di un piano superiore, appunto perché essa si fonda sulla sapienza dialettica.

La natura "mitica" della fisica di Timeo non attiene solamente alla presenza di figure divine, ossia al suo andamento teogonico. Della modalità mitica essa riproduce anche un altro motivo fondamentale, ossia la temporalizzazione dei rapporti tra le realtà che di volta in volta vengono chiamate in causa: per spiegare la natura dell'universo il racconto mitico scandisce secondo l'ordine del tempo, ossia la successione πρότερον/ὕστερον, i rapporti causali. Del resto, come ogni lettore dei dialoghi di Platone sa bene, il mito svolge esattamente questa funzione: ricostruisce geneticamente la natura di un fenomeno, trasformando una condizione in un evento o in una serie di eventi.

8.

Se l'esposizione "scientifica" di Timeo è un mito, per quanto ragionevole, essa non può davvero venire letta senza filtri, come se le parti che la compongono fossero segmenti teorici destinati a essere inglobati in maniera meccanica in un edificio dottrinario ascrivibile all'autore del dialogo. Questo approccio, da cui gli studi platonici sembravano essersi ormai immunizzati, è malauguratamente tornato in auge negli ultimi decenni. Viene da domandarsi che cosa avrebbe dovuto scrivere Platone per mettere in guardia il lettore dall'inoltrarsi in un simile sentiero. Egli ha fatto dire a Timeo che ciò che si appresta a esporre non è che un εἰκὼς μῦθος, un racconto, certo verisimile e addirittura plausibile, ma pur sempre un racconto; assumerlo *au pied de la lettre* significa contravvenire alle indicazioni dell'autore e tradire sostanzialmente le sue intenzioni.

La decisione di descrivere la genesi dell'universo e dell'uomo ricorrendo all'intervento di divinità non è davvero nuova nella letteratura greca; a questa tradizione teogonica Platone ha inteso certamente riallacciarsi, rivendicando contemporaneamente la superiorità del suo "esperimento" nei confronti dei predecessori. Ciò significa che le figure "mitologiche" che popolano il racconto di Timeo, prima fra tutte quella del demiurgo, non rappresentano che personaggi funzionali alla costruzione della *fiction* e non vanno considerati alla stregua di entità metafisiche.

Insomma, la profondità filosofica, l'accuratezza "scientifica" e la maestosità evocativa del racconto di Platone sull'origine dell'universo non ci devono far dimenticare che appunto di un mito si tratta[16].

[16] Queste pagine sono dedicate alla memoria dell'amico Maurizio Migliori, come omaggio ai suoi studi platonici, dai quali chi scrive ha sempre molto imparato, pur nelle diversità delle prospettive esegetiche.

Mino Ianne[1]

Platone e la metafisica di Filolao in *Filebo* 16c5-10

Il celebre passo *Filebo* 16c5-10 presenta aspetti problematici che meritano di essere approfonditi anche sotto il profilo dei complessi aspetti riguardanti i rapporti tra Platone e i Pitagorici, l'allusione dei quali, nel luogo qui preso in esame, appare, per generale consenso, acquisita agli studi. Il passo dice così:

Una dottrina di antica ascendenza

«A me sembra chiaro che da una sede degli Dei un qualche Prometeo ha gettato agli uomini un dono divino, insieme con un fuoco luminosissimo. E gli antichi, che erano migliori di noi e che vivevano più vicini agli dèi, ci hanno tramandato questa lezione: che le realtà che diciamo esistere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in sé connaturato limite e illimitato»[2] (Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς σύμφυτον ἐχόντων).

Che i παλαιοί, ai quali Platone fa riferimento, siano i Pitagorici del V sec. appare chiaro grazie ai resoconti di Aristotele il quale, peraltro, distingue ciò che è propriamente pitagorico da ciò che, invece, è creazione originale di Platone[3]. Aristotele tende a evidenziare

[1] Dipartimento Ionico (Taranto) Uniba; minoianne@virgilio.it.

[2] Trad. it. (con lievi modifiche) di M. Migliori, *Platone. Filebo*, Bompiani, Milano 2022².

[3] Secondo la rappresentazione di Aristotele «Plato's ***Prinzipienlehre*** acquires its historical meaning only against the background of the Pythagorean teaching», L. Zhmud, ***Pythagorean Number Doctrine in the Academy***, in G. Cornelli - R. McKirahan - C. Macris (eds.), «On Pythagoreanism», De Gruyter, Berlin/Boston 2013, pp. 323-344, qui p. 334. Proprio il ***Filebo*** mostra l'affidabilità dei resoconti aristotelici sui Pitagorici, osservati con maggiore distacco critico rispetto ai platonici, i quali vedono nei Principi ultimativi di cui parla il Dialogo una continuità con il pitagorismo, mentre Aristotele, lungi dal pitagorizzare il platonismo, distingue tra ciò che è di Platone e ciò che c'era prima di lui, cfr. W. Burkert, ***Lore and Science in Ancient Pythagoreanism***, trad. by E.L. Minar, Jr., Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972, pp. 91-92.

la continuità della filosofia di Platone sui Principi primi con quella degli Italici[4]; infatti, lo Stagirita, dopo aver detto che, secondo i Pitagorici, limitato e illimitato non sono attributi di realtà sensibili, ma che illimitato e Uno sono essenza delle cose che si predicano[5], aggiunge che dopo queste filosofie (μετὰ τὰς φιλοσοφίας) intervenne lo studio svolto da Platone (ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία), associandolo dunque strettamente ai Pitagorici, tanto da precisare che Platone segue queste filosofie sotto molti aspetti (τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα), anche se con peculiarità sue proprie che lo distinguono dagli Italici[6].

In *Metaph.* I 986a 16-22 Aristotele afferma che i Pitagorici

«sembrano ritenere che il numero sia principio sia come materia per gli enti, sia come affezioni e stati abituali, e che elementi del numero siano il pari e il dispari (τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν), e di questi l'uno limitato e l'altro illimitato (τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον), e che l'Uno <sia costituito> da entrambi questi <elementi> (poiché è sia pari che dispari), e che il numero <derivi> dall'Uno, e che l'intero universo, come abbiamo detto, sia <costituito di> numeri»[7].

In *Metaph.* I 987a 14-19 si sottolinea che, diversamente dal monismo dei loro predecessori,

«i Pitagorici hanno detto che i principi <sono> due nello stesso modo, ma hanno aggiunto quanto segue, il che è anche peculiare a loro, cioè hanno pensato che il limitato e l'illimitato (τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον) non fossero <attributi di> alcune nature diverse, come fuoco o terra o qualcosa di diverso di questo tipo, ma che l'illimitato stesso e l'Uno stesso sono essenza delle cose di cui si predicano (ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται), e che perciò anche il numero è l'essenza di tutte le cose»[8].

In *Metaph.* I 990a 5-9 lo Stagirita rileva che

«le cause e i princìpi (τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς) che essi indicano, come dicevamo, sono sufficienti per risalire anche ai più universali fra gli enti, e sono anche più adatti <a questi> che ai discorsi sulla natura. Tuttavia, come mai vi sarà movimento, essendovi come sostrato soltanto limite e illimitato (πέρατος καὶ ἀπείρου), e dispari e pari, non lo dicono per nulla».

[4] Arist., ***Metaph***. I 987b10-15; C. Steel, ***Plato as seen by Aristotle***, in Id. (ed.), *Aristotle's* Methaphysics *Alpha*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 167-200, qui p. 181.

[5] ***Metaph***. I 987a15-20; M. Schofield, ***Pythagoreanism: emerging from the Presocratic fog (Metaphysics A5)***, in C. Steel (ed.), *Aristotle's* Methaphysics *Alpha,* cit., pp. 141-166, mette in relazione questo passo con il fr. B6 di Filolao, p. 164; cfr. anche ***Metaph***. III 1001a10-13.

[6] *Metaph*. I 987a29-33; sugli elementi di discontinuità tra le due tradizioni, G. Cornelli, *Una metafisica pitagorica nel Filebo?*, in «Méthexis» XXIII(2010), pp. 35-52, qui p.48.

[7] Le traduzioni della ***Metafisica***, qui e di seguito, sono di E. Berti, ***Aristotele, Metafisica***, Laterza, Roma-Bari 2017.

[8] Aristotele non cita Filolao ma i "cosiddetti pitagorici" in generale forse perché trattava nel suo insieme il materiale pitagorico a cui aveva accesso e, di conseguenza «he could feel entitled to make up an ***amalgam*** of Philolaus and those earlier sources […]. This is the reason why he does not refer to Philolaus but to "so-called Pythagoreans" the status of number is, indeed, mor elevated than in the surviving fragments of Philolaus», O. Primavesi, ***Second thoughts on Some Presocratics***, in C. Steel (ed.), *Aristotle's* Methaphysics *Alpha*, cit., pp. 225-263, qui pp. 255-256.

In *Phys*. 203a Aristotele, dopo aver rilevato la concordanza tra Platone e i Pitagorici nel porre l'infinito per sé, vale a dire una sostanza e non un accidente (οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ'αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός), mette in evidenza i punti di diversità tra loro: «La differenza sta nel fatto che i Pitagorici annoverano l'infinito fra le realtà sensibili (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς) (perché, per loro, il numero non è una realtà separata <dai sensibili>) e lo pongono oltre il cielo, invece per Platone nessun corpo può essere fuori dal cielo, e neanche le Idee possono esserlo, per il fatto che non si trovano in alcun luogo; in tal modo l'infinito è tanto fra di esse quanto nei sensibili (τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι)»[9].

Questi luoghi aristotelici chiariscono che i παλαιοί citati da Platone sono i Pitagorici e «in questo senso si rivela del tutto esatta la testimonianza dello Stagirita il quale osserva che Platone pensa che l'infinito (cioè, appunto, l'*apeiron*) sia presente tanto nelle cose sensibili quanto nelle Idee»[10].

Che la dottrina del *peras-apeiron* risalga al pitagorismo è confermato anche da altre fonti: Aezio (I, 3, 8) fa risalire allo stesso Pitagora la prima formulazione della Monade e della Diade indefinita come principi (τὴν μονὰδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς); Teofrasto (*Metaph.* 11a 27) accomuna Platone e i Pitagorici (Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι)[11] i quali

[9] Trad. di R. Radice, *Aristotele. Fisica*, Appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2014; Radice fa notare che l'attribuzione di due infiniti appare come una forzatura del pensiero platonico, caratterizzato «da una concezione polare (e quindi non sostanziale e non indipendente) dell'Uno e della Diade», ***idem***, p. 802 n. 55; l'Uno e la Diade sono «una sorta di sintesi che si manifesta come unità-nella-molteplicità, che è una de-finizione e una de-terminazione dell'indefinito e indeterminato», G. Reale, ***Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"***, Vita e pensiero, Milano 1991, p. 225. «La difficoltà rilevata da Aristotele nella posizione dei Pitagorici consiste nell'ammettere che le cose siano gli stessi numeri che si trovano nell'universo, difficoltà che invece Platone avrebbe risolto distinguendo i numeri intelligibili, o ideali, che sarebbero le cause delle cose, e i numeri sensibili, che sarebbero le cose stesse», E. Berti, ***Aristotele, Metafisica***, cit. p. 62 n. 144 (con riferimento a ***Metaph***. I 990A 21-32).

[10] Radice, ***Aristotele. Fisica***, cit., p. 1117; cfr. anche R. Mondolfo, ***L'infinito nel pensiero dell'antichità classica***, la Nuova Italia, Firenze 1956, pp. 211 ss. (nuova ed. Bompiani, Milano 2012); del resto, come fa notare E. Berti, ***La filosofia del «primo» Aristotele***, Vita e Pensiero, Milano 1997 (1. ed. 1962), p. 219, il perduto Περὶ τἀγαθοῦ di Aristotele era noto a Simplicio, per tramite di Alessandro di Afrodisia, come una esposizione delle dottrine del ***Filebo***. La ricostruzione di Aristotele, che vede una prossimità, relativamente ai principi ultimi, tra Platone e i Pitagorici, trova conferma proprio nella menzione platonica dei παλαιοί: «on serait prêt à écarter cette affirmation comme peu fiable s'il n'y avait ce passage important du *Philèbe* où Socrate dit que *les Anciens* […] auraient transmis le savoir selon lequel tout ce qui est dit être est constitué de l'Un et du Multiple et comporte en soi, par nature, de la Limite et de l'Illimité», Th.A. Szlezák, *Le témoignage d'Aristote*, in J.-L. Périllié (dir.), «Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique – Science – Politique», Éditions Ousia, Bruxelles 2008, pp. 93-115, qui p. 100; secondo Szlezák l'«*eidos du Grand et du Petit*, qui fait comprendre, chez Platon, le monde du mouvement et de l'instabilité à partir de leur principe matériel» (p. 107). È interessante, al riguardo, un passo in cui Aristotele ricorda che i sostenitori delle Idee pervennero all'opinione intorno alle Forme in seguito alla teoria eraclitea del perenne fluire delle cose sensibili (πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων), «per cui, se ci deve essere una scienza e una comprensione di qualcosa, devono esistere alcune altre nature permanenti al di là di quelle sensibili, poiché di cose soggette al fluire non ci può essere scienza» (ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας·οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην), *Metaph*. M 1078b15-19; i principi metafisici di Grande e Piccolo e la loro ascendenza dalle nozioni pitagoriche di limite-illimite, appaiono a Platone una risposta a questa esigenza epistemica.

[11] Più in generale la tradizione filosofica ha creduto di rintracciare in vari dialoghi platonici la pre-

ultimi istituiscono una antitesi tra la Diade indefinita e l'Uno (ἀντίθεσιν τινα ποιοῦσιν τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός) e sostengono che nella prima risiede l'illimitato (ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον)[12].

Ma, essendo la Scuola pitagorica[13] alquanto eterogenea, a chi, precisamente, Platone sembra fare riferimento in *Phil.* 16c? È facile pensare a Filolao, di cui Platone fu lettore come, indirettamente, è confermato dalla controversa vicenda dell'acquisto del libro del Crotoniate[14]; i frammenti di Filolao dicono con chiarezza che fu lui il primo a discutere a fondo la dialettica *peras-apeiron*[15] ed è nell'aitiologia filolaica[16] che Platone mostra di trovare appoggio rispetto alla rappresentazione della sua visione della totalità della realtà.

Pare che il libro di Filolao, Περὶ Φύσεως, iniziasse così:

«La natura del cosmo risulta dall'accordo <di elementi> illimitati e limitanti; così il cosmo nel suo insieme, come tutto quanto è in esso»[17];

un altro frammento, proveniente da Stobeo, dice

«Necessariamente le cose sono o tutte limitanti, o tutte illimitate, o insieme limitanti e illimitate. Ma soltanto illimitate <o soltanto limitanti> non possono essere. Poiché, dunque, manifestamente esse non constano né di solo limitante, né di solo illimitato, è evidente che il mondo, e ciò che è in esso, risulta dall'accordo di elementi limitanti e illimitati»[18].

senza di dottrine «généralement considérée comme fortement teintée de pythagorisme», tanto da creare un «paradigme platonico-pythagoricien», J.-L. Périllié, *Le silence de Platon*, in Id. (dir.), «Platon et les Pythagoriciens», cit., pp. 7-39, qui p. 9

12 Testi e trad. di Teofrasto e Aezio in M. Giangiulio (ed.), ***Pitagora. Le opere e le testimonianze***, II voll., Mondadori, Milano 2000, vol. I, pp. 96-97.

13 Uso la parola "Scuola" solo per comodità, essendo problematico definire cosa fosse, effettivamente, la Fratellanza pitagorica, cfr. L. Zhmud, ***Pythagoras and the Early Pythagoreans***, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 141-148.

14 Ampia documentazione delle fonti e bibliografia in M. Ianne, *Archita, Taranto e la scrittura della filosofia tra platonismo e pitagorismo*, in *Atene e Roma*, 9(2024), pp. 71-102. Il libro, divenuto patrimonio dell'Accademia, potrebbe poi essere passato nella disponibilità di Aristotele, B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 119-120; cfr. anche Id., *La testimonianza aristotelica su principi pitagorici in Metaphysica Alpha. Un resoconto distorto?*, in R.L. Cardullo (ed.), *Il libro Alpha della* Metafisica *di Aristotele tra storiografia e teoria*, Cuecm, Catania 2009, pp. 21-36. Mondolfo, *L'infinito*, cit., p. 214, mette in relazione *Phil.* 16c con l'influenza esercitata da Archita e dai Tarantini.

15 Frr. DK44 A9, A10, B1, B2, B3, B4, B5, B6, B7; la critica è generalmente convinta dell'autenticità di questi frammenti, Burkert, ***Lore and Science***, cit., pp. 223 ss.; discussione e dimostrazione in C. A. Huffman, ***Philolaus of Croton***, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 93-167.

16 Sulla valenza di ἀρχή nel senso di αἰτία in Filolao, Huffman, ***Philolaus of Croton***, cit., p. 80.

17 'ἁ φύσις δ'ἐν τῶι κόσμωι ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος <ὁ> κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι πάντα, Diog. Laert. VIII 85=44B1DK; testo e trad. dal Diels-Kranz in G. Reale (ed.), *I Presocratici*, Bompiani, Milano, 2006.

18 ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντα τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον <ἢ περαίνοντα μόνον> οὔ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τᾶιρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι συναρμόχθη, 44B2DK.

È notevole il fatto che l'astrazione dei concetti τὸ πεπερασμένον - τὸ ἄπειρον, in Aristotele, non trova corrispondenza nella grammatica delle parole di Filolao: mentre lo Stagirita usa appunto il participio perfetto singolare τὸ πεπερασμένον, il Pitagorico ricorre al participio plurale neutro περαίνοντα e all'aggettivo plurale neutro ἄπειρος per significare, presocraticamente, le "cose" limitanti e le "cose" illimitate, componenti di ciò che costituisce il cosmo nel suo insieme, «de la même façon qu'Empédocle le pense comme une combinaison de terre, d'air, de feu et d'eau»[19] e da ciò assume evidenza che «Plato is taking a Pythagorean distinction and applying it to problems in his philosophy»[20].

Il punto di vista che sostiene Filolao è che pur se la totalità di tutte le cose è composta di elementi illimitati e di limitanti, esse non possono essere o solo illimitate o solo limitanti, per cui necessariamente (ἀνάγκα) devono risultare dall'insieme armonizzato (συναρμόχθη) di limite e illimite[21]. Dice infatti che ciò appare chiaramente (φαίνεται) osservando le cose come sono (ἐόντα), cioè la realtà empirica della φύσις, composta, dunque, da cose illimitate, come l'aria che ci circonda, da cose che limitano, come la forma di ciascuna cosa, e dal composto di cose limitate e illimitate[22].

Questa posizione epistemica può essere letta in chiave polemica contro il monismo dei principi di Anassimandro, Anassimene, Anassagora[23]; Anassimandro è convinto che «*principio degli esseri è l'infinito*»[24], Anassimene ritiene «*che sia l'aria il solo principio, movente e infinito di tutte le cose*»[25], Anassagora pensa alla mescolanza originaria di tutte le cose e «*infinite tanto in quantità che in piccolezza* […]. *Aria ed etere, infatti, avvolgevano tutto, essendo entrambi infiniti*»[26]. Ap-

[19] C.A. Huffman, *Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs* (trad. di F. Teisserenc), in M. Dixaut (ed.), *La fêlure du plaisir. Études sur le* Philèbe *de Platon II. Contextes*, Vrin, Paris, 1999, pp. 11-31, qui p.14; in tal senso anche O. Primavesi, *Second thoughts on some Presocratics. Metaphysics A 8,989a18-990a32*, in C. Steel (ed.), *Aristotle's* Metaphysics *alpha*, cit., pp. 225-263, qui p. 254; cfr. *Phys.* III.5, 204b.

[20] Huffman, ***Philolaus of Croton***, cit., p. 106.

[21] Cfr. Huffman, *Philolaus of Croton*, cit., p. 104; Id., *Limite et illimité*, cit., pp. 22s.; G. Cornelli, *Una metafisica pitagorica nel Filebo?*, cit., p. 46. Come precisa B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, cit., p. 124, περαίνοντα e ἄπειρα possono essere identificati con principio formale e principio materiale, anche se il frammento non dice che tutte le cose derivano dall'accordo fra essi, ma solo che alcune cose sono illimitate, altre limitate, altre ancora sia limitate sia illimitate, «i cosiddetti principi, in altre parole, sono *cose* esistenti, come i principiati».

[22] Cfr. Huffman, ***Philolaus of Croton***, cit., p. 105; questa interpretazione trova supporto in Arist., ***Metaph***. I 989b34, dove dice che i Pitagorici «***trattano tutte le cose che riguardano la natura***» (πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα).

[23] Aristotele osserva che i Pitagorici fanno uso dei principi e degli elementi (ἀρχαῖς καὶ ταῖς στοιχείοις) in modo più strano (ἐκτοπωτέροις) rispetto ai fisiologi, in quanto non li ricavano dalle cose sensibili ma dagli enti matematici, *Metaph*. I 989b30-34. Dal punto di vista di Aristotele i Pitagorici si trovano a metà strada tra i fisiologi e gli eleati, la cui indagine non appartiene più alla *physis*, mentre loro, e così anche Platone, si occupano della *physis* per poi risalire ai Principi intelligibili, così W. Leszl, *Aristoteles on the Unity of Presocratic Philosophy. A Contribution to the Reconstruction of the Early Retrospective View of Presocratic Philosophy*, in M.M. Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 355-380, qui pp. 373-374.

[24] ἀρχὴν...ὄντων τὸ ἄπειρον, fr. 12B1DK; cfr. anche il fr. A13, proveniente da Cicerone: «***is enim*** [Anaximander] ***infinitatem naturae dixit esse, e qua omnia gignerentur***».

[25] μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων δοκάζει, fr. 13B3DK.

[26] ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα [...]. πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεχεῖν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα,

pare plausibile supporre che, quando Filolao afferma che le cose «*soltanto illimitate*» non possono essere, si stia contrapponendo proprio a loro e, da questo punto di vista, è altrettanto plausibile che la congettura degli editori <ἢ περαίνοντα μόνον>, subito dopo ἄπειρα δὲ μόνον, nel fr. B2, possa essere ingiustificata[27]. Quella del Crotoniate pare, di contro, una prossimità alla dottrina di Parmenide, quando questi dice che solo il limite ultimo, definito in tutte le sue parti, una massa delimitata di una sfera ben rotonda[28], rende possibile il processo della conoscenza, grazie alla potente Necessità, che mantiene l'unità dell'essere nei legami del limite[29]; Filolao pare accogliere anche la dottrina di Zenone che, secondo Simplicio, così si esprimeva: «Se i molti sono è necessario che siano piccoli e grandi: da un lato piccoli fino a non avere grandezza, dall'altro grandi tanto da essere infiniti»[30]. Sembra, così, che, quando Filolao afferma che i τὰ ἐόντα risultano «dall'accordo di elementi limitanti e illimitati», stia manifestando adesione al paradigma eleatico e, dunque, per entrambi, gli elementi illimitati e quelli limitanti fanno parte della realtà delle cose[31].

Filolao e l'impianto metafisico di Platone

Platone mostra interesse per questa distinzione filolaica, che evidentemente giudica utile per il suo impianto metafisico: «Dividiamo tutte le realtà ora incluse nel tutto, in due o, piuttosto, se vuoi, in tre» (Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ)[32] e aggiunge poi, richiamandosi esplicitamente alla rivelazione divina in 16c relativa a illimitato e limite, «Poniamo questi due generi e, come terzo, l'unità risultante dalla loro mescolanza» (Τούτο δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι συμμισγόμενον), precisando che «occorre aggiungere un quarto genere» (Τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται); «Quale» (Λέγε τίνος), chiede Protarco, e Socrate risponde: «Considera la causa della mescolanza di questi due generi fra di loro, e aggiungila come quarto genere ulteriore a questi tre» (Τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνος τέταρτον τοῦτο)[33]. L'in sé della realtà, in sostanza, per sua natura, è descritta nei

fr. 59B1DK; nel fr. B2 è ribadito: «*Aria ed etere, infatti, si separano dalla massa circostante, e quanto sta intorno è di quantità infinita*» (ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος).

[27] Secondo Huffman, ***Limite et illimité***, cit., p. 15, non ha una giustificazione testuale.

[28] ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, 28B8 43-44 DK. Anche Melisso ricorre alla nozione di ἄπειρον, ma nel senso di infinito in grandezza (μέγεθος) non in estensione (οὐ τὸ διάστατον), frr. 30B3 e 10DK; cfr. anche il lungo fr. 21A28DK di Senofane e Arist., *Metaph.* I 986b16-24.

[29] κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, 28B8 30-31, su cui R.B. Onians, ***Le origini del pensiero europeo***, a cura di L. Perilli e trad. it. di P. Zaninoni, Adelphi, Milano 1998, p. 406

[30] εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι, fr. 29B1DK=VII. 2 Palpacelli, trad. di L. Palpacelli, ***Zenone di Elea. Frammenti e testimonianze***, Morcelliana-Scholé, Brescia 2022, p. 256.

[31] Secondo C.H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hacket Publishing Company, Inadianapolis/Cambridge 2001, p. 34, queste argomentazioni risentono chiaramente dello stile deduttivo eleatico (o A, B o C; ma non A e non B, quindi C).

[32] *Phil.* 23c4-5.

[33] *Phil.* 23cd.

termini del limite e dell'illimitato (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων, 16c10), come unità di un molteplice che determina l'indeterminato, nel senso, però, che «una realtà non è un misto di uno e di molti, ma è sia uno sia molti, è la loro identità»[34].

Dal punto di vista di Filolao l'esistenza di limite-illimite e la mescolanza tra essi, alla maniera di Parmenide, sembra essere dettata da necessità (ἀνάγκα, fr. 44B2), condizione per poter accedere a una spiegazione razionale del reale e, infatti, al Crotoniate è attribuita l'affermazione che «*tutto avvenga per necessità e armonia*»[35], laddove, appunto, anche l'armonia è fattore essenziale da chiamare in causa per la spiegazione delle cose del mondo[36], in quanto essa conferisce ordine, misura, bellezza alla mescolanza πέρας - ἄπειρον, per loro natura diversi. Infatti nella seconda parte del fr. B6 la grandezza armonica (ἁρμονίας μέγεθος) è spiegata in termini di intervalli musicali numericamente definiti e limitanti; ed è proprio questo frammento, nella sua prima parte, che chiarisce il senso dell'epistemologia di Filolao, in quanto limite-illimite servono per spiegare conoscitivamente il rapporto «φύσιος καὶ ἁρμονίας» in termini di ordine numerico, poiché «*tutte le cose che si conoscono hanno numero; senza il numero non sarebbe possibile né pensare né conoscere nulla*»[37], così che il πέρας è l'adattamento secondo il numero, che Filolao chiama *harmonia*[38].

Il Crotoniate premette (fr. B6) che l'autentica comprensione della eterna (ἀίδιος) sostanza delle cose e la natura stessa (αὐτὰ ἁ φύσις) richiedono una conoscenza divina, non umana (θείαν γα καὶ οὐχ ἀνθρωπίνην)[39], quindi richiama i fondamenti ontologici del reale, τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων, in quanto «*sarebbe impossibile che alcuna delle cose esistenti diventasse da noi conosciuta, se non avesse a fondamento la sostanza delle cose che formano il cosmo*» (ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἢ ὅτι οὐχ οἷον τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἁμῶν γα γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος); nello stesso frammento aggiunge poi: «*poiché i principi erano essenzialmente non simili fa loro né omogenei, sarebbe stato impossibile creare con essi un cosmo, se non fosse intervenuta armonia*» (ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία), poiché le cose «*dissimili e le eterogenee o di serie diversa hanno bisogno di essere collegate da un tal genere di armonia, per la quale*

[34] M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 98 (corsivo dell'autore).

[35] πάντα ἀνάγκει καὶ ἁρμονίαι γίγνεσται, Diog. Laert. VIII, 85=44A1DK.

[36] «Parménide n'admettait comme réel que ce qui est limité, Zénon utilisait la nouvelle opposition radicale entre la limite et l'illimité pour engendrer ses paradoxes, mais c'est Philolaos qui a montré que, autant que ce qui est illimité, ce qui limite est un constituant fondamental du monde» (Huffman, ***Limite et illimité***, cit., p. 29).

[37] καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου, fr. 44B4DK; qualcosa di molto simile dice anche Platone in ***Soph***. 238b6-8. Sulle «matematiche filosofiche» dei pitagorici e la loro influenza su Platone, E. Cattanei, ***Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma***, in M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, vol. V (Libro VI-VII), Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 473-539, qui pp.480-485.

[38] Huffman, ***Philolaus of Croton***, cit., p. 48.

[39] Interessante il precedente in Alcmeone: «***delle cose invisibili, delle mortali, gli dèi hanno visione immediata; <a noi> uomini <spetta> il congetturare***» (περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι), Diog. Laert. VIII, 83=24B1DK; secondo Eraclide Pontico anche Pitagora sosteneva che nessuno è sapiente se non la divinità (μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν), fr.87 Wehrli.

possono restare unite in cosmo» (τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοταγῆ ἀνάγκα τᾶι τοιαύται ἁρμονίαι συγκεκλεῖσθαι, οἵαι μέλλοντι ἐν κόσμωι κατέχεσθαι).

Limite e illimite, in quanto realtà diverse ed eterogenee, da sole, separatamente, non consentono di spiegare la realtà delle cose, occorre che intervenga un ulteriore principio, una non meglio precisata ἁρμονία, che consenta di combinarli tra loro secondo rapporti numerici, creando un accordo, un legame ben ordinato, che dia forma, delimitazione, all'illimitato e aprire, così, la via alla conoscenza del reale, perché «*in nessun modo potrebbe esserci oggetto conoscibile se tutte le cose fossero illimitate*»[40]. Non potrebbe, cioè, esercitarsi la razionalità dell'essere umano che, per sua natura, può conoscere solo ciò che è limitato e definito, essendo l'infinita totalità di tutte le cose accessibile soltanto alla sapienza divina (fr. B6). Un esempio chiaro di un elemento cosmico armonicamente delimitato è ἑστία, il fuoco cosmico al centro dell'universo[41], «simbolo dell'illimitabile, il suo porsi cosmologicamente al centro della sfera […] lo delimita però chiaramente»[42].

Così, da questa rapida carrellata dei frammenti filolaici, appare plausibile pensare che la lezione tramandata dagli antichi, richiamata da Platone in 16c7, sia proprio quella trasmessa da Filolao, per: 1) la comune ammissione che Limite-Illimite sono i principi base, 2) il numero come fondamento di ogni indagine (*Phil.* 16d-fr.B4), 3) il ricorso all'armonia musicale come esempio dei caratteri di Limite-Illimite (*Phil.* 17b-fr.B6). Il nome di Filolao è taciuto forse perché egli è considerato il tramite di una sapienza più antica proveniente dalla Fratellanza pitagorica (si pensi a Ippaso di Metaponto), e questo potrebbe essere il senso del rinvio ai παλαιοί, nonostante la vicinanza cronologica di Platone con Filolao. La mancata citazione del Crotoniate può essere ulteriormente spiegata con l'intento platonico di rimodellarne lo schema originario dell'impianto metafisico[43], come propone Migliori: proprio perché Platone utilizza una forma linguistica del tutto prossima a quella pitagorica «per alludere, e nel contempo nascondere la sua teoria dei Principi, una ulteriore presenza di rappresentanti della *filosofia italica* avrebbe reso il gioco ingestibile, perché sarebbe stato facile pensare ad una presentazione di quella filosofia, e magari anche ad una adesione dell'Autore a tale dottrina»[44].

Così Filolao appare, per Platone, un rilevante sostegno per il metodo dialettico esposto nel *Filebo*, che aiuta a comprendere come non solo piacere e intelligenza possono essere sia uno sia molti, ma anche «how the first of the is naturally subordinated to the second, and why

[40] ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων, fr. 44B3DK.

[41] «*Il primo armonicamente composto, l'uno, nel mezzo della sfera si chiama focolare*» (τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῶι μέσωι τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται), fr. 44B7DK.

[42] G. Cornelli, *Una metafisica pitagorica nel Filebo?*, cit., p. 46.

[43] Cfr. A. Losev, *The Pythagorean method in the* Philebus, in «E-Journal for Philosophy and Culture» 30(2023), pp. 207-228, qui p. 210; Ph. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 227.

[44] M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., vol. 1: *Dialettica, metafisica e cosmologia*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 489.

knowledge should take the lead in any attempt to organize human life into a cosmos»[45], per cui l'insegnamento tramandato dagli antichi, in 16c, appare, ancora una volta, riferibile a Filolao[46].

Prometeo del mito o maschera filosofica?

Resta, invece, da capire a chi alluda Platone quando parla di un «*certo Prometeo*» vicino agli dèi, che «*ha gettato agli uomini un dono divino, insieme con un fuoco luminosissimo*»; la maggior parte degli studiosi non ha dubbi nell'identificarlo con Pitagora[47], tenuto conto che le fonti antiche abbondano di riferimenti al suo *status* semidivino[48] e, dunque, appare possibile che - sulla base di una antica tradizione - Platone abbia potuto fare una allusione al sapiente di Samo con la formula del «dono degli dèi»[49]. Tuttavia nell'unico luogo in cui egli cita Pitagora (*Resp*. 600ab) parla di lui non come di un essere semidivino, ma solo come di un grande educatore, fondatore di uno stile di vita (τρόπος τοῦ βίου); e quando cita genericamente i Pitagorici (*Resp.* 530d, 531bc) li annovera tra gli esperti di scienza armonica a astronomica, così che è difficile il loro accostamento mitologico con il τινος Προμηθέως[50].

[45] B. Bossi, *Philolaus and Plato on method, measure and pleasure*, in G. Cornelli-R. McKirahan-C. Macris (Eds.), «On Pythagoreanism», cit., pp. 271-306, qui p. 273; *contra* C.A. Huffman, *The Philolaic Method: The Pythagoreanism behind the Philebus*, in A. Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI. Before Plato*, Suny Press, Albany 2001, pp. 67-86, per il quale il pensiero di Filolao non ha un peso rilevante nella costruzione della metafisica platonica, p. 85; così anche Huffman, *Philolaus of Croton*, cit., p. 91.

[46] Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 86, ricorda che già in antico Siriano, Proclo e Damascio attribuivano a Filolao la dottrina Limite-Illimite, cui vanno aggiunti anche Asclepio, Filopono, Boezio, cfr. Huffman, *Philolaus of Croton*, cit., pp. 272, 353, 364 s.; Horky, *Plato and Pythagoreanism*, cit., p. 224, suggerisce, sulla base di Arist., *Metaph*. I 987b10-14, che il riferimento al numero, legato a varie figure mitologiche nelle opere platoniche, potrebbe essere un codice per i riferimenti ai pitagorici.

[47] Tra i tanti, A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1990 (1. ed. 1927), p. 639; R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, p. 21; J.C.B. Gosling, *Plato. Philebus*, Oxford University Press, Oxford 1975, p. 83; Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 64; P. Friedlaender, *Platone*, trad. it. di A. Le Moli, Bompiani, Milano, 2004 (1. ed. 1964-1975), p. 1057; G. Casertano, *Filosofare dialektikos in Platone: il* Filebo *(l'eterna malattia del discorso)*, in «Elenchos» 10(1989), pp. 61-102, qui p. 92; Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, cit., p. 14 e p. 55 n. 37; C.J. Thomas, *Plato's Prometheanism*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 31(2006), pp. 203-232, qui p. 209 n. 15 e 220 n. 39; Cornelli, *Una metafisica pitagorica nel Filebo?*, cit., p. 40; Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., p. 416.

[48] Eliano (*Storia varia* II, 26) riferisce che, secondo Aristotele, Pitagora fu chiamato dai Crotoniati Apollo Iperboreo e che fu visto contemporaneamente in più luoghi; anche secondo Giamblico (VP 29) i Crotoniati annoveravano Pitagora tra gli esseri divini; Aristotele (fr. 192 Rose=14A7DK=Iamb., VP 31) sostiene che i Pitagorici dicevano che gli esseri viventi dotati di ragione sono: dio, l'uomo, e il terzo ha la natura di Pitagora; Eliano (IV, 17) dice che aveva una coscia d'oro e che, mentre attraversava il fiume Cosa, fu apostrofato «Salve, Pitagora»; secondo Aristosseno Pitagora derivò le sue dottrine morali dalla sacerdotessa delfica Temistoclea (fr. 15 Wehrli=Diog. Laert. VIII, 8=14A3DK); per queste fonti, M. Giangiulio (ed.), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, 2 voll., Mondadori, Milano 2000.

[49] «We must suppose, then, that this way of thinking was already established in Plato's day», Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 91.

[50] C.A. Huffman, *The Philolaic Method: The Pythagoreanism behind the Philebus*, in A. Preus (ed.), in *Essays in Ancient Greek Philosophy VI: Before Plato*, State University of New York Press, Albany N.Y. 2001, p. 71.

Il mito di Prometeo piace a Platone (ἤρεσεν οὖν μοι καὶ ἐν τῷ μύθῳ ὁ Προμηθεὺς, *Prot.* 361d3), in quanto prototipo delle δυνάμεις naturali che dalle τέχναι conduce all'ἀρετή[51]; in *Pol.* 274c si evoca una antica narrazione (τὰ πάλαι λεχθέντα) relativa ai doni offerti dagli dèi agli esseri umani, cioè insegnamento, educazione, insieme con il fuoco grazie a Prometeo e alle arti grazie a Efesto (παρὰ θεῶν δῶρα ἡμῖν δεδώρηται μετ' ἀναγκαίς διδαχῆς καὶ παιδεύσεως, πῦρ μὲν παρὰ Προμηθέος, τέχναι δὲ παρ' Ηφαίστου); in *Prot.* 321d viene precisato che Prometeo ruba la sapienza tecnica ad Efesto e Atena insieme al fuoco (κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί), perché senza il fuoco era impossibile acquisirla o utilizzarla, e ne fa dono all'uomo (καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ); *Gorg.* 501b sembra ricorrere alla paronomàsia Προμηθέος-προμήθεια per alludere alla capacità di prevenire, anticipare, che è propria della τέχνη.

Questa narrazione del mito ha un parallelo con la rappresentazione che ne fa Eschilo quando dice che Prometeo ha donato ai mortali un grande beneficio (μέγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἐδωρήσω βροτοῖς), e grazie a lui hanno la compagnia del fuoco (πῦρ ἐγώ σφιν ὥπασα)[52]; in modo non dissimile Platone scrive: Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις [...] ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί[53]. A sua volta Eschilo aggiunge che Prometeo, con il fuoco, ha donato la sapienza e molte arti (ἀφ' οὗ γε πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας) e anche *Phil.* 16c2-3 parla di una difficile (παγχάλεπον) via: «*tutte le invenzioni mai fatte nell'ambito di una tecnica sono state scoperte per mezzo di questa*» (πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνηυρέθη πώποτε διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε).

Se teniamo conto di questi luoghi appare problematica l'identificazione di Prometeo con Pitagora, respinta da Huffman, per il quale il Prometeo del *Filebo* è semplicemente il Prometeo del mito e non la maschera di qualcuno[54], perché quando Platone dice che il metodo, intorno al quale sta per aprirsi la discussione, è stato un dono divino lanciato da un «*certo Prometeo*» insieme al luminosissimo fuoco, allude al fatto che esso ha tanto valore per le arti quanto il dono del fuoco stesso, simbolo del potere tecnologico dell'umanità; siccome – osserva Huffman – non si può attribuire un metodo filosofico al Prometeo della tradizione mitologica, per questo Platone invita a considerare "un certo" Prometeo, un Prometeo riveduto e corretto che, con il fuoco, trasmette un metodo filosofico.

Peraltro l'appello non dissimilato, in 16c e negli altri luoghi del *Filebo*, alla tradizione pitagorica assume «una valenza ontologica» e non si tratta, perciò, di solo metodo, anche se «nel momento stesso in cui utilizza la terminologia pitagorica, Platone vuole porre dei "distinguo" rispetto ai principi pitagorici. In primo luogo, pur sottolineando la necessità e il primato delle strutture numeriche sia sul piano conoscitivo, sia su quello ontologico, Platone evidenzia che il gioco del Principi non si esprime solo nei numeri, ma in tutta la realtà […]. In secondo luogo, questi Principi sono collegati con un Principio Bene che, a differenza di quello pitagorico, è polivalente, si manifesta come principio ontologico e assiologico e […] anche gnoseologico»[55].

51 Friedlaender, *Platone*, cit., pp. 204-205.

52 Eschl., *Prom. vinc.*, vv. 251-254; cfr. Es., *Theog.* vv. 507ss., 562ss., *Op. et Di.* vv. 42-57.

53 *Phil.* 16c5-7.

54 Huffman, *Limite et illimité*, cit., p. 13; Id., *Philolaus of Croton*, cit., p. 106.

55 Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, cit., pp. 519 e 520-521; l'autore, alla n. 177, cita E.E. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, Van Gorcum, Assen-Maastricht 1989, p. 51, per il quale nulla porta a identificare Pitagora con Prometeo (questo autore non intravede rapporti, nel *Filebo*, tra pensiero platonico e dottrina pitagorica).

Questa interpretazione si discosta dal "principio Logico" di Natorp (che non fa accenno ai motivi pitagorizzanti), per il quale l'ὁδὸς in *Phil.* 16b4[56] non è altro che la «legge originaria dell'enunciazione […] riguardo all'intero campo dei problemi […] bisognerebbe sempre (innanzitutto) *porre* una unità (Idea) e così (sulla base del suo presupposto, dunque) condurre l'indagine»[57]. Ma se si trattasse del metodo della sola enunciazione logica non si giustificherebbe «la scelta della forma mitica» che «può essere spiegata con la vicinanza al cuore della dottrina platonica: infatti il riferimento agli dèi, nei cui confronti Socrate ha già espresso un primo atto reverenziale, serve a sottolineare l'importanza della teoria proposta»[58].

Letto così *Phyl.*16c non solo conferma la posizione di Huffman, ma si avvicina molto all'interpretazione di Gadamer, che vede nell'atteggiamento positivo di Socrate nei confronti dell'uno e dei molti il rivestimento mitico di una questione filosofica rilevante,

«come il fuoco, rapito da Prometeo, anche questo dono è un corredo, che solo l'uomo possiede come propria caratteristica. Qui esso viene designato espressamente come fondamento di *ogni techne* (16c2), alla stessa maniera che il dono del fuoco arrecò all'uomo la *techne*»[59].

Questa antica *techne* filosofica, essendo fondata su scienza dei numeri e scienza armonica, potrebbe alludere al vecchio Ippaso di Metaponto[60] (figura centrale per le indagini musicali di Archita) che, in virtù della leggendaria narrazione che lo vuole punito mortalmente, dopo prometeiche peripezie e sofferenze, per aver divulgato gli insegnamenti segreti pitagorici di geometria[61], potrebbe rappresentare un novello Prometeo. Infatti, oltre che a Eraclito, anche al Metapontino, come riferisce Aristotele, appartiene la teoria del fuoco come principio (τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς, che potrebbe essere il fuoco luminosissimo in 16c7), da cui derivano le cose per rarefazione e condensazione[62] e di Ippaso è pure la dottrina dell'universo limitato e in perenne movimento (πεπερασμένον εἶναι τὸ πᾶν καὶ ἀεικίνητον)[63]. E dunque non mancano gli elementi per considerarlo l'ipotetico personaggio che potrebbe nascondersi dietro la maschera di Prometeo, mentre, al contrario, le fonti non associano mai Pitagora con il fuoco come principio originario dell'ordine cosmico. Tuttavia, pur se suggestiva, l'ipotesi su Ippaso appare debole, mentre più convincente resta la proposta di Huffman che identifica *tout court* il Prometeo di Platone con il Prometeo del mito.

56 Su *hodòs*, Cornelli, *Una metafisica pitagorica nel Filebo?*, cit., p. 36.

57 P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee*, trad. it. di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1999 (1. ed. 1903), p. 381.

58 Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, cit., p. 95. Anche per W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 90, l'affermazione platonica dell'origine divina della dottrina del Limite e dell'Illimitato significa che la sua verità è fuori dubbio, perciò occorre cogliere la verità di questa idea e il suo significato totalizzante; questa rivelazione divina non significa che la verità è già compiuta, ma è invece un compito da realizzare, un "soccorso" del filosofo al dio (βοηθεῖν τῷ θεῷ), *Apol.* 21b. L'attenzione che Platone manifesta per il metodo implica ipotesi ontologiche che raggiungono il cuore della dottrina delle Idee, B. Bossi, *Philolaus and Plato*, cit., p. 286.

59 H.G. Gadamer, *Studi platonici*, 1, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Genova 1998, p. 100.

60 Questa è l'ipotesi che suggerisce Horky, *Plato and Pythagoreanism*, cit., p. 250.

61 Iamb., VP 88, 246,247=fr. 18, 4 DK.

62 Arist., ***Metaph***. I 984A=fr. 18, 7 DK (anche fr. 8 e 9).

63 Diog. Laert. VIII 84=18, 1, DK.

Conclusione

Come il titanico personaggio, in tempi primordiali, ha donato agli esseri umani la tecnica e il sapere, sottraendole agli dèi, spetta ora alla ricerca filosofica proseguire il cammino della conoscenza, disvelando l'essenza ultimativa del reale; «pertanto, in forma mitica, Platone ha segnalato una delle sue più profonde convinzioni […]: c'è un nesso tra divinità e filosofia, come il filosofo è uomo davvero divino, così il metodo filosofico per eccellenza, quello dialettico, è un metodo 'divino'»[64].

È il "dono" di Platone al pensiero filosofico e, infatti, come è stato notato, a differenza della dottrina delle Idee in *Parm.* 130b, la dialettica presentata in *Phil.* 16c non è una conquista di Socrate, ma un dono degli dèi trasmesso dagli antichi[65]; si tratterebbe, in sostanza, di una indiretta autotestimonianza di Platone della sua prossimità con i Pitagorici, a conferma delle informazioni fornite da Aristotele.

[64] Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, cit., p. 95; l'autore, pur accettando l'identificazione di Prometeo con Pitagora, invita a «non caricare questo nome di troppe valenze», data la «brevità dell'accenno e l'assenza di altri riferimenti», p. 97.

[65] Szlezák, *Le témoignage d'Aristote*, cit., p. 100.

André Lanoue[1]

Hermeneutical Appropriations: Plato and Cicero on Odysseus

As eloquently remarked by Mauro Bonazzi in a conference in honour of Harold Tarrant[2], the Canto 26 of Dante's *Divina Commedia* has popularised the image of Ulysses as a somewhat philosophical character, nevertheless as a tireless pursuer of wisdom. The exegetical journey which led to Odysseus' philosophical portrayal was far from straightforward. As a matter of fact, this is an evident departure from the Homeric original. Albeit being a cunning and sagacious man, Odysseus, *a fortiori*, is neither an ascetic, nor a contemplative character. By no stretch of the imagination is he a philosopher. The 5th century B.C., as a matter of fact, represents him more often than not as a ruthless sophist or a mouthpiece for the coldest *raison d'état*[3]. But, as Bonazzi shows, Odysseus' depiction as a philosopher is not Dante's own invention. Eusthatius of Thessalonica already characterised, over a century earlier, Odysseus as a "philosopher"[4].

[1] University of Montréal; a.lanoue@umontreal.ca

[2] I had the opportunity of being Mauro Bonazzi's respondent at the Annual Toronto Workshop in Ancient Philosophy (ATWAP) of 2022 in honour of Harold Tarrant's 75th birthday. I wrote the first version of this paper on that occasion. He aimed to demonstrate that the commonplace that associates Ulysses with an explorer and seeker of wisdom originates with Antiochus. The part of this paper concerning Cicero and Antiochus owes a lot to his research Bonazzi. As it was not yet published at the time of redaction, I could not reference it as I should have liked. An earlier version of his paper was published in Italian: *Antioco di Ascalona su Ulisse e il desiderio umano di conoscenza (a proposito di Cicerone,* Definibus bonorum et malorum*, V 48-50)*, in E. Cattanei – C. Natali (eds.), *Studi sul medioplatonismo e il neoplatonismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2019, pp. 1-13. The revised English version will come out in 2026, in the volume to honour Harold Tarrant's 75th birthday, edited by D. Layne and F. Rand at Prometheus Trust.

[3] For the depiction of Odysseus in tragedies, see S. Montiglio, *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbour, University of Michigan Press, 2011, p. 1-19.

[4] Cf. Eustathius, *Od.* 1.17.10; 1.17.39; 1.22.15; 1.27.10; 1.208.8; 1.319.8; 1.332.31; 1.313.45; 2.3.26; 2.4.6 and *passim*. See Montiglio, p. 124.

Where does this interpretative trend come from? Mauro Bonazzi has interestingly argued that, through Cicero's *De finibus bonorum et malorum*, Antiochus of Ascalon[5] may have been the original inspiration from which Dante drew his own poetic depiction of Ulysses as a seeker of wisdom. But this is not the topic I wish to discuss here. Rather, I wish to discuss the hermeneutical premisses of Antiochus' (or Cicero's) interpretation, and argue that this approach to interpreting poetry is analogous to Plato's. To be sure, this approach is characterised by the subordination of hermeneutical truth to philosophical truth. In this line of thought, I will also take a closer look at the ontological implication of Plato's "interpretation" of Odysseus in the *Hippias minor*.

Cicero's De finibus bonorum et malorum

Cicero evokes Ulysses only in the *Liber quintus*. It may nevertheless be purposeful to briefly pay attention to the *De finibus* as a whole. Cicero's *De finibus bonorum et malorum* provides an outlook of Greek philosophic schools to a Roman audience on the topic of the sovereign good. Epicurianism, Stoicism and ancient Aristotelianism (assimilated to the Platonism of the old Academy) are respectively represented by Torquatus, Cato and Piso. In all likelihood, the positions depicted by Piso belong to Antiochus[6] and are closest to Cicero's own philosophical views. Both Piso and Cicero (also a character of the *De finibus*), as a matter of fact, accuse the Stoics of displaying no original in respect to the earlier Peripatetic and Academic schools, but to simply transpose Academic and Peripatetic insights into unintelligible neologisms. Epicurean philosophy being rapidly dismissed inasmuch as it, firstly, subordinates virtue to pleasure[7] (moreover endorsing a dubious and needlessly complicated definition of pleasure[8]) and secondly opens inadmissible grey zones for pleasurable, yet immoral actions[9], Stoicism represents Piso's principal interlocutor and opponent. His settlement of scores with the Stoics consequently presents a dynamic framework for the exegesis of Piso-Antiochus' own homeric exegesis. Concerning Antiochus' philosophical allegiance, scholarship is divided: is Antiochus a stoicising Platonist[10] or a platoni-

[5] It had already been traced back to Cicero. See A. Ronconi, *Cicerone*, and M. Fubini, *Ulisse*, in *Enciclopedia dantesca* (1970) ; see also R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996, pp. 215-245.

[6] *De finibus*, XXV-75. Piso's position is often attributed to Antiochus. Bonazzi, M., *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015, p. 15-68.

[7] This criticism, since it touches the core of Epicurean ethics, is to be found throughout Cicero's critique. About courage and temperance, see for example *De finibus*, II, 60. Cicero's arguments, sometimes, rely on common sense and rhetorical ability while showing but underwhelming philosophical solidity.

[8] For example, *De finibus*, II, 9-10; 16.

[9] *De finibus*, II, 53-58; 70.

[10] W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, p. 38-56; M. Schofeld, *The Neutralizing Argument: Carneades, Antiochus, Cicero*, p. 240-243; J. Dillon, *The Ideas as Thoughts of God*, *Études platoniciennes,* vol. VIII, 2011, pp. 31-42; P.L. Donini, *Una nuova raccolta di studi su Antioco di Ascalona* «Méthexis», vol. XXV(2012), pp. 151-163; M. Bonazzi, *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015, p. 21-6.

sing Stoic?[11] I personally lean towards the former option, but this is not the topic I wish to discuss here[12]. That Cicero desired to attribute the paternity of Piso's speech to Antiochus, however, is made explicit. Piso affirms indeed that although he has been the disciple of the Peripatetician Staseas of Naples, he has followed Antiochus of Ascalon, whose arguments he deems to be better and stronger[13]. That being said, Piso and Cicero share the same fundamental critic against the Stoics: they have simply transposed Platonic concepts into their far from innovative system and obscured them with a plethora of superfluousy counter-intuitive neologisms[14]. This convergence denotes either that Cicero attributes his arguments to Piso-Antiochus in order to enhance their authority, or that it reflects the genuine influence of Antiochus of Ascalon on Cicero's thought. I lean towards the latter hypothesis.

The interpretation of Ulysses appears in V. 49

«For my part I believe Homer had something of this sort in view in his imaginary account of the songs of the Sirens. Apparently it was not the sweetness of their voices or the novelty and diversity of their songs, but their professions of knowledge that used to attract the passing voyageurs; it was the passion for learning that kept men rooted to the Sirens' rocky shores. This is their invitation to Ulysses (for I have translated this among other passages of Homer) […] Homer was aware that his story would not sound plausible if the magic that held his hero immeshed was merely an idle song! It is knowledge that the Sirens offer, and it was no marvel if a lover of wisdom held this dearer than his home. A passion for miscellaneous omniscience no doubt stamps a man as a mere dilettante; but it must be deemed the mark of a superior mind to be led on by the contemplation of high matters to a passionate love of knowledge[15]».

This interpretation presents obvious flaws. Changing the sirens into philosophic figures keen on imparting their wisdom to avid sailors is, to say the least, quite unwarranted. (And if we conceded that sirens lured through the promise of wisdom, whether this method would optimise their seductive power in the eye of the average sailor is also most questionable). Secondly, Ulysses does not prefer the sirens to his homeland: he clearly chooses the

[11] W. Görler, *Antiochos von Askalon über die "Alten" und über die Stoa. Beobactungen zu Cicero, Academici posteriores I 24-43*, in P. Steimetz (ed.), *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, Steiner, Stuttgart 1990, p. 123-39 and *Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochus aus Askalon* in H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike*, 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel, Schwabe, 1994, pp. 947-967. C. Brittain, A*ntiochus' Epistemology*, pp. 104-130; G. Boys-Stones, *Antiochus' Metaphysics*, pp. 220-236 or D. Blank, V*arro and Antiochus*, pp. 272-279.

[12] Important questions such as whether the interpretation of Homer dates back to Antiochus or Cicero and how accuratetly Piso's views depict Antiochus' are moreover not decisive for the argument I want to cover here.

[13] *De finibus*, V, 75. «sed haec ab Antiocho, familiari nostro, dicuntur multo melius et fortius, quam a Stasea dicebantur». See also V, 13-14, where it is said that Antiochus is most faithful to Aristotle, as he demonstrates that the latter's views coincide with those of the Platonist Polemo.

[14] *De finibus*, III, 2; 10; IV, 2-3; 5; 22; 60; 80.

[15] *De finibus*, V, 18, 49. Trans. E. Rackham.

homeland[16]. Thirdly, if he so desired to follow the sirens, why did he tie himself to a mast? The interesting point here is that the hermeneutical flaws of this interpretation are so blatant that one wonders how any serious reader could ever suggest otherwise. If the meaning withdrawn by Piso is evidently illicit from the perspective of modern hermeneutics – which aim at reconstructing the genuine historical meaning of a given text –, then it is safe to assume that the interpretation of Homer must make sense from another perspective. The only plausible explanation for this unorthodox exegesis lies in its philosophical relevance. Both Bonazzi and Montiglio underline the anti-Stoic undertones of this interpretation, and especially the criticism of the Stoic understanding of knowledge as mere accumulation of data[17]. What I want to show is to what extent Plato may be seen as a precursor to later philosophical projections on Odysseus and of the Ancient philosophical approach to poetry in general.

Achilles and Odysseys in the Hippias minor*: Unity and Multiplicity of the Soul*

Let us commence with a brief summary of the arguments displayed in the *Hippias minor*. The polymath Hippias claims that Achilles is superior to Odysseus. He clearly follows the overwhelming mindset of the 5th century. One obvious question arises: What are the criteria according to which Hippias claims that Achilles is superior to Odysseys? We could have expected an argument underlining the superiority of strength over wisdom, but instead, Hippias characterises Achilles as the ἄριστος ἀνὴρ, Nestor as the σοφώτατος and Odysseys as the πολυτροπώτατος (363 c), thus emphasising the latter's duplicity and etymologically alluding to his multiplicity. Such language should not go unnoticed. The *Phaedo* explains that the object of philosophy is to make the soul μονοειδὴς (*Phaedo* 83 e2) whereas passions make it σωματοειδὴς (*Phaedo* 83 d5). This is coherent with Aristotle's testimony concerning Plato's oral teachings[18]. According to Hippias, though, Achilles symbolises the brave soldier that has only one word and despises those who think one thing and speak another (365 a-b), while his counterpart Odysseys is described as capable of deceit to attain his goals (365 b-366 b). We may notice that Nestor's qualification as σοφώτατος will neither be questioned nor be invoked at any rate, which must mean that what is most relevant to Plato

[16] Plotinus will take Odysseus' return to his homeland to be analogous to the soul's return to the intelligible world. Plotinus, 1.6.8.6-27, especially from 18. This is also an interpretation that gives priority to the philosophical truth and not to the exegetical one.

[17] See Montiglio, pp. 124-147.

[18] See K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, E. Klett, 1963. The Dyad of the Great and Small is the principle of multiplicity and indetermination and the One, the principle of unity and determination. The higher one goes in the intelligible realm, until the assimilation to the One, the more unitary Being becomes. On the contrary, the downfall towards the sensible world is also an augmentation of ontological multiplicity and indetermination. In ethics, the moral soul is not at odds with itself, nor does it harvest an intestine fight between diverging desires. This is why the vocabulary of the *Hippias minor* is of the utmost relevance. It is perhaps worth noting that, if my interpretation is correct, then this is one of many passages that the 'traditional' developmentalist stance will not be capable of explaining. If the very Pythagorean One-multiple dualism is already a core component of Plato's moral philosophy, it is obvious that his metaphysical system was already 'developped' to a large extent.

is the reason that Hippias invokes to justify the superiority of Achilles in comparison to Odysseys. This is confirmed when Socrates' response introduces the notion of knowledge. The one who is most capable of deceiving (δυνατώτατος ὢν ψεύδεσθαι, 367 b) in any given field, Socrates explains, is incidentally the one who is also most capable of saying the truth (δυνώτατος εἶ ἀληθῆ λέγειν, 367 c). Indeed, the wise may choose consciously whether to lie or utter the truth (as the lawmaker in the *Republic*) whilst the ignorant will, on the contrary, do either involuntarily (ἄκων, 367 a2). To be sure, voluntary deceit depends on knowledge, and it is perhaps noteworthy that the first examples provided by Socrates relate to contemplative knowledge[19]: arithmetics, geometry and astronomy (366 c-368 a). In other words, Socrates brings the discussion on a different battleground: the superiority of knowledge over ignorance. Being capable of deceiving is seen as a marker of knowledge whereas inability to deceive reveals ignorance. The discussion takes an unexpected and arguably a shocking turn for the 4th century reader when Socrates claims that it is, in truth, Achilles who is πολύτροπος (370 a2). Why so? Because his impetuous nature leads him to contradict himself, and thus to be multiple (see note 18), as evidenced by the Homer quotations Socrates evokes in *Hippias minor* 369 d-371 e. Achilles first follows Agamemnon to Troy, but after an altercation with Agamemnon, he announces to all his men that he will return to Phthia. Finally, he decides to stay, but not to fight. The Homer reader will also know that he will end up fighting nonetheless. Let us emphasise that Socrates' argument takes an important shift here. In Socrates' first response, he sustained that deceit was based on knowledge, but here it is not Achilles' ignorance of martial strategy nor of anything else that is implied: it is his lack of self-control. The argument no longer revolves around the superiority of wisdom over ignorance, but around the harmony of the different elements of the soul – the *Republic* may yet again come to mind. Regardless of knowledge, intemperance or lack of self-control causes multiplicity whereas temperance combined with knowledge allows unity of thought and action.

Hippias tries to counter Socrates' unusual arguments by reminding that, if Achilles contradicts himself, he only does so *unintentionally* (ἄκων, 370 e6) whilst it is *intentional* (ἑκών, 370 e7) in the case of Odysseys. The most intuitive view purported by Hippias, indeed, sees lesser evil in unintentional wrongdoings. The conversation thus takes a deeper ethical turn. And the tacit moral question that logically follows is explicitly formulated a little bit later: "who are better, those who do wrong intentionally or those who do it unintentionally? (πότεροί ποτε ἀμείνους, οἱ ἑκόντες ἢ οἱ ἄκοντες ἁμαρτάνοντες, 373 c7-8)" Socrates' counter-intuitive position is twofold. First, Socrates rephrases the problem by claiming that knowledge is superior to ignorance – a claim that a self-proclaimed polymath such as Hippias would be ill-advised to reject. Second, he avoids defending Odysseys as one who does lies voluntarily by inverting the traditionally recognised attributes of Achilles and Odysseys: Achilles is deceitful whereas Odysseys, he claims in 369e5-370 a3, was never caught lying[20].

[19] In 368 b-e, a brief list of crafts is also given to support the same argument. Again in 373 e-375 d.

[20] I considered as you were talking, that in the verses that you just quoted to show that Achilles speaks to Odysseys as to a deceiver, it seems strange to me if what you say is true that the "deceitful" Odysseys does not seem to have spoken falsely anywhere (ὅτι ὁ μὲν Ὀδυσσεὺς οὐδαμοῦ φαίνεται ψευσάμενος, ὁ πολύτροπος), whereas Achilles does appear to be deceitful (πολύτροπός τις φαίνεται κατὰ τὸν σὸν λόγον) in his speech; for he lies indeed. (369 e5-370 a3) Ἐπεὶ καὶ νῦν ἐννενόηκα σοῦ λέγοντος, ὅτι ἐν τοῖς ἔπεσιν οἷς σὺ ἄρτι ἔλεγες, ἐνδεικνύμενος τὸν Ἀχιλλέα εἰς τὸν Ὀδυσσέα λέγειν ὡς ἀλαζόνα ὄντα, ἄτοπόν μοι δοκεῖ εἶναι, εἰ σὺ

Has Odysseys truly never spoken falsely anywhere in Homer? Polyphemus would probably disagree! This blatantly unsustainable hermeneutical claim, in my view, mainly serves the objective of not contradicting the Platonic thesis that nobody does evil purposely. The claim that Odysseus knows implies that he does not deceive. Furthermore, by noting Achilles' rash nature and how it creates an internal conflict that makes him πολύτροπος, Socrates' implication is that Odysseys, on the contrary, has a temperant nature – if not, his argument becomes pointless. As any reader of the *Odyssey* will agree, however, this second claim is also not hermeneutically sustainable. If Odysseys had been anywhere close to embodying a Socratic ideal of philosophy or virtue, he would arguably not have needed to tie himself to a mast in order to resist the sirens, nor would he have changed his mind about uniting himself with the Goddess Circe.

First remark: Plato's approach to interpreting poetry

Firstly, a similar hermeneutic approach may be found in the *Protagoras*. As in the *Hippias minor*, Socrates is brought, in the *Protagoras*, to comment on poetry and engages in a heavily platonising interpretation of Simonides. This led some scholars to plead for a charitable interpretation of Simonides' poem[21], others to believe that Plato genuinely thought that Simonides' poem was Platonic[22]; it has also been sustained that Socrates' interpretation was a legitimate attempt to understand Simonides[23]. The flaws of the latter interpretation were evidenced by Giovanni Cerri[24]. Bruno Gentili rightly observed that Socrates' exegesis reflects Plato's disregard for the poets of his time[25] whereas Baltussen noticed just as accurately that it may be the interpretations of poets which Plato had in mind[26]. For more details, I refer the readers to my own publication on this topic[27]. For now, I will only point out the following. Socrates concludes the exegetic parenthesis of the *Protagoras* by stating that philosophers speak "with their own voices" (διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς, 347 d) – without

ἀληθῆ λέγεις, ὅτι ὁ μὲν Ὀδυσσεὺς οὐδαμοῦ φαίνεται ψευσάμενος, ὁ πολύτροπος, ὁ δὲ Ἀχιλλεὺς πολύτροπός τις φαίνεται κατὰ τὸν σὸν λόγον· ψεύδεται γοῦν.

21 N. Pappas, *Socrates' Charitable Treatment of Poetry*, in «Philosophy and Literature», 13(1989), pp. 248-261.

22 D. Frede, *The Impossibility of Perfection* in «The Review of Metaphysics», 39(1986), pp. 729-753.

23 F.M. Giuliano, *Esegesi letteraria in Platone : l'esegesi del carme simonideo nel* Protagora, in «Studi classici e orientali» 41(1991), pp. 105-90.

24 G. Cerri, G., *Il canto di Simonide nel* Protagora *di Platone*, in *Il* Protagora *di Platone*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 474-95.

25 B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica: Da Omero al V secolo*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 110.

26 «I have taken the *Protagoras* passage as evidence that illustrates the formative stage of exegesis at a time when traditional forms of literary and philosophical discourse were being challenged and transformed » (H. Baltussen, *Plato's* Protagoras*, 340-48: Commentary in the Making?*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 47[2004], pp. 21-35, p. 32). «I see Socrates' advice about poetry rather as a warning to other readers, who will not be able to attack a poem as he has himself» (Pappas, p. 254).

27 A. Lanoue, *L'interprétation du carme de Simonide dans le* Protagoras: *une herméneutique de la censure philosophique*, in «Dionysius», XXXVII(2019), pp. 7-29.

using poets to embellish nor support their positions. Moreover, he claims, no one never truly knows what poets really meant.

I believe that Plato's implicit statement is the following. Disregarding Homer's text, Socrates corrects Hippias' philosophical errors and goes as far as presenting Odysseys as some type of Socratic model of virtue with utter disregard for whatever the textual or hermeneutical truth might be. In the *Protagoras*, Socrates corrects the philosophical mistakes in Simonides' song while bringing the discussion with Protagoras back on the topic of virtue. In other words, he inaugurates a hermeneutic tradition coherent with his own criticism of poetry and with his own dismissal of poem interpretation: he speaks with his own voice and aims at saying the philosophical truth. In this regard, Plato's approach, I believe, is the same as Antiochus' as he interprets Homer's Odysseys.

Second Remark: The Ontological Implications

Secondly, I want to point out how coherent this vision of the soul is with the Aristotelian testimony on Plato's oral teachings. In this early and thus "Socratic"[28] dialogue, the soul theory presupposes that goodness is correlated to the harmony and unity of the soul. It is not a coincidence, in my view, that the claim that initiates the philosophical debate between Hippias and Socrates is that Achilles is the best man and Odysseus the πολυτροπώτατος. Since Achilles' irascible soul conflicts with his intellect, he is not the best, because he is multiple. And if – this is a major liberty that Plato takes in relation to the Homeric original – Ulysses only acts upon reflection and never lies, then he, on the other hand, remains as "one" as humanly possible. Moreover, the aporetic ending of the dialogue (how can it be better to commit evil actions willingly than unwillingly?) can be solved ontologically. The one who acts according to his will is the one who has the most unitary soul and thus, the one whose soul is most similar to the Good, which is, according to Aristotle, identical with the One. This explains why Odysseys, according to Plato, never lies (he cannot, since he more "one" and thus "better", he is as psychologically "one" – harmonic – as humanly possible and thus "better"). This also explains the aporetic conclusion: Socrates' claim, that the one who does wrong knowingly is superior to the one that does wrong because of his ignorance, only works if one can never do wrong knowingly. On this topic, see chapters 3 and 4 of Lloyd Gerson's insightful *Plato's Moral Realism*, Cambridge University Press, Cambridge 2023. Gerson sharply circumscribes the metaphysical foundations of such ethical claims outside of the dominant "Socratic", developmentalist approach to Plato. This also clarifies the beginning of the dialogue. It is not by accident that Plato puts the following claim in the mouth of Hippias: that Achilles is the best man and Odysseus the most multiple. Plato needs this original claim in order to turn it around. As a matter of fact, the most multiple is the opposite of the best and thus, it is Achilles who must be multiple and Odysseus who, in the end, turns out to be most "one".

[28] See Gerson, L., *Plato's Moral Realism*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp 116-146.

Conclusion

There are three messages I wish to convey here. First, the approach to poetry adopted by Antiochus consists of interpreting without even trying to reconstruct the original meaning. Hermeneutics are entirely subordinated to the philosophical argument. This approach, I tried to show, was conceptualised by Plato. Second, in the precise case of Odysseus, we may also claim that Plato inaugurates, to some extent, his depiction as a philosopher-like character. Third, the soul-theory of the *Hippias minor* is already coherent with the later, more metaphysical dialogues and also with Plato's oral philosophy as described by several philosophical figures of the 4th century.

Giulia Lombardi[1]

Dagli esempi grammaticali di Platone alla *techne grammatike* di Apollonio Discolo. La stessa visione sull'uni-molteplicità del reale

I contributi offerti da Maurizio Migliori per me sono stati da sempre motivo di guida e di stimolo all'approfondimento di varie piste di ricerca, riguardanti in particolare le nozioni di *ordine*, di *dialettica*, di *intero* e *parti*, tutte collegate allo studio dell'uni-molteplicità del reale[2].

A questo proposito, recentemente, ho indagato sul passo del *Filebo* 16B-17E[3], per rilevare come la coppia di nozioni del *quanto* (*poson*) e del *quale* (*poion*), presentata da Platone in *Phlb* 17B, sia posta a garanzia del tipo di ordine conoscitivo con cui ciascun essere umano sia giudicato sapiente (*sophos*) e, di conseguenza, *technites* rispetto alla *techne* acquisita. Conducendo questa ricerca, è stato interessante rilevare come il requisito del discernimento secondo il *quanto* e il *quale* rientrasse nella valutazione della sapienza di ogni essere umano impegnato nel portare a compimento, in modo collettivo, insieme con tutte le generazioni di uomini[4], il "mandato divino" espresso nella triplice azione di *skopein*, *manthanein* e *didaskein* (indagare, imparare e insegnare), attraverso ogni *techne*, da quella più elementare a quella più elevata, per una corretta indagine sulla uni-molteplicità del reale. Allo scopo di illustrare come la base della dialettica si trovi nell'applicazione del discernimento secondo il *quanto* e il *quale,* in *Phlb* 17A-E, Platone ricorre a degli esempi grammaticali e musicali: infatti, secondo un'articolazione di livelli di universalità, ciò che riguarda le *technai* più ele-

[1] Pontificia Università Urbaniana; g.lombardi@urbaniana.edu

[2] Cfr., a titolo di esempio, M. Migliori, *Opportunità e utilità di un approccio multifocale*, in «Humanitas» 1-2(2020), pp. 3-38.

[3] G. Lombardi, *È del sapiente indagare intorno all'ordine delle cose secondo il* quanto *e il* quale. *Osservazioni a partire dal* Filebo *16 B -17e*, E. Giada Capasso – Francesca Eustacchi – Luca Grecchi – Mino Ianne – André Lanoue – Giulia Lombardi – Claudia Luchetti – Marianna Angela Nardi – Annamaria Pacilio – Federica Piangerelli – Dario Zucchello, *Platone e la teoria delle Idee*, F. Piangerelli (ed.), Petite Plaisance, Pistoia 2023, pp. 183-196.

[4] Sul tema della vita del genere umano, rimando a G. Lombardi, *A scuola da Aristotele, leggendo Platone. Su* techne, sophia *e vita del genere umano,* Editrice Studium, Roma 2022.

mentari, come la *techne grammatike* e la *techne mousike,* si estende a tutte le altre *technai*, fino a quella più elevata, la *techne dialektike*. Come ha riconosciuto Migliori[5], c'è una "capacità originaria" di dialettica, data a tutti gli uomini dagli dèi, che può essere trasformata in *techne* ad ogni livello, e giudicata in termini di sapienza, nel momento stesso in cui ciascun uomo sia disponibile, attraverso lo *skopein*, il *manthanein* e il *didaskein*, a cogliere il *quale* e il *quanto* in qualsiasi tipo di realtà considerata. È stato, inoltre, possibile riconoscere a ritroso – in *Phlb* 12A-13A, dove la realtà è osservata nella sua costituzione in generi, considerati come interi composti di parti – che il criterio soggiacente fosse appunto quello del *poson-poion*, capace di regolare tutto quanto lo studio dell'uni-molteplicità del reale nella sua struttura ordinata di intero-parti. Da ciò è risultato chiaro che, con il *poson*, Platone non si riferisce alla quantità come somma di dati da analizzare uno per uno, ma la considera il criterio in base al quale una molteplicità si organizza in un intero, il genere, da cui a sua volta emergono le parti, grazie alla coesistenza del secondo criterio, quello del *poion*, della qualità, che, rivelandosi comune ad alcuni membri dell'intero e non prevalente in altri, è tale da costituire la *diaphora*, la differenza specifica, di cui parla Aristotele. L'uomo, così, reso capace di indagare (*skopein*) all'interno di questa struttura ordinata riconosciuta nel reale, impara (*manthanein*) e, così, insegna (*didaskein*) sia "un tale ordine", organizzando il sapere nelle *theoretikai technai*, sia "a dare ordine" alle proprie azioni, con le *praktikai technai*, e alle proprie produzioni, con le *poietikai technai*, oltre che ai propri pensieri e alle corrispondenti parole che riguardano le *logikai technai*; in quest'ultimo gruppo possiamo includere anche la grammatica, visto che nei secoli si costituirà in modo sempre più definito a partire dalla più antica logica.

Dagli esempi dati da Platone, risulta che, secondo il criterio del *quanto* e del *quale*, sia possibile ordinare la conoscenza dei suoni in parti, come le vocali e le consonanti, rispetto all'intero (*Phlb* 18B-D), così da acquisire la *techne grammatike*, oppure in intervalli e combinazioni chiamate armonie per la *techne mousike*. Se è vero – come insegnato da Aristotele – che la *techne* imita la natura nel suo ordine, è, perciò, opportuno considerare che la capacità di composizione delle lettere non venga dal nulla, come una costruzione arbitraria di elementi; essa si configura, invece, a partire dal riconoscimento basilare che ogni elemento non può essere considerato a sé stante, ma deve essere indagato come un intero formato da parti o come una parte che, insieme con altre, forma un intero. Perciò, anche l'esempio della *techne grammatike* è elementare, perché riguarda la conoscenza delle lettere dell'alfabeto, ma ha tutti i caratteri universali della *techne*, perché lo studio di queste, avendo come criterio il *poion-poson*, va in profondità alla loro struttura e alla loro possibilità di contribuire alla composizione di un intero organizzato in parti, non isolabili fra loro. Lo studio delle lettere non è qualificato come *techne grammatike*, se si ferma soltanto all'imparare a memoria la sequenza dell'alfabeto, ma è tale, quando passa a considerare le lettere stesse nella partizione per vocali e consonanti. D'altra parte, la conoscenza per *techne* si distingue da quella per *empeiria* proprio in virtù del salto qualitativo dall'individuale all'universale, come Aristotele spiega all'inizio della *Metafisica*. Si tratta, infatti, di superare una conoscenza per elenchi di unità giustapposte, per passare a una *katholou*, proprio perché, individuando le qualità comuni che

[5] M. Migliori, *Uni-molteplicità del reale e dottrina dei Principi*, in J. Dillon – L. Brisson (eds.), Plato's *Philebus. Selected papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 292-306: 295.

legano le varie unità, si possa riconoscere che queste ultime costituiscono un intero; intero che, secondo le differenze qualitative, è a sua volta diviso in parti.

La *techne grammatike* arriverà alla sua maturazione nel II secolo d.C. con il lavoro dell'alessandrino Apollonio Discolo, che, avendo spostato ormai l'oggetto di indagine sull'enunciato, conserva sempre la base della ricerca, come gli esempi platonici, sui criteri del *poion* e del *poson* legati all'uni-molteplicità del reale. Nel corso del tempo la *techne grammatike* si conserva tale, passando a livelli più elevati di universalità: negli esempi grammaticali platonici il carattere dell'universalità si trovava assolto al livello più elementare delle lettere dell'alfabeto nella distinzione di due specie, quella delle vocali e quella delle consonanti. Quando lo sguardo sulle parole diventerà con il tempo più maturo, concentrandosi sulle diverse funzioni svolte all'interno di una frase, ogni espressione linguistica verrà collocata in classi generali o *mere tou logou*[6]. Perciò, alla *techne grammatike* dell'età imperiale, strutturata secondo l'organizzazione sintattica del *logos*, sarà attribuito il metodo di studio specifico in parti del discorso. Platone, dunque, insistendo sulla necessità di discernere il *quale* e il *quanto*, non solo aveva dato i criteri minimi di sapienza ma, anche, di conseguenza, quelli di una conoscenza per *techne*.

Dopo anni di studio sul progetto sintattico di Apollonio Discolo[7], sono arrivata soltanto recentemente a riconoscere che la sua indagine sul *logos*, come intero formato da parti – nome e verbo, articolo, avverbio, participio, pronome, preposizione e connettore – è condotta in tale stretta relazione con l'indagine sulla realtà, da strutturare l'insegnamento e la formazione dei propri allievi intorno all'importanza del discernimento preliminare all'interno di un certo *logos*, per arrivare a riconoscere quali siano le parti di cui si compone e le relazioni intrattenute da queste stesse. Questo spiega perché non si trovino di fatto passi in cui Apollonio cerchi di illustrare i passaggi necessari a produrre un *logos*-uno, ma analizzi la frase stessa al suo interno per rendere ragione della sua perfezione o imperfezione. Il lavoro altamente specializzato della sintassi, infatti, è solo apparentemente limitato all'ambito linguistico – per distinguersi dal campo delle ricerche stoiche –, ma rimane sempre inserito nella visione, già di derivazione parmenidea e successivamente sviluppata da Platone e da Aristotele, della necessaria interrelazione tra cose, pensieri e parole. Si può, quindi, riconoscere nei testi di Apollonio che la grammatica aveva assunto lo statuto di una *techne* più specializzata, nel passaggio dallo studio delle lettere dell'alfabeto a quello delle parole scritte, ottenute dalla raccolta – da cui la radice *leg-* – delle lettere, ma la nuova unità minima studiata era sempre posta in relazione con quel significato assunto dal corrispondente suono (*phone semantike*), simbolo delle passioni dell'anima, a sua volta segno della realtà, come precisato da Aristotele nel *De interpretatione*.

Dire che le opere di Apollonio Discolo, e il metodo di indagine e di insegnamento che se ne ricava, siano di interesse filosofico non significa fare di Apollonio stesso un filosofo. Egli

[6] Quelle *parti del discorso* di cui anche Aristotele nella *Poetica* aveva fatto menzione.

[7] Rimando alla monografia per lo studio sistematico di Apollonio Discolo, G. Lombardi, *Connettere il discorso. Il trattato* Peri syndesmon *di Apollonio Discolo*, Introduzione di E. Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 2016. Per quanto riguarda lo sviluppo delle ricerche riguardanti la visione di Apollonio del *logos* come intero in cui discernere le parti, rimando a G. Lombardi, *Le radici antiche dell'adagio "tutto è connesso" dell'Enciclica* Laudato si', in J.B. Iniesta – S. Rosati (eds.), *II Riunione scientifica "L'Ambiente come patrimonio collettivo dell'umanità". Percorsi interdisciplinari tra scienza e fede*, prefazione V. Paglia, postfazione Alessandro Dani, «Società Tarquiniense d'Arte e Storia», supplemento n. XLVI(2020), pp. 23-55.

è un grammatico; ma nel modo in cui è riuscito per primo a definire la grammatica come *techne* non si può non riconoscergli la capacità di elaborare tutto quel bagaglio che veniva dall'insegnamento dei filosofi di epoca classica, in particolare di Platone e di Aristotele, sull'importanza di una solida *paideia*, per costruire ogni successiva *episteme*. Egli, innanzitutto, ha organizzato le esperienze grammaticali in quel sistema universale, necessario per la costituzione di una conoscenza come *techne* rispetto all'esperienza che riguarda l'individuale; ma non è sufficiente, se l'universale non sia volto a ricercare la causa dell'oggetto che si vuole conoscere. La *techne* rende più sapienti coloro che l'apprendono, «perché posseggono la ragione delle cose, cioè conoscono le cause»[8]. Oltre all'universalità e alla finalità esplicativa, un terzo elemento che caratterizza una conoscenza come *techne* è l'apprendimento, dato che la *techne* non rientra nell'ambito del sapere infuso dagli dèi[9], ma, come ho avuto modo di rilevare nei miei ultimi studi, è frutto dello sviluppo umano in risposta a quel dono degli dèi di *skopein*, *manthanein*, *didaskein* richiamato da Platone nel *Filebo.* Affinché qualcuno apprenda, occorre che ci sia qualcun altro in grado di insegnare. Quindi, chi ha la *techne*, conoscendo le cause, sa (*oida*), e per questo è in grado di insegnare, cioè di spiegare il *perché*, senza fermarsi a descrivere soltanto il *come*, oppure limitarsi a fornire delle liste classificatorie, quali sono per lo più offerte, appunto, nella *Techne grammatike* attribuita a Dionisio Trace.

Ad Apollonio Discolo dobbiamo riconoscere il merito di aver trasformato in un oggetto di studio e di insegnamento, dai caratteri autonomi e specialistici di una *techne* con proprie finalità, ciò che per molto tempo era stato un interesse linguistico inserito all'interno del lavoro esegetico e, per questo, legato ad esempi concreti presi dai testi in esame, in particolare omerici.

Questo lo possiamo riscontrare nei suoi scritti che ci sono pervenuti, anche se in questa sede mi limiterò alla citazione di alcune righe di uno dei trattati minori, il *Peri syndesmon*, *Sui connettori.* Questo testo, infatti, pur riguardando una sola delle parti del discorso, quella del *syndesmos*, appunto, ed essendo considerato uno fra gli *scripta minora* nella produzione del grammatico alessandrino rispetto all'opera *maior*, il *Peri syntaxeos*, tuttavia, è di grande interesse per varie ragioni, ma tutte profondamente radicate nel metodo di ricerca e di insegnamento della grammatica che vi si può ricavare e che cercherò illustrare in modo sintetico, nella comparazione di alcuni passi con quelli platonici.

Le righe di apertura del trattato *Sui connettori* danno subito delle indicazioni interessanti sull'atteggiamento che Apollonio assume, e vuole insegnare ad assumere ai suoi studenti, nel confrontarsi anche con altri maestri dell'epoca che, a vario titolo e da varie prospettive, hanno trattato temi simili[10]. Scorgiamo, pertanto, nelle seguenti parole con le quali Apollonio apre il trattato, l'urgenza di precisare i propri metodi di ricerca, prima ancora che di definire l'oggetto di studio.

«Il precedente sistema sintattico riguardante i connettori proposto dalla maggioranza dei grammatici non convinceva coloro che ci frequentano in modo più assiduo negli esercizi comuni della scuola, perché risultava incompleto».

[8] Arist, *Met* A 1, 981b6 (trad. mia).

[9] Cfr. Plat, *Ione* 530A-536D, a proposito della prova che l'attività del rapsodo non è una *techne*, ma è data per divina ispirazione.

[10] Apollonio Discolo, *conj* 213.1-3.

Emerge subito in modo esplicito la linea-guida di Apollonio Discolo, verso la quale intende indirizzare anche gli studenti, cioè quella di non pensare di essere un grammatico procedendo soltanto per enumerazioni delle parti che costituiscono l'oggetto della grammatica, siano esse le lettere dell'alfabeto o, come nel suo caso, le parole stesse, chiamate, appunto, «parti del discorso»; occorre, invece, uno sforzo maggiore, che è, appunto, quello di *dare ragione* di ciò che si dice di sapere e che, per questo, si è in grado di insegnare. Il fatto che siano i più assidui frequentatori della scuola a non essere persuasi da quanto è stato fino ad allora proposto dagli altri grammatici, legittima il maestro a rivedere presupposti e finalità anche di un lavoro pratico di guida negli esercizi scolastici (*en tais scholikais syggymnasiais*), con una critica all'atteggiamento degli altri maestri, simile a quella che leggiamo nel *Fedro* di Platone, 269C-D:

«ritengono di aver insegnato loro fino in fondo la retorica e pensano che invece l'esposizione persuasiva di ciascun elemento e l'organizzazione dell'insieme (*to holon synistasthai*), quasi fossero compiti da nulla, debbano procurarseli da soli i loro discepoli nel parlare? [...] I requisiti per poter diventare un perfetto oratore sono gli stessi richiesti anche per le altre *technai*. Se per natura hai il dono dell'eloquenza, sarai un oratore famoso, purché tu aggiunga a questa disposizione naturale scienza (*episteme*) ed esercizio (*melete*)».

Nel confronto con Platone, l'interesse sullo sviluppo della *techne grammatike* arriva anche alla parte del discorso stessa dei connettori, dato che negli esempi grammaticali offerti troviamo continui riferimenti alla nozione di *desmos*, di legame, che è comune sia tra le lettere sia tra gli elementi della realtà. Anche nel *Sofista*, infatti, Platone ricorre al modello grammaticale per affrontare la questione di grande difficoltà dell'uni-molteplicità del reale, e, in particolare, per comprendere quale sia il tipo di «comunicazione» (*koinonia*) che lega fra loro le cose. In questo caso, il rimando ai *grammata* prende le mosse dal livello di distinzione universale tra vocali e consonanti, per evidenziare che non si ha a che fare semplicemente con elementi indistinti, da comporre a piacere, ma che la loro differenza dipende dalla loro capacità di fare da legame (*desmos*), appunto, per creare una *koinonia* anche tra le altre lettere incapaci di fare ciò da sole. La questione ontologica che lo Straniero solleva trova, perciò, la risposta corretta sul modo in cui le cose possono mescolarsi – *symmeignysthai* (*Sph* 252E) – grazie al confronto con i *grammata*, che si mostrano differenti nella capacità di legare fra loro, per cui avviene la distinzione tra vocali e consonanti in *Sph* 251D-252D:

«Straniero - Se allora è vero che alcune cose tendono a farlo e altre no, si darà una condizione pressoché analoga a quella delle lettere (*ta grammata*), giacché di esse pure, credo, alcune non concordano (*anarmottei*) fra di loro, mentre altre legano insieme (*sunarmottei*). […] Stra - Ci sono le vocali (*ta phonenta*) che, diversamente (*diapherontos*) dalle altre, si fanno spazio (*kechoreken*) fra tutte come un legame (*oion desmos*), laddove senza una di esse, sia impossibile congiungere l'una all'altra due altre lettere».

È questo tipo di sapere (*eidenai*) – secondo il *quanto* e il *quale* – che costituisce la differenza tra chi ha la *techne* e chi non la ha ancora, come si legge in *Sph* 252E-253A.

È, inoltre, importante tenere presente che in questo dialogo Platone, per elaborare la teoria dei cinque generi sommi e precisare la loro capacità di *koinonia*, non si ferma alla combinazione tra vocali e consonanti, ma, differenziando, al livello delle parole, tra i nomi e i verbi, considera la loro mutua forza di *symploke*, tale da produrre un oggetto nuovo quale il

logos, l'enunciato, quello dichiarativo, giudicabile vero o falso. L'accostamento di Apollonio Discolo con Platone, anche relativamente all'ambito del *logos* come enunciato era già stato proposto da Michel Fattal nel suo saggio sul linguaggio nel *Sofista*[11]:

«Platon est manifestement le premier à élaborer une théorie de la proposition bien qu'il n'utilise pas encore les termes techniques de *kataphasis* e *kategorein* qu'Aristote sera en mesure d'utiliser après lui. Si le terme de *kataphasis* n'apparaît pas, il n'en demeure pas moins que Platon envisage le *logos* comme entrelacement (*sumploke*). Le *logos* qui «entrelace» est le discours susceptible d'être vrai ou faux du fait qu'il combine et coordonne des éléments multiples et différents. C'est dans la combinaison qui résiderait l'essence ou l'être du *logos*. Platon est manifestement l'inventeur de la syntaxe. Même si le terme technique de *syntaxis* n'apparaît pas dans le texte de Platon, les notions qui désignent la combinaison, comme par exemple les termes de *methexis*, de *sumphonia*, de *koinonia*, de *meixis*, et de *sumploke*, font tous référence à la réalité de ce que les grammairiens grecs, comme Apollonius Dyscole, appelleront plus tard la *Syntaxe*».

A conferma di quanto osservato da Fattal, si può anche tornare al *Filebo*, per ricordare che nel racconto mitico sull'origine delle lettere, *Phlb* 18 C-D, Platone tiene a sottolineare una caratteristica che può benissimo essere trasposta alle parti del discorso, così come vengono presentate da Apollonio:

«[un certo Theuth], osservando che nessuno di noi potrebbe apprendere neppure una [lettera – *gramma*] di per sé senza conoscere tutte le altre, e ragionando su questo legame (*ton desmon*) che è uno solo e che fa di tutte queste lettere come una cosa sola, applicò ad essi una sola *techne*, chiamandola "grammatica", essendo relativa ai *grammata*».

L'impiego di una terminologia simile rilevato da Fattal è evidente anche nel prosieguo dell'*incipit* del *Peri syndesmon*, quando Apollonio (*conj* 213.3-11) vuole dare le ragioni dell'insoddisfazione degli studenti rispetto all'atteggiamento di tre categorie di grammatici:

«perché alcuni hanno soltanto enumerato i nomi dei connettori e le risultanti sostituzioni di questi con quelli, cioè le equivalenze reciproche, altri hanno trattato della loro posizione preposta e posposta, avendo tralasciato le cose più necessarie, cioè i valori presenti in essi, le figure e molte altre cose di cui parleremo; altri ancora, che hanno impiegato termini estranei piuttosto che quelli che hanno per scopo (*synteinousi*) la grammatica, hanno introdotto opinioni stoiche, la cui trasmissione non è particolarmente utile alla trattazione di una *techne* (*technologian*) che ha per scopo (*synteinousan*) la grammatica».

Con la descrizione delle prime due categorie, Apollonio indica i motivi per i quali alcuni grammatici non hanno prodotto una ricerca completa sui connettori; e precisa con forza quali siano i punti che non possono assolutamente mancare. Egli, mosso dalla precisa intenzione di attribuire alla grammatica i caratteri di una *techne*, cioè, oltre a quello dell'universalità, anche quello esplicativo, intende assumere il ruolo di *technikos*, insegnando quello che sa, cioè dando il *perché*, e non semplicemente trasmettendo informazioni o elenchi. Con il

[11] M. Fattal, *Le langage chez Platon. Autour du Sophiste*, Harmattan, Paris 2009, p. 71.

riferimento alla terza categoria, corrispondente a un altro atteggiamento nocivo alla ricerca sui connettori, Apollonio estende il discorso ad un problema più generale, che è quello di non saper distinguere ciò che è utile allo scopo di un'indagine dal punto di vista grammaticale.

Nelle ultime due righe del testo citato, egli usa per due volte il participio con funzione aggettivale dello stesso verbo, *sunteino*, per sottolineare evidentemente la necessità di avere sempre chiaro il fine verso il quale tendere, quando si voglia condurre un lavoro degno di essere detto di un *technikos*. Fare confusione sui fini comporta anche un'incapacità di regolare i confini della grammatica, lasciando la nuova disciplina troppo permeabile a quanto le è estraneo e inutile.

Il confronto con Platone e il riconoscimento, nel modo in cui Apollonio conduce le ricerche sintattiche e insegna la *techne grammatike*, della stessa visione fondativa della uni-molteplicità del reale, permette anche di giustificare il silenzio in tutto il *Peri syndesmon* sulla questione ampiamente dibattuta a livello filosofico, se il *syndesmos* debba essere considerato soltanto una parte della *lexis* o se abbia il diritto di essere incluso tra le parti del *logos*. Può, infatti, risultare chiaro da una citazione del *Timeo* 32A-C, che Apollonio non evita di trattare una questione complessa, ma sembra non riconoscere come un problema considerare il *syndesmos* a tutti gli effetti una parte del *logos*. Mi riferisco alle pagine del mito raccontato da Timeo, dove, l'indagine sull'origine del tutto arriva agli elementi, aria, acqua, fuoco e terra. In effetti, si costata una differenza di capacità di *desmos* tra due coppie: due degli elementi primordiali, terra e fuoco, non possono essere composti insieme per formare una cosa-una senza una terza che abbia la forza di connessione più bella e più perfetta, l'unità, e questa terza cosa non è individuata altrove, ma proprio negli altri due elementi primordiali, aria e acqua. La realtà così composta risulta perciò un *kosmos*, con i tre attributi di *uno*, *intero* e *perfetto*: un qualcosa è *kosmos*, ordinato e bello, proprio perché è il frutto di una composizione completa che tiene bene fra loro le parti. Quindi, se già nella realtà ci sono elementi che devono essere dei connettori di altri elementi, così tra le parole, alcune devono essere *syndesmoi* senza perdere la loro funzione di parte del *logos*.

In conclusione, sempre secondo i criteri generali della *techne*, e con lo stesso sguardo sull'uni-molteplicità del reale, come il filosofo osserva che in natura gli elementi sono quattro e fra di loro due svolgono la funzione di *syndesmos*, così il grammatico, nell'ambito del *logos*, deve imparare a riconoscere le varie parti e di queste quella che ha la funzione di *syndesmos*, dalla quale prende il nome, per spiegare come la costruzione di ogni frase sia sempre in vista della perfezione di ciò che è intero e uno.

Claudia Luchetti[1]

La sapienza di Chronos. Variazioni platoniche su tempo, eternità e dialettica

La domanda intorno al rapporto fra tempo e conoscenza scaturisce da un concetto estremamente antico, che, indagandone l'origine storico-filosofica, si ritrova in una massima attribuita a Talete: «La cosa più sapiente è il tempo: esso infatti tutto svela» (σωφότατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα. Testimonia 1, 130=A 1 (35) DK).

La questione su cui desidero invitare a riflettere qui, inquadrata nel contesto del pensiero di Platone, è quale sia la sua posizione rispetto alla capacità *del tempo di svelare il vero* (scil.: l'essere), conferendogli eventualmente una *funzione euristica* che presupponga un suo relazionarsi all'eternità delle Idee in forma distinta da quella di una insormontabile opposizione, contribuendo così a gettare luce sulle modalità del rapporto fra i due concetti[2].

Consideriamo innanzitutto che è Platone stesso ad essere instancabile, dal *Fedone* al *Timeo*, nell'affermare l'equivalenza fra realtà e *dimensione atemporale delle Idee* facendone uno dei baricentri della propria teoresi. Altrove, tuttavia, Platone ci provoca ponendo sullo stesso piano l'essere ed il tempo: ciò avviene nel *Parmenide*, in cui il filosofo "gioca" precisamente sull'identificazione fra χρόνος e οὐσία (cfr. *Parm.* 141e 3-9, 151e7-152a3).

[1] Università di Trento, Karl Franzens Universität Graz, Eberhard Karls Universität Tübingen; clauluch@tin.it

[2] Questo adagio è stato elevato a modello ermeneutico generale da J.-L. Vieillard-Baron che afferma di ritenere il concetto di tempo *la via d'accesso preferenziale* alla comprensione di un sistema filosofico (quale esso sia) *nella sua interezza*: «Le temps n'est pas un grand problème philosophique, c'est le grand problème pour toute philosophie. A travers le problème du temps une philosophie se révèle toute entière. […] En fait le temps engage une conception de l'être et de la connaissance. Il ne suffi t pas d'opposer le temps et l'éternité», in *Le Temps: Platon, Hegel, Heidegger*, Vrin, Paris, 1978, in calce al testo. Per converso, ma sempre in profonda sintonia con questa posizione, A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi dell'essere e del divenire nella filosofia di Platone. Saggio sulla teoria delle idee*, Milano-Torino, G.B. Paravia & C., 1920, p. 5, sosteneva che uno studio del concetto platonico di tempo non possa che tradursi in «un saggio sulla teoria delle Idee»: «Infatti la relazione del mondo eterno delle Idee col mondo mutevole del divenire, implica il rapporto fra l'eternità ed il tempo; e ogni tentativo fatto per determinare la prima si riflette in una nuova interpretazione del secondo».

Questa sovrapposizione mi spinge a riformulare la questione di partenza, chiedendomi se sia possibile attribuire a Platone *un'ontologia della temporalità*, concetto suscettibile di almeno due alternative ermeneutiche: in un senso tendenzialmente negativo, si giungerebbe a sostenere che l'eterno non sia una realtà *essenzialmente altra* dal tempo, rappresentando semplicemente una "durata infinita". Una raffigurazione durativa dell'eternità però, più che essere l'esito di uno sforzo di comprensione intellettuale di questo concetto nella sua autonomia e specificità, è la conseguenza di una proiezione arbitraria della dimensione temporale, ipotizzata come indefinitamente prolungabile, sul concetto dell'eterno. Dobbiamo forse ritenere che Platone, tenendo conto delle "aspettative di trascendenza" suscitate nel *Fedone*, e confermate nel *Timeo* dalla *convergenza della nozione di invarianza dell'Idea*, l'ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν appunto, e dell'*affermazione radicale dell'*ἔστιν, nell'unico concetto dell'αἰών (cfr. 37d 5-38a 8), non sia riuscito a concepire altro che, detto hegelianamente, una *"cattiva infinità"*[3]?

In un secondo senso profondamente costruttivo, si tratterebbe invece di verificare se si possa parlare in Platone di *un'ontologia della temporalità* intendendo dire con questo che il tempo, *venendo ricondotto alla propria origine*, risulterebbe finalmente *compreso nel proprio legame sia di somiglianza che di differenza dall'eternità*, connaturate appunto al suo essere un'εἰκών, un'immagine.

Partiamo innanzitutto da una considerazione fondamentale prendendo spunto dal *Fedone* (78c 1 sgg.): Platone *radica* la demarcazione di partenza fra composti (σύνθετα) fenomenici e non composti (ἀσύνθετα) eidetici nella simmetrica distinzione tra «non essere mai nello stesso modo» ed «essere sempre nello stesso modo» (οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ed ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα), formulazioni nelle quali sono riconoscibili, rispettivamente, *la temporalità dell'apparire* e *l'eternità dell'essere*.

Sintetizzando, è *in virtù di una distinzione di ordine temporale*, che trova espressione la celebre dicotomia ontologica fra intelligibile e sensibile, distinzione decisiva sia dal punto di vista ontologico, per la possibilità che essa ci offre di comprendere il tipo di rapporto esistente fra diveniente ed essere, sia da quello della *relazione specifica* fra tempo ed eternità.

La ripercussione ontologica più significativa della delimitazione fra essere temporale ed essere eterno è, in primo luogo, l'esclusione che Platone teorizzi una concezione *dualistitca del "reale"*[4]: le formule platoniche che esprimono, quando le si consideri come "attributi"

[3] Diversamente, *la vera infinità* oggetto della riflessione filosofica, che è *infinito in atto*, va pensata come non dilazionabile in una serie di momenti evanescenti, bensì come *libera ed autoaffermantesi "onnipresenza"* (cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosphie*, A. Erste Abteilung, 2. Spinoza, Werke, Band 20). In questo bel passaggio si nasconde il concetto hegeliano di eternità come *eterno presente atemporale*, che ricorre nei celebri §§. 257 e 258 dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*. Se si ritiene che il tempo debba assomigliare all'eterno quanto al suo "perdurare", diventa pressoché impossibile stabilire una distinzione chiara fra i due concetti, facendo inoltre sfumare completamente proprio quel carattere *paradigmatico e di trascendenza*, intendendo con ciò *di superiorità ontologica e di anteriorità causativa* dell'αἰών, che Platone nel *Timeo* non cessa di ribadire. Di tale difficoltà era già consapevole R. Mondolfo, nel suo *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classic*a, La Nuova Italia, Firenze, 1956, pp. 102-103.

[4] Il monismo ontologico in sé dialetticamente articolato su cui si appoggia la mia interpretazione, lo si potrebbe catalogare come "immanentista", se inteso a vantaggio della trascendenza, dunque come immanenza che è *derivazione logica* e *dipendenza causale del sensibile nell'Idea*. Illustri precedenti ne sono innanzitutto Tennemann e la Scuola di Marburgo, magistralmente discussi da A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Paravia, Torino, 1920. Limitandomi a segnalare alcuni contributi più

dei rispettivi ambiti oggettuali, la temporalità e l'atemporalità, sottendono, sia per quanto riguarda il γιγνόμενον, che per quanto concerne l'οὐσία, il concetto della *compresenza dei distinti*, *essere e non essere*, sulla quale si regge anche la possibilità della *coesistenza degli opposti*: l'articolazione logica della distinzione fra temporalità ed atemporalità costituisce il segno inequivocabile che l'obiettivo cui mira la dicotomia del *Fedone* (e dei dialoghi che la ribadiscono, come il *Simposio*, la *Repubblica* ed il *Timeo*), non è quello di porre due classi completamente "irrelate ed astratte" di oggetti, bensì quello più determinante di stabilire una differenza da pensare in termini di *realtà* e *verità*, di σαφήνεια ed ἀλήθεια (cfr. *Resp*. VI, 511e3): l'essere ed il non essere che trascorrono senza sosta, di cui il χρόνος rappresenta il *passare* non sono altro, in quest'ottica, che la *manifestazione esteriore* della *convivenza dialettica* di ὄν e di ἕτερον che nell'Intelligibile viene espressa dalla sua *atemporalità*, intesa come *identità permanente ed invariante* di ciascuna Idea, sia considerata in relazione a se medesima, che in relazione – e quindi nella sua *differenza* altrettanto *invariante* – ad altri intelligibili.

Se il sensibile è il riflesso visibile dell'Ideale, analogamente il χρόνος può essere visto come *immanente* – inteso anche qui come *logicamente derivato ed ontologicamente dipendente* – all'eternità medesima. Questa prospettiva implica evidentemente una considerazione del rapportarsi del tempo all'eterno perfettamente similare a quella del relazionarsi del fenomeno alla sua Idea, e quindi *l'idealità dell'eterno*.

La legittimità di questa lettura è confermata dal *Timeo*: non solo in 37d5 il tempo è definito «immagine mobile dell'eterno» (εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος), ma in 37e4, che descrive le dimensioni temporali del passato e del futuro come «forme generate di tempo» – ...τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη... – costituisce un chiaro rinvio all'esistenza originaria di una *"forma ingenerata di tempo", tempo ideale o Idea di tempo,* che è appunto *l'eternità*.

Questo concetto è ribadito anche più innanzi, nel precisare che l'ἦν e l'ἔσται, «forme generate del tempo che imita l'eternità procedendo in circolo secondo il numero» (38a7-8), sono *strutture proprie* del χρόνος, e quindi *non sovrapponibili* semplicisticamente a quell'"essere" sensibile che pure nel tempo procede (...τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις...), e a cui la γένεσις, ovvero *il tempo stesso in quanto "passare"* le conferisce solo "in prestito" (προσῆψεν, 38a6).

Questi passaggi del *Timeo* rivestono un valore teoretico eccezionale nel consentirci di muoverci dalla concezione del χρόνος come *temporalità inerente* al fenomeno, a quella del tempo come concetto: in essi viene infatti posto l'accento sulla *scollegabilità* delle stesse dimensioni temporali, prese singolarmente e nel loro insieme, dal processo di generazione e corruzione connaturato al sensibile e strettamente legato alla sua natura corporea.

Se quindi l'eterno, come Platone ci indica in maniera alquanto esplicita, è esso stesso concepibile come ἰδέα, in quanto *paradigma intelligibile del tempo*, varranno necessariamente anche per esso quelle formulazioni linguistiche tipiche, mediante la quali un essere ideale viene connotato: αἰών sarà perciò in primo luogo un'οὐσία ed un ὄν, ed è in considerazione

recenti e pregnanti sull'argomento, si vedano J. Halfwassen, *Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus*, in Weltbilder, herausgegeben von H. Gebhardt und H. Kiesel, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 2004, p. 267, C.J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, E.J. Brill, Leiden, 1986, pp.159-212, P. Merlan, in *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, Parusia, 1965, pp. 143-154, G. Fine, *Separation*, 2003, pp. 252-299, E. Perl, *The Presence of the Paradigm. Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms*, in «The Review of Metaphysics», 53, 1999, ed infine G. Reale, nel suo *Per una nuova interpretazione di Platone, Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e Pensiero, Milano, 199720 (p. 190).

di ciò che le due espressioni, rispettivamente, di ἀίδιον οὐσίαν in *Tim*. 37e5 e di ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἔχον ἀκινήτως in 38a3 gli si possono riferire, nella misura in cui lo si pensi come quell'essere il cui contrassegno specifico è appunto, in 37e6, l'«è», l'ἔστιν.

Desidero almeno segnalare tre implicazioni concettuali fondamentali dell'esistenza di uno specifico rapporto mimetico fra tempo-immagine ed eternità-paradigma: innanzitutto, in ottica storico-filosofica, possiamo sostenere che Platone è stato il primo teorico di una *concezione idealista del tempo*[5].

In secondo luogo la *mimesis* che lega insieme tempo ed eterno apre la via al riconoscimento della *radice dialettica* della loro relazione; riflettendo sulle formule usate nel *Fedone*, del «non essere mai nello stesso modo» e dell'«essere sempre nello stesso modo», "separandole" nel ragionamento dagli ambiti ontologici cui abitualmente le attribuiamo, e in contrasto con la prima impressione, che indurrebbe a credere che il tempo, in quanto *concetto dell'essere sempre diverso*, sia l'opposto assoluto dell'eternità intesa invece come il *concetto dell'essere sempre identico*, vediamo che: per quanto riguarda "l'essere sempre altro", è pacifico che questa incessante alterità presupponga, sul piano puramente logico, l'esistenza di quel "da sé" rispetto al quale sia possibile asserire *il continuo riproporsi della differenza*. Come nel *Timeo*, la descrizione delle dimensioni temporali come χρόνου γεγονότα εἴδη (*Tim*. 37e 4, 38a 7-8), implica per il tempo *l'essere la forma dell'alternanza e della coesistenza fra* ὄν *e* μὴ ὄν/ἕτερον.

Per quanto concerne l'«essere sempre nello stesso modo», la presenza implicita della differenza all'interno della sua stessa definizione - che è un composto di "essere" e "identità" -, diviene più chiara pensando il concetto del "permanere invariabilmente identica dell'Idea" in rapporto – non come "attributo", ma come *intelligibile che entra in relazione con altri intelligibili* – al concetto dell'essere ideale inteso sia come totalità, che nelle sue singole componenti: essendo, insieme, comune a tutte le Idee e quindi, oltre che propria dell'unità del loro insieme, propria anche di ciascuna di esse, l'eternità non determina esclusivamente l'invarianza di tutte le combinazioni concepibili di rapporti reciproci fra εἴδη, siano questi del tipo parte con parte, che del tipo parte con tutto, o specie con genere - per cui essa è sia *il modo delle Idee di essere diverse fra loro*, sia *il modo dell'essere di essere diverso in generale*, sia infine *il modo del diverso come genere di essere se stesso*, cioè Idea - ma rivela anche, pensata nella sua autonomia concettuale, non dall'οὐσία, ma proprio in quanto οὐσία essa stessa, accanto al suo *essere*, pure il *non essere* che le è intrinseco.

Il suo *essere diversa*, ovvero il suo *non essere* né questo o quell'εἶδος determinato, né l'essere ideale nel suo complesso, è il limpido segnale della compresenza in essa, in ordine al suo carattere relazionale, di ὄν e μὴ ὄν/ἕτερον, dove la sua differenza, insisto, è necessariamente *perfettamente invariante*.

[5] Mi rifaccio ancora a Vieillard-Baron, che proprio nel pensare il tempo *in tutta l'estensione delle sue dimensioni*, e dunque nella sua continuità e complessità concettuale, vedeva il compito di un Idealismo autentico: «Platon, Hegel, Heidegger témoignent de l'acuité métaphysique du problème du temps. En ceci, ils sont pour nous un rempart contre l'abolition fallacieuse du temps dans l'instant cartésien ou dans le pointillisme informatique. Penser le temps et l'inverse de le réduire à une suite de points. Pour penser le temps en effet, il faut, non l'intellect dissociateur et instrumental, mais la raison qui enracine sa fécondité dans une imagination libre et souveraine. Telle est la tâche d'un idéalisme véritable» (*Le Temps: Platon, Hegel, Heidegger*, cit., p. 4).

Riformulando infine la definizione di eternità desumibile dal *Fedone*, nella forma di un "non essere mai diverso" da sé, ricorrendo alla *doppia negazione*, risulta ancora più evidente l'impossibilità dialettica, stabilita dalla κοινωνία dei generi sommi, di pensare l'essere e l'identità senza pensare *insieme* anche la differenza (cfr. *Soph.* 254d 4 sgg.).

Infine, la κοινωνία τῶν γενῶν, esposta nel *Sofista*, prevede, ricordiamolo, non solamente la possibilità, via l'assimilazione di μὴ ὄν e di ἕτερον/θάτερον, di affermare l'essere del non essere, bensì anche *il non essere dell'essere*. Per una stringente necessità logica, ne deriva *una visione dell'eternità eidetica come essere che non è ed insieme come non essere che è.*

In sintesi: intanto, proprio perché l'essere eterno svela nel suo concetto *quella stessa commistione di essere e di non essere* caratterizzante il χρόνος come γένεσις del γιγνόμενον, le due formulazioni apparentemente contrarie in cui essi si presentano nel terzo argomento del *Fedone* segnalano, in modo perfettamente simmetrico a quello dei due corrispondenti livelli ontologici, non l'esistenza di un rapporto di opposizione fra i due concetti, ma di semplice *differenza*; inoltre, nei concetti platonici di eternità e di tempo si nasconde la *tensione costruttiva*, la contrarietà fra ταὐτόν e ἕτερον, per cui, rispettivamente, l'*identità* dell'una si afferma come *non-alterità*, e l'*alterità* dell'altro come una *non identità*[6].

In terzo luogo, è esattamente la *sorgente dialettica* del legame *mimetico* fra tempo ed eterno che ci permette di gettare luce sulla plausibile funzione euristica conferita da Platone al χρόνος.

Tendo a credere che nel servirsi dell'eternità eidetica per parlarci delle caratteristiche proprie del mondo delle Idee, Platone intenda "farci sentire", in anticipo rispetto a quella che sarà la sua esposizione sistematica nel *Sofista*, *la comunanza profonda dei* μέγιστα γένη, *radice dell'Idea, e l'unità superiore in cui essa vive e riposa*[7].

In quanto *modo* dell'οὐσία, ed οὐσία *essa stessa* dell'ἐναντιότης eidetica – formula che riprendo dal *Teeteto*, in cui Platone concepisce non solo gli opposti come esseri, bensì anche l'essere dell'opposizione medesima, l'οὐσία τῆς ἐναντιότητος, 186b7 – l'eternità si presenta anche come *sintesi di essere e di non essere*, che dunque *assimila i contrari intelligibili*. Ed è proprio di questa sintesi che il *tempo* può perciò ritenersi a buon diritto un'*immagine*.

"Solo" un'immagine, perché le modalità di realizzazione della *medesima comunanza* dei *diversi* e dei *contrari* nei due concetti sono essenzialmente diverse: la commistione presente nel tempo si manifesta infatti, anche se questa asserzione è destinata a suonare terribilmente tautologica, sotto forma di *simultaneità temporale* (cfr. ad esempio *Resp.* X, in 602e1 sgg.),

[6] Il paradigma logico che ho applicato qui proviene da un ricorso congiunto a *Soph.* 255e 8-256c10, 259a2-b6, e 259c7-d7, dove in quest'ultimo brano si schiude la possibilità di applicare la stessa metodologia dialettica impiegata nell'analisi dei rapporti fra moto, quiete, ed essere, anche ai generi dell'identico e del diverso: ne risulterebbe che ταὐτόν e ἕτερον *"sono entrambi pur non essendo", e perciò che l'identico è e non è – il – diverso, ed il suo essere coincide col non essere altro da sé.* Precisamente nell'identità, raggiunta nell'Idea, dei diversi e degli opposti, Hegel vedeva il raggiungimento del culmine dalla dialettica platonica: «La forma più elevata è in Platone l'Identità dell'Essere e del Non essere: il Vero è l'Essere, ma questo Essere non è senza la Negazione. Platone mostra così, che il Non essere è e che il Semplice, Identico a sé, partecipa dell'Essere altro, che l'Unità partecipa della Molteplicità». (Traduzione mia dalle *Vorlesungen über Platon*, cit., p. 92).

[7] Per una visione in sé dialetticamente articolata dell'eternità, con speciale riferimento al *Timeo* si pronuncia nella maniera più incisiva K. Gloy, nei suoi *Studien zur platonischen Naturphilosophie im* Timaios, Königshausen und Neumann, 1986, pp. 60-61.

mentre la compresenza di ὄν e di ἕτερον nell'Idea si presenta come uno ἅμα εἶναι οὐ κατὰ χρόνον, *simultaneità atemporale* palesemente segnalata dall'utilizzo fatto da Platone della limitazione logica "non nel medesimo rispetto", οὐκ ὁμοίως (*Soph.* 256a 11-12).

Perciò, la commistione fra essere e non essere costitutiva del tempo si presenta più come una *mescolanza* che come una comunanza: l'affermazione di una qualsiasi delle sue tre dimensioni è possibile esclusivamente come negazione simultanea delle altre due, di modo che l'essere del tempo "*in quanto* non è, è, ed è *in quanto* non è"[8].

Nell'eternità intelligibile, invece, l'essere ed il non essere *non precipitano l'uno nell'altro*, restando invece *ben distinti* fra loro in forza della reciproca e strutturale *tensione fra l'identico ed il diverso*.

"Solo" un'immagine, ma un'immagine *profondamente somigliante*: l'essere ed il non essere del tempo, inafferrabili nel loro continuo sfuggire l'uno nell'altro, generano quella che potremmo chiamare una κοινωνία *apparente*: ma questa espressione è suscettibile di una parafrasi che va tutta a vantaggio della funzione *euristica* del χρόνος. È appunto nel suo *passare*, nel *dileguare* in esso di differenza e opposizione, che il tempo, stimolando il soggetto con attitudini filosofiche ad indagare questa transitorietà, e a postulare una distinzione fra temporalità ed atemporalità, a *svelare* nel fenomeno, sotto le spoglie di un apparire, la *vera* κοινωνία eidetica, ovvero a *rispecchiare* l'intima *struttura dialettica* dell'intelligibile ed eterno.

Concludendo, possiamo parlare di un'*ontologia platonica della temporalità*? Certamente: la facoltà che il χρόνος possiede, di svelare la *compresenza temporale* dei distinti e degli opposti nel γιγνόμενον, *deriva* dunque dalla forma del *coesistere*, appunto *"insieme e non nel tempo"* dei diversi e dei contrari nell'οὐσία: quindi, *l'uso logico-epistemologico del concetto di tempo si radica e dipende dall'articolazione dialettica dell'essere-eterno*.

In questa luce mi sento di dire che l'antica sapienza di χρόνος viene, anche agli occhi di Platone, interamente salvaguardata.

[8] Hegel ha colto con sottigliezza questo aspetto essenziale delle forme del tempo, nessuna delle quali viene risparmiata dalla dinamica della γένεσις: «Le dimensioni del Tempo, il presente, futuro e passato, sono il Divenire in quanto tale dell'esteriorità e la sua risoluzione nelle distinzioni dell'Essere come passare nel Nulla e del Nulla come passare nell'Essere. Lo scomparire immediato di queste distinzioni nella singolarità è il presente come ora, il quale, come singolarità escludente ed insieme come continuo per antonomasia negli altri momenti, è esso stesso solamente questo scomparire del suo Essere nel Nulla e del Nulla nel suo Essere» (Traduzione mia dalla *Enzyklopädie*, § 259, in *Werke*, cit., Band 9.

Massimo Marassi[1]

Una filosofia dialettica: Schleiermacher

Ogni epoca attesta la propria specificità grazie alla formulazione e alla riproposizione di un modello culturale. Nella filosofia classica tedesca, tale tratto distintivo si concretizza innanzitutto nella ricerca del «principio unico» (Fichte e Schelling), poi nella corrispondente indagine riguardante il «cominciamento assoluto» (Hegel). Un modello, questo, che ha conosciuto la critica acuta di Schleiermacher, che ritiene il «principio» già da sempre costituito da una dualità e il «cominciamento» già da sempre declinato in una determinata prospettiva. Si tratta di affermazioni molto decise che dipendono in larga misura da una rinnovata riflessione sulla nozione di ragione, sui suoi confini in riferimento alle proprie possibilità, sulle differenze con le altre facoltà. In questo senso – sebbene le pur notevoli soluzioni offerte continuino a sollevare problemi, determinati anche dalla difficoltà di lettura e interpretazione dei suoi testi[2] –, esse rappresentano forse il tentativo più rigoroso di formulare un progetto filosofico innovativo in una stagione culturale caratterizzata dall'influsso dell'eredità trascendentale di Kant e al contempo dall'elaborazione di una pluralità di sistemi di pensiero: l'enigmatica proposta di Schleiermacher parte infatti dall'esigenza di non rimanere confinati nel territorio stabilito dalla riflessione kantiana, senza però riproporre del tutto i percorsi tracciati dalla speculazione idealistica.

In un simile contesto, risultava necessario rivisitare la nozione di ragione elaborata da Kant nella *Critica della ragion pura* tenendo conto di una molteplicità di istanze: un intento che non poteva esaurirsi nella distinzione della facoltà della ragione rispetto a quella dell'intelletto, ma doveva stabilire anche quale fosse la sua specifica modalità conoscitiva. Infatti, se per Kant la ragione tende all'incondizionato e alla totalità – in quanto è la facoltà che

[1] Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano; massimo.marassi@unicatt.it

[2] Le posizioni filosofiche più originali di Schleiermacher, che, lo si ricordi, è stato innanzitutto un teologo, sono affidate alla peculiare relazione da lui istituita tra ambiti ritenuti fino ad allora distinti, ossia l'ermeneutica e la dialettica, ma l'esposizione di tali discipline è rimasta confinata a lezioni e a corrispondenti redazioni testuali mai pervenute a una forma editoriale definitiva e caratterizzate da sovrapposizioni redazionali non sempre lineari. Al riguardo, si vedano ora le edizioni critiche di W. Virmond-H. Patsch, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik* e di A. Arndt, *Vorlesungen über die Dialektik*, pubblicate presso W. de Gruyter nel 2013 e nel 2002.

conferisce unità alle regole dell'intelletto grazie a principi, così come l'intelletto conferisce unità ai fenomeni mediante regole[3] –, tale facoltà è anche inevitabilmente esposta alla naturale illusione di poter procedere oltre i propri limiti e di poter applicare al mondo reale il principio che il condizionato esige l'incondizionato sulla base di una certa fede o di un certo presentimento della razionalità del reale[4].

A Kant, per il quale la ragione si avvolge in assurdità e in contraddizioni quando prescinde dai dati offerti dalla sensibilità e unificati dall'intelletto, Hegel risponde che proprio la ragione, a differenza dell'intelletto, è in grado di liberarsi dalle contraddizioni e di riconoscerle come superate. Il momento speculativo o positivo-razionale della logicità concepisce infatti l'unità delle determinazioni nel loro trapassare e la dialettica non è che la fase della separazione e dell'opposizione del movimento logico[5]. A queste due diverse funzioni attribuite alla ragione corrisponde in Kant una dialettica come logica della parvenza e in Hegel una dialettica come speculazione positiva capace di procedere oltre le contraddizioni.

A differenza di questi modelli, Schleiermacher riesce a formulare un sapere filosofico alternativo precisamente nella connessione dell'ermeneutica con la dialettica, una rinnovata e modesta "filosofia prima" concepita come approccio veritativo (logica) al senso delle cose stesse (metafisica), con lo scopo dichiarato di restare legata alla finitezza dell'esistenza e di risolvere così in modo più appropriato i problemi rimasti aperti nell'epoca che va da Kant a Hegel: in poche parole, di prendere sul serio la storicità e la contingenza, che rimangono sempre riferite, grazie al linguaggio e al dialogo, all'esperienza di un mondo comune. Infatti, per Schleiermacher, i pensatori che concepivano la metafisica come una scienza speculativa dell'assoluto non erano stati in grado di elaborare il nesso tra ermeneutica e dialettica e di costruire un sistema del sapere capace di descrivere la connessione tra oggetto, pensiero e lingua a partire da quel centro di intenzionalità rappresentato dal soggetto finito. Progettavano soltanto sistemi del sapere opposti, affini tra loro per la propria dogmaticità, ma al dogmatismo dei sistemi idealisti non era sufficiente contrapporre la tesi contraria, e in sé profondamente contraddittoria, di un «sapere del non sapere», come intendeva fare lo scetticismo. Al contrario, la via scelta da Schleiermacher è intermedia tra il dogmatismo e lo scetticismo e vuole cogliere il divenire del sapere rendendo espliciti quei presupposti da cui sorge e si sviluppa, per poter scoprire la radice unitaria dell'albero delle scienze e trovare le regole specifiche con cui risolvere tutte le opposizioni, compresa l'opposizione radicale tra Dio e mondo.

Proprio perché raccoglie le principali istanze del suo tempo, Schleiermacher giunge a conseguire risultati di decisiva importanza fondando in senso rigoroso l'ermeneutica come disciplina scientifica, universalizzando il suo campo di applicazione, fino ad allora circoscritto all'interpretazione dei testi sacri e allo studio dell'antichità classica, e rendendo sistematico il suo procedimento. In tale contesto, in particolare, viene riformulato il problema della verità, posto ora all'interno dei limiti della comprensione. E tuttavia comprendere un discorso non dice ancora nulla sulla sua verità e lascia perciò aperto il compito di indivi-

[3] I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 302; B 359.

[4] *Ibi*, A 796; B 824.

[5] *Ibi*, A 298; B 354; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 82; Id., *Scienza della logica*, §§ 13 e 15.

duare la correttezza del suo senso, se sia oggettivo, corretto, giusto, vero; ma poiché l'ermeneutica si propone come *Kunstlehre*, cioè come metodo o tecnologia, diceva Ricoeur, di ogni forma di discorso, partecipa in ogni caso al conseguimento della verità. Infatti, prima di sapere se un discorso è vero, occorre sapere ciò che vuol dire. Il soggetto deve quindi diventare trasparente a se stesso, manifestare la propria individualità nella costituzione del discorso e solo allora giungerà a una comprensione a regola d'arte del senso di quest'ultimo, riuscendo in tal modo a giudicare della sua effettiva verità anche mediante il confronto con altri discorsi: si potrà così passare dall'interpretazione all'argomentazione e alla ricostruzione. L'ermeneutica svolge dunque un ruolo fondamentale nella formazione di un sapere che si configura finito e parziale, ma non per questo privo di regole.

Uno dei presupposti fondamentali, riscontrabile in tutte le parti del sistema di Schleiermacher, su cui si basano l'universalità del progetto ermeneutico e il suo obiettivo di conseguire la verità del discorso, è l'identità, o meglio l'interdipendenza, del linguaggio e del pensiero, legati tra loro nel movimento oscillatorio tra i poli di un'opposizione da essi stessi costituita e all'interno della quale trova espressione la finitezza umana. Come il linguaggio non è un semplice strumento del pensiero, così nessun pensiero può ritenersi davvero compiuto prima di essere diventato parola. Il discorso è il compimento del pensiero nella sua dimensione comunicativa e qui Schleiermacher riafferma la tesi fondamentale di Kant: «Ma quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo per così dire in comune con altri a cui *comunichiamo* i nostri pensieri, e che ci *comunicano* i loro?»[6]. Il proprio del pensiero è di poter essere comunicato, compreso da altri: il linguaggio si palesa pertanto come l'unico luogo di apparizione dello spirito. In termini estremamente decisi, Schleiermacher ritiene che non possiamo pensare senza il linguaggio e che non perveniamo a un grado determinato della coscienza e dell'intenzionalità se non perché pensiamo parlando: linguaggio e pensiero orientano e sostengono tutte le altre funzioni dello spirito. Questa teoria stabilisce dunque l'inadeguatezza di ogni forma di sapere esclusivamente monologico, individuando la struttura concreta del sapere nel dialogo, ossia nel movimento concreto in cui si dispiega il processo del pensiero e in cui si può «cercare insieme» (*suzetein*), proprio come per Socrate, la verità. Il dialogo, che avviene come scambio di posizioni, di punti di vista, tra individualità, si attesta così come modo originario del sapere rispetto al quale il monologo risulta soltanto un aspetto derivato. E proprio perché la coerenza del discorso dipende dal consenso degli interlocutori, ogni obiezione che sorge all'interno del dialogo è costitutiva sia del pensiero sia degli oggetti che vengono intenzionati.

Quindi, il pensiero, nella sua accezione più ampia, si determina in molti modi in funzione del suo oggetto, della sua finalità e soprattutto a partire dal legame fondamentale con il linguaggio. Tra questi modi occorre evidenziare quella forma particolare del pensiero in relazione al linguaggio che si declina come sapere vero e che è oggetto della dialettica. Le sue principali caratteristiche sono facilmente riassumibili: il sapere è un pensare che si dispiega in un processo produttivo che si relativizza nel linguaggio. Ancora una volta il lin-

[6] I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in Id., *Werke*, a cura di W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, vol. 5, p. 280; tr. it. di P. Dal Santo, a cura di F. Volpi, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996, p. 62.

guaggio, oltre a indicare una funzione necessaria dell'uomo, svolge un ruolo fondamentale nell'elaborazione della filosofia: «Il linguaggio stesso esprime questo rapporto: pensare, parlare, proposizione, pensiero, quasi ovunque la stessa cosa. Nel greco dell'epoca più bella, *dialegesthai*: condurre un dialogo e filosofare, la dialettica come organo della filosofia»[7].

Tuttavia, se il pensiero si sviluppa e si manifesta solo mediante il linguaggio, questa sua caratteristica gli assegna dei limiti insormontabili, a causa dei quali un'unica forma di filosofia risulta del tutto impossibile, perché gli elementi fondamentali che la costituiscono sono differenti in ognuna delle lingue storiche: «la dialettica non può rivendicare validità universale in una unica e medesima forma; ma va dapprima formulata per una data area linguistica, e bisogna dare per scontato che in varia misura la si dovrà riformulare diversamente per ogni altra area»[8]. E dunque, esplicitamente, che ogni «rappresentazione del mondo, per ogni punto da cui parte, deve essere un'altra»[9]. «Ma poiché il pensiero vuole diventare subito sapere, esso vuole diventare identico in molti […] pertanto esso aspira alla comunicazione»; una propensione che, tuttavia, presenta chiaramente un problema: «all'identità del sapere in molti si oppone […] il lessico di una lingua che non corrisponde mai esattamente a quello di un'altra, in modo evidente per lo meno in molti ambiti»[10].

La dialettica, quindi, conferisce delle regole a un sapere che rivendica una pretesa di universalità e al contempo evidenzia una imprescindibile relatività linguistica. È pertanto una disciplina filosofica fondamentale che può ben dirsi declinata sul versante etico: essa favorisce la realizzazione e l'avanzamento dello spirito coniugando la necessità logica con la comunicazione.

In tal modo, però, non solo l'esperienza del pensiero non può essere assoluta, ma anche la dialettica stessa, nel riguardare le dimensioni pratica, estetica e religiosa, che rappresentano i territori privilegiati in cui si realizza l'approccio all'esperienza, è resa irrimediabilmente relativa. In definitiva, il compito del sapere non consiste nel mediare l'immediatezza, riprendendo i propositi del primo idealismo, ma di radicarsi nei limiti dell'individualità esclusivamente come un principio regolativo che media l'esperienza: si tratta cioè di mediare l'esperienza a partire da un immediato, inteso come sentimento, coscienza dell'essere, autocoscienza[11].

[7] F.D.E. Schleiermacher, *Brouillon zur Ethik (1805/1806)*, a cura di H.-J. Birkner, Meiner, Hamburg 1981, p. 88.

[8] Id., *Vorlesungen über die Dialektik*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10/1-2, a cura di A. Arndt, W. de Gruyter, Berlin-New York 2002, 1832/1833, vol. II, § 2, p. 401; tr. it. di S. Sorrentino, *Dialettica*, Trauben, Torino 2004, p. 587. Per una presentazione generale cfr. F. Wagner, *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, G. Mohn, Gütersloh 1974; H.R. Reuter, *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, Kaiser, München 1979; C. Berner, *La philosophie de Schleiermacher*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995; I. Hübner, *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis: eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1997; G. D'Aniello, *Una ontologia dialettica: fondamento e autocoscienza in Schleiermacher*, Edizioni di Pagina, Bari 2007; F. Priesemuth, *Theologie und Hermeneutik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2020.

[9] F.D.E. Schleiermacher, *Brouillon zur Ethik*, cit., p. 91.

[10] Id., *Vorlesungen über die Dialektik*, cit., 1811, vol. I, lez. 38, p. 58.

[11] *Ibi*, vol. I, lez. 44, pp. 64-65.

La finitezza del soggetto e la particolarità della lingua hanno perciò come risultato la relatività del sapere che si costituisce sempre in modo provvisorio, ipotetico e storico. Proprio per sopperire a questa manchevolezza inerente al sapere, sono poste reciprocamente in relazione ermeneutica e dialettica, intese come discipline tecniche, come metodi che elaborano regole per una pratica di conoscenza: l'ermeneutica fornisce le regole da rispettare nell'attività dell'interpretazione, la dialettica procura quelle riguardanti la realizzazione del sapere. E dunque, pur declinate storicamente, hanno di fatto come obiettivo il raggiungimento di una qualche forma di universalità, dato che «la relatività non può essere elevata al sapere che mediante il procedimento critico»[12], tenendo conto che «tutti i concetti che esprimono una reale coesistenza della funzione organica e intellettuale versano altresì nel campo della relatività del sapere»[13]. In altre parole, nel sapere di questa relatività occorre comunque delineare una prospettiva scientifica in grado di sottrarsi al relativismo[14].

Questo legame tra ermeneutica e dialettica, esemplificato nelle formule «conoscenza della conoscenza», «sapere del comprendere», «sapere della scienza», sembra di primo acchito rientrare nello stesso progetto teorico che aveva dato vita alla «dottrina della scienza» di Fichte. Ma da un capo all'altro delle lezioni che Schleiermacher dedica alla *Dialettica* (dal 1811 al 1833) ricorre piuttosto l'identificazione della dialettica con la «filosofia trascendentale» kantiana e la sottolineatura delle differenze con gli altri sistemi di pensiero dell'epoca, in particolare proprio con la *Dottrina della scienza* di Fichte, la *Scienza della logica* di Hegel e la *Filosofia della natura* di Schelling:

«Prendiamo le distanze dal metodo di tutti coloro che, enunciando un insieme di proposizioni destinato a contenere l'essenziale del sapere, tanto che il resto si può sviluppare a partire di lì – lo chiamino dottrina della scienza o logica o metafisica o filosofia della natura o comunque altro – vi mettono in cima un cosiddetto principio fondamentale, quale principio con cui il sapere inizi necessariamente e che a sua volta debba essere assunto in assoluto, senza poter essere già stato contenuto in quanto pensato precedentemente o essere svolto di lì»[15].

Al contrario, la dialettica, in quanto teoria e pratica di una filosofia che si propone come fine il conseguimento di un sapere vero, non può esibire fin dall'inizio la filosofia come scienza, poiché di fatto «la filosofia non esiste ancora come scienza»: si tratta piuttosto di condurre la filosofia, come voleva Kant, sulla via sicura della scienza, impresa non facile dal momento che la ragione non deve occuparsi solo di se stessa, ma anche degli oggetti[16].

Solo a partire da una prima considerazione superficiale si potrebbe tuttavia credere che la scelta del termine «dialettica» fosse motivata dall'intenzione, peraltro comprensibile viste

12 *Ibi*, 1814/15, vol. I, § 47, p. 180; tr. it. cit. p. 556.

13 *Ibi*, vol. I, § 73, p. 190, tr. it. cit. p. 565.

14 Cfr. anche *ibi*, 1814, vol. I, § 127, p. 99; § 168, p. 109; § 175 p. 114; § 212 p. 140; § 228 p. 153; § 44 p. 178-179.

15 *Ibi*, 1832/1833, vol. II, § 4, pp. 416-417; tr. it. cit. p. 605.

16 I. Kant, *Critica della ragion pura*, B IX; F.D.E. Schleiermacher, *Vorlesungen über die Dialektik*, cit., 1814/1815, vol. I, §§ 21 e 30, pp. 77-78; tr. it. cit. pp. 468-469.

le rivalità accademiche, dal desiderio di prendere le distanze da Fichte e più in generale dalle varie modalità di riformulazione del progetto kantiano. Più in fondo, si trattava invece per Schleiermacher di riprendere un'impostazione di pensiero che era stata elaborata già in epoca greca e con la quale si trovava ampiamente in sintonia, data l'assidua frequentazione dei dialoghi di Platone. In un tempo in cui la riflessione si declina fondamentalmente in logica, fisica ed etica, la dialettica rappresenta infatti la componente universale e sistematica di un pensiero che vuole configurarsi come un sapere vero. Non a caso, il procedimento dialettico è caratterizzato da una "via in su", rivolta all'individuazione dei principi, e da una costante verifica, la "via in giù", la quale consente la possibile scoperta dei nuovi aspetti che l'esperienza, nel suo inesauribile fluire, può presentare. La dialettica vivifica cioè un sistema alla ricerca di un equilibrio pur nel dualismo e nella contraddizione: «in un senso il sistema è chiuso, in un altro senso è aperto»[17]. Nel suo tentativo di elaborare una dialettica come sapere vero, Schleiermacher è dunque inevitabilmente attratto dal progetto platonico di ricondurre gli opposti a un'unità assoluta ed è di conseguenza indotto a interrogarsi sulle condizioni di possibilità del dialogo vero, non meramente informativo o retorico, bensì dotato di un carattere epistemico e comunque radicato nella situazione specifica e vitale dell'individualità. Viene in tal modo ripresa esplicitamente la tematica presentata nella terza sezione del "canone" della dottrina del metodo: «dell'opinare, del sapere e del credere»[18]. Ma al posto della triplice partizione elaborata da Kant, Schleiermacher, con Platone[19], prospetta un quadruplice rapporto tra il pensiero e l'idea del sapere. Si assiste così, dal punto di vista storiografico, a una sorta di rilettura kantiana di Platone e dal punto di vista teorico all'elaborazione di un sistema filosofico che non è soltanto ricerca del sapere ma anche elevazione e perfezionamento etico.

Il bisogno di pervenire a un sapere vero giustifica, infine, la divisione della dialettica in due parti – parte trascendentale e parte formale – che rispondono all'esigenza generale di determinare il duplice movimento del sapere originario come rinvenimento dei propri principi e insieme come metodo per progredire con una costruzione uniforme, graduale e progressiva. L'autentico sapere originario, l'*arché*, è infatti il punto a cui si può giungere a partire da tutte le idee controverse ed è legato a un comune metodo di procedere. La conoscenza si svolge cioè componendo un dissidio e giungendo a un accordo, ossia ha bisogno del momento della *diaíresis*, o della divisione, e del momento della *synagogé*, della concatenazione e dell'unificazione del diverso. Si tratta quindi di una combinazione del funzionamento del dialogo platonico con la ricerca delle condizioni di possibilità del trascendentale kantiano:

«in ogni situazione di idee controverse occorre trovare due cose: una rappresentazione fondamentale comune non in dissidio, nonché la sua applicazione alla connessione con i punti controversi tramite regole già in precedenza individuate e riconosciute, regole che sono relative alla divisione e concatenazione a livello di pensiero»[20].

17 M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2013, vol. I, p. 442.

18 I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 820; B 848.

19 Platone, *Repubblica*, VI 509 D - 511 E: *noesis*, *dianoia*, *pistis*, *eikasia*.

20 F.D.E. Schleiermacher, *Vorlesungen über die Dialektik*, cit., 1822 (*Nachschrift Kropatscheck* alla lezione 15 del 7 maggio 1822), vol. II, p. 445; tr. it. cit. p. 141.

Di conseguenza la teoria della conoscenza si basa sulla relazione tra la funzione intellettiva, che è principio di unità e corrisponde all'essere ideale, e la funzione recettiva, sensibile o organica, che fornisce la materia e corrisponde all'essere reale. L'unità dell'essere e del pensare risulta pertanto inaccessibile a chi parte dalla semplice unità a prescindere dalla molteplicità o dalle opposizioni di ideale-reale, pensare-essere, ragione-natura, intellettuale-organico, uno-molteplice.

Nelle molte varianti che la ricezione di Platone ha conosciuto nel tempo, anche quella di Schleiermacher corrisponde dunque perfettamente all'ideale della «filosofia dialettica», che ha «il coraggio di guardare con freddezza e partecipazione il grande disordine che c'è sotto il nostro cielo»[21].

[21] Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., vol. II, p. 1346.

Anna Motta[1]

Tracce esiodee nella dialettica del *Simposio*

Introduzione

L'interazione tra poesia e filosofia[2] costituisce un aspetto importante del *Simposio* di Platone[3], dove è noto che per definire il filosofo si celebri Eros. La mia idea è che l'elogio di Eros sia utile a suggerire ai lettori del dialogo non solo chi è il filosofo, ma anche cos'è la poesia filosofica, la quale riceve ispirazione da quelle Muse "non tradizionali" che inducono a cercare la verità.

Nel dialogo la dialettica pre-eraclitea e la poesia pre-filosofica appaiono accomunate e descritte in termini esiodei, quasi che Esiodo rappresenti per Platone una sorta di accenno o tentativo abortito di poesia filosofica, da cui partire per rifondare l'intera arte poetica[4].

Il mio obiettivo è pertanto mostrare che la poesia filosofica sia pensata come un'eterna Gigantomachia proprio in risposta ai limiti della poesia tradizionale. Senza entrare nel dettaglio dei discorsi in lode di Eros, mi limiterò a evidenziare alcuni aspetti della relazione che questi intessono con la *Teogonia* e le *Opere e i Giorni* per soffermarmi sul concetto di "tensione" erotica.

[1] Università degli Studi di Napoli Federico II; anna.motta@unina.it

[2] Cfr., p.e., F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005; L. Palumbo, Mimesis. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella* Poetica *di Aristotele*, Loffredo, Napoli 2008; R. Barfield, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; P. Destrée – F.G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston, Brill 2011.

[3] Sull'importanza della poesia del *Simposio*, cfr. G. Reale, *Platone, Simposio*, Mondadori, Milano 2001, pp. XIV-XIX; M.P. Nichols, *Socrates' Contest with the Poets in Plato's* Symposium, «Political Theory», 32.2 (2004), pp. 186-206. Sulla struttura del *Simposio*, cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 114-116.

[4] Sulla ricezione di Esiodo in Platone, cfr. i saggi contenuti nel volume di G.R. Boys-Stones – J.H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford 2010.

La poesia pre-filosofica

Al simposio in onore di Agatone il primo a parlare è Fedro, il cui elogio di Eros è segnato dal ricorso ad antiche autorità poetiche per sostenere la tesi della maggiore antichità di Eros rispetto agli altri dèi. Nella *Teogonia* Esiodo cita quattro esseri primordiali – Caos, Gea, Tartaro ed Eros – utili a indagare il significato del mondo. La forza primordiale più importante è Eros, manchevole di dimensione spaziale e materiale, ma *non* di genitori – come invece per Fedro[5].

Al discorso di Fedro segue quello di Pausania, che distingue Eros dell'Afrodite Urania ed Eros dell'Afrodite Pandemia. Pausania ricava due genealogie per due tipi di eros, attingendo a Esiodo per la nascita di Afrodite da Urano, e a Omero per la nascita da Zeus e Dione[6]. Questa sezione del *Simposio* sembra richiamare Esiodo anche su un altro piano, che però è meno evidente. Nelle *Opere e i Giorni* la doppia nascita di Eris (Contesa) viene solitamente interpretata come una *correzione* della genealogia di Eris offerta nella *Teogonia*, in cui c'è una sola nascita[7]. Tuttavia, come per la duplicazione di Eros, la duplicazione di Eris non dà un taglio dialettico alla poesia: essa si configura, piuttosto, come lo sforzo di adeguare certe entità divine alla complessa realtà della vita umana[8]. Il fatto che la contesa, o meglio il poeta della Contesa, abbia un ruolo importante nel *Simposio* è chiaro anche dai riferimenti all'agone dei discorsi che continua con Erissimaco[9].

Questi eredita lo schema dei due Eros e li espande in una dimensione cosmica[10], senza però offrire adeguata comprensione della tesi eraclitea dell'armonia discorde[11]:

«Erissimaco: L'uno, – sostiene, – "in sé discorde con sé si accorda, come armonia dell'arco e della lira". C'è parecchia irragionevolezza (ἀλογία) nel dire che l'armonia è discorde o che deriva da cose ancora discordi. Ma forse Eraclito voleva dire questo: che essa sorge da elementi prima discordi, l'acuto e il grave, poi accordati in seguito dall'arte musicale» (Pl. *Smp.* 187a5-b2)[12].

5 Cfr. Pl. *Smp.* 178a7-b7.

6 Cfr. Hes. *Th.* 176-206 e Hom. *Il.* 5, 348 e 370-371.

7 Cfr. Hes. *Th.* 225. Cfr. anche M.N. Nagler, *Discourse and Conflict in Hesiod:* Eris *and the* Erides, «Ramus» 21.1 (1992), pp. 79-96; C.T. Ham, *The Poetics of Strife and Competition in Hesiod and Ovid*, in C. Damon – Ch. Pieper, Eris vs. Aemulatio. *Valuing Competition in Classical Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 281-299.

8 Cfr. G. Arrighetti, *Ancora sullo sdoppiamento dei concetti etici in Esiodo*, «Studi Classici e Orientali», 19/20 (1970-71), pp. 297-301.

9 *Pace* G.R. Boys-Stones, *Hesiod and Plato's History of Philosophy*, in G.R. Boys-Stones – J.H. Haubold, *op. cit.* Mi sembra, infatti, che la contesa di cui parla Esiodo sia diversa dalla tensione erotica (la tensione erotica non è una duplicazione di Eros come nel discorso di Pausania, ma un'armonia di due nature contrarie), la contesa dei discorsi è in effetti ciò che Socrate non vuole più seguire. Benché sia proprio Socrate a dare un'interpretazione agonale della serata, dopo il discorso di Agatone rifiuta la competizione 'eristica'. Cfr. Pl. *Smp.* 199a7-b3.

10 Cfr. Pl. *Smp.* 186b1-3.

11 Cfr. D. Konstan – E. Young-Bruehl, *Eryximachus' speech in the* Symposium, «Apeiron» 16 (1982), pp. 40-46.

12 Tr. M. Nucci, ed. *Platone,* Simposio. Traduzione e commento di M. Nucci; introduzione di B. Centrone. Einaudi, Torino 2009.

Ancorato a posizioni pre-filosofiche che gli impediscono di penetrare il senso profondo delle parole di Eraclito[13], Erissimaco propone di esse un'interpretazione di evidenza scientifica – e comprensibile per il senso comune – parlando di una successione temporale di concordia e discordia. Tale interpretazione non è però all'altezza delle "Muse intonate" di cui parla lo Straniero di Elea nel *Sofista*, ove ritorna la citazione del frammento eracliteo (22B51):

«Straniero: Mi pare che ognuno di loro ci abbia raccontato un mito, quasi fossimo dei bambini; uno dicendo che sono tre le cose che sono, e che alcune di esse ora sono in guerra tra loro, ora divengono amiche e approntano nozze, prole e allevamento dei nati; un altro, dicendo che sono due, umido e secco, o caldo e freddo, le fa coabitare e le unisce in matrimonio; c'è poi dalle nostre parti la stirpe eleatica, che ha preso le mosse da Senofane e anche da prima, a sostenere che ciò che è chiamato "tutte le cose" è in realtà uno e a spiegarlo attraverso i suoi miti. Ma più tardi certe muse ioniche e sicule pensarono che la cosa più sicura di tutte fosse intrecciare entrambe le concezioni e dire che ciò che è, è molti e uno, tenuto insieme da odio e amicizia. "Discordando sempre si accorda", dicono infatti le Muse più intonate; quelle più rilassate, invece attenuarono la convinzione che ciò debba essere così, sostenendo che, secondo un'alternanza, il tutto è ora uno e reso amico a opera di Afrodite, ora invece è molti e nemico di se stesso a causa di una forma di contesa»[14] (Pl. *Sph.* 242c8-243a2[15]).

Al di là della questione specifica presentata nel *Sofista*, la supposta irragionevolezza[16] di Eraclito si trasforma, nel passo platonico, nella sicurezza dell'ispirazione di "Muse più intonate". Le "Muse rilassate", più antiche e che sostengono un'alternanza cronologica di odio e amore, potrebbero essere sovrapponibili alle eliconie o alle pieridi che avevano ispirato rispettivamente la *Teogonia* e le *Opere e i Giorni*, e dunque Fedro e Pausania. Queste Muse non consentono un superamento del senso comune, ma un adeguamento a esso dal punto di vista dell'indagine sia poetica sia filosofica.

Dopo aver osservato che i primi tre elogi di Eros propongono una rilettura della poesia arcaica che ha il limite di non cogliere la vera natura di Eros, vorrei provare a mostrare che lo scontro tra poesia pre-filosofica o dialettica pre-eraclitea – cioè quella ispirata dalle "Muse rilassate" – e dialettica platonica è concepito nel *Simposio* come una Gigantomachia. In effetti, Esiodo[17], conferendo a un semidio, ossia Eracle, la possibilità di porre poeticamente fine alla lotta tra dèi e Giganti, ha aperto all'idea di un'alternanza cronologica di movimenti opposti, inaugurando anche, filosoficamente, la dialettica tra umano e divino. Tuttavia la Gigantomachia esiodea, a differenza di quella platonica, non permet-

13 Cfr. anche Heracl. 22B8.

14 Cfr. Arist. *Metaph.* 985a4-5.

15 Tr. B. Centrone, ed., *Platone,* Sofista, Einaudi, Torino 2008.

16 Sulla ἀλογία, cfr. R. Wardy, *The unity of opposites in Plato's* Symposium, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 23 (2002), p. 5 n. 9.

17 Cfr. Hes. *Th.* 280–310, Fr. 43a West, vv. 51–65 per i riferimenti alla lotta tra Eracle e i Giganti e Hes. *Th.* 716-723; 813-814 per i riferimenti alla *Titanomachia.* Per approfondimenti su Eracle e i Giganti, cfr. T. Gantz, *Early Greek Myth*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 1993, pp. 442-449.

te a un semidio – ovvero a un dèmone, come Eros è descritto da Diotima – di alimentare eternamente il legame universale che tiene unito il cosmo fisico e quello letterario.

La tensione tra commedia e tragedia

Aristofane ripristina il potere degli dèi sugli androgini richiamando la Gigantomachia esiodea letta secondo il senso comune, che vede in essa un "taglio netto", a suggello della divisione e dell'incomunicabilità tra il divino e l'umano. Il mito è un ritorno a Esiodo e a un uso della poesia arcaica depurato dall'illuminismo sofistico degli oratori precedenti, ma sempre di stampo pre-filosofico.

Nella rilettura filosofica della Gigantomachia offerta, invece, dal *Sofista* la guerra tra "gli amici delle idee" e "i figli della terra"[18] è perenne (ἀεί), ed è questo ciò che i poeti non comprendono e ciò che invece dice la poesia filosofica platonica. L'essere perenne e senza limiti della lotta configura un pensiero dei contrari che va contro il senso comune, che li accetta solo distinguendoli cronologicamente.

Dunque, il discorso di Aristofane non lascia spazio a una filosofia che guarda al divino in maniera dialettica, perché il desiderio della metà non ha nulla a che fare con la saggezza: non c'è conversazione, non c'è confronto, tra gli amanti separati di Aristofane. Il contatto predomina sulla vista e sulla conoscenza, e così gli esseri umani, lontani dal divino perché completamente *distinti* dagli dèi, aspirano al ricongiungimento con la propria metà, desiderano il sesso come mezzo di unità corporea e si fondono in un abbraccio eterno, che è mortale, perché soffoca il desiderio, cioè la tensione propria dell'eros[19].

Dopo Aristofane, la parola va ad Agatone, le cui parole sono belle, eleganti, ma artificiose e leggere, e in ciò somigliano a colui che le pronuncia[20], cioè a quel poeta che è cosa leggera, alata e sacra[21]. Il suo discorso ripropone il divino come accessibile agli esseri umani. Amato dal dio, il poeta diventa un tutt'uno con lui. Benché nel discorso di Agatone non ci sia alcun riferimento esplicito a Esiodo, non è insensato ritenere che Platone stia criticando anche qui il proemio della *Teogonia*, in cui la veridicità delle cose che Esiodo canta è garantita

[18] È difficile stabilire chi siano i partecipanti alla Gigantomachia (A.S. Brown, *Innovation and Continuity: The Battle of Gods and Giants in Plato's* Sophist *245-249*, in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998, p. 188 assume che Eraclito ed Empedocle siano tra i Giganti, ma Parmenide non può stare tra gli amici delle Idee perché egli è un monista e le Idee sono molte; Eraclito poi, per quanto si legge in *Tht.* 155a, sembra piuttosto un amico delle Idee) e del resto forse non è funzionale al presente discorso, perché il mio obiettivo è mostrare come il progresso filosofico avvenga sullo sfondo di un conflitto che non appartiene al recente passato ma è senza limiti e perenne.

[19] Cfr. Pl. *Smp.* 192d4-193a2.

[20] È questa una affermazione che non vuole sottovalutare l'importanza del discorso, ma caratterizzarla. Per una rivalutazione del discorso di Agatone, cfr. F.J. Gonzalez, *Why Agathon's Beauty Matters*, in P. Destrée – Z. Giannapoulou (eds.), *Plato's* Symposium. *A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 108-124.

[21] Cfr. Pl. *Ion* 534b4-5.

dal fatto che le Muse, divinità che sanno tutto, "scelgono" proprio Esiodo per trasmettergli un messaggio di verità[22].

Mentre da una parte, lo Zeus di Aristofane rimane vigile contro l'arroganza umana, dall'altra Eros, il dio di Agatone, ama il poeta fino a fondersi con lui. Di Eros Agatone dice però com'è, non chi è. Egli fa un discorso ispirato che non è filosofico, poiché *non distingue* tra apparenza e realtà, tra umano e divino. Se pertanto, per Aristofane, che esclusivamente *distingue*, la filosofia non è possibile, per Agatone, che unisce senza aver prima distinto, non è necessaria, poiché l'amore, per Agatone, è la condizione sufficiente per la saggezza. La saggezza si rivela immediatamente, attraverso l'ispirazione divina, e si esprime attraverso la creazione del poeta.

Nella poesia di Aristofane e di Agatone non c'è sforzo, non c'è conflitto, non c'è Gigantomachia e con essa nessuna possibilità di fallimento, ma neppure alcun progresso conoscitivo. In buona sostanza, nella poesia dei poeti non c'è eros, e dunque non c'è filosofia. La poesia filosofica di Platone – come provo ad argomentare – riproduce invece una tensione, che è sintesi dialettica, e un'unità dinamica di movimenti opposti[23].

È interessante che Platone nel *Simposio*, pur criticandoli, non allontani i poeti né dallo spazio scenico né da quello della discussione, quasi a mettere in scena una Gigantomachia. Sin dall'inizio del *Simposio* la tensione dialettica tra poesia e filosofia si configura come importante, anche se non emerge subito che tale tensione sia eterna: è solo quando Socrate descrive l'ascesa verso il bello che si coglie pienamente che ciò che separa e distingue il filosofo dal poeta è innanzitutto la conoscenza della verità e il modo di avvicinarsi a essa.

Osservazioni conclusive

Nel discorso di Diotima, riportato da Socrate, il lettore trova il nucleo della dottrina platonica dell'eros, ma è in realtà tutto il *Simposio* con i suoi vari argomenti a riflettere quella tensione tra i discorsi, che sfocia nell'eterno conflitto tra poesia e filosofia[24]. Il discorso di Diotima presenta, attraverso la poesia filosofica, una sorta di nuova teogonia: con un mito filosofico, ossia un racconto che invita ad andare oltre il senso comune dei miti poetici per guardare alla vera natura di Eros, la sacerdotessa di Mantinea stabilisce che Eros è un dèmone. Diotima spiega che Eros è un dèmone che convive *perennemente* con la privazione e che nello stesso giorno nasce, vive, muore e poi torna a vivere[25]. Questo mito filosofico risponde alla domanda filosofica per eccellenza. Dice infatti chi è Eros, e rivelando la sua

[22] Hes. *Th.* 26-33. Sulle Muse arcaiche, cfr. R.S. Liebert, *Tragic Pleasure from Homer to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 37-74.

[23] Sulle fasi della dialettica, cfr. Pl. *Phdr.* 265d3-266c1 e *Sph.* 253d5-e2.

[24] Cfr. R.A. Markus, *The Dialectic of Eros in* Symposium, in G. Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*. II. *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1978, pp. 132-143. Senza tenere in conto i riferimenti a Esiodo come indicativi in questo senso, l'interessante articolo di R. Wardy, *The unity of opposites in Plato's* Symposium, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 23 (2002), pp. 1-61 difende «a Heraclitean reading of the dialogue, in the convinction that we are the best able to discern some of its structural principles from a Heraclitean perspective», che è sostanzialmente sottovalutata, come, secondo me, è sottovalutata l'interazione con Esiodo.

[25] Cfr. Pl. *Smp.* 203c1-e5.

vera natura spiega perché è in grado di avvicinare il mortale all'immortale e di condurre alla sapienza chi ne abbia desiderio.

Diotima invero fonde l'enfasi di Aristofane sulla mancanza e sul bisogno con l'enfasi di Agatone sul bello e sul bene, permettendo così di vedere i discorsi di Aristofane e Agatone come espressione del desiderio di ciò di cui si è privi, come tensione senza fine, ognuno bisognoso dell'altro. Nel *Simposio* il demonico serve da collegamento tra poesia tragica e comica, tra i mortali e gli dèi, tra apparenza e verità. Di conseguenza, a differenza di quella esiodea, la Gigantomachia che echeggia nel dialogo serve anche a mantenere eterna la tensione, a riempire la distanza, legando il tutto con sé stesso[26]. Senza dèmoni non ci sarebbe alcun legame tra le parti del tutto, tra unità e molteplicità, e quindi in senso stretto, nessun tutto: non ci sarebbe neppure tensione dialettica, non ci sarebbe filosofia.

La natura intermedia di Eros è propria del filosofo e del poeta, in quanto entrambi si fanno interpreti del divino. Tuttavia, mentre il poeta è incapace di poetare se prima non sia ispirato dal dio e la sua mente rapita, il filosofo aspira e si avvicina al divino per quanto possibile a un uomo. Lo fa attraverso un percorso di purificazione, e, solo successivamente, diventa alato e vede quelle cose che rendono divino il dio[27]. La filosofia non è un'investitura e non è neppure possesso della verità, bensì è possesso di un metodo che permette di cogliere l'eterno movimento dialettico che costituisce la struttura del mondo fisico e, per riflesso, di quello letterario. E credo che questo aspetto venga messo in scena anche nella chiusa del *Simposio*.

Al simposio è ormai sera tardi: Socrate sta costringendo Aristofane e Agatone a concordare che è dello stesso uomo l'esser capace di produrre commedia e tragedia, e che chi è tragediografo per arte è anche commediografo[28]. Non è questa una questione secondaria, eppure il nostro narratore Aristodemo è assonnato e perde i dettagli dell'argomento. Li perde perché il discorso di Socrate su Eros ha già spiegato l'eterna tensione tra tragedia e commedia: la "commedia" di Aristofane assomiglia a una forma degenerata di tragedia, mentre la "tragedia" di Agatone assomiglia a una forma degenerata di commedia. All'uno, Diotima sembra dire che Penia può sposare Poros (ripristinando il riso), e all'altro, che Poros deve sposare Penia (ripristinando le lacrime). Quindi, lo stesso poeta può comporre entrambe, e così facendo mantenere viva la tensione tra gli opposti. Quello che però Aristodemo non sente, e con lui i simposiasti che si addormentano, è una possibile implicazione di questa affermazione, ossia che appartiene allo stesso uomo saper comporre poesia e saper filosofare. Del resto la priorità della filosofia non condanna *in toto* la poesia: infatti, Aristofane e Agatone rimangono svegli fino a tardi con Socrate.

In conclusione, sembra che il *Simposio*, con le sue tracce esiodee, possa indicare che Platone, ispirato dalle Muse della filosofia, è autore di poesia filosofica, ossia di una poesia erotica fondata sulla ricerca della verità. Ed è in effetti questa la differenza che il dialogo stabilisce con la poesia arcaica e la dialettica pre-filosofica: la poesia filosofica va oltre quel senso comune che distingue, o appiattisce gli uni sugli altri, i livelli letterari e quelli della realtà, senza riuscire a comprendere il significato del demonico, dell'eterna Gigantomachia tra poesia e filosofia, della lotta continua tra apparenza e realtà e del perpetuo movimento fra il non-essere e l'essere.

[26] Cfr. Pl. *Smp*. 202e6-7.

[27] Cfr. Pl. *Phdr*. 249c.

[28] Cfr. Pl. *Smp*. 223d. Su ciò, cfr. K. Gaiser, *Platone scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 62 ss.; L. Robin, *Notice*, in Id. (éd.), *Platon, Le* Banquet, Les Belles Lettres, Paris 1989; N.G. Charalabopoulos, *Platonic Drama and its Ancient Reception*, Cambridge, Cambridge University Press 2012, p. 74.

Marcelo Perine[1]

Le Platon d'Éric Weil

à Maurizio Migliori

La *Logique de la Philosophie*[2] (1950) d'Éric Weil est un système de philosophie qui expose, de manière ordonnée et exhaustive, la pluralité des discours philosophiques fondamentaux réalisées dans l'histoire. Ces discours sont appelés *catégories*, non de l'être, mais de la philosophie, et ils sont exposés selon l'ordre des *attitudes* pures ou irréductibles, qui ont été comprises et donc explicitées de manière cohérente dans l'histoire. L'ordre de succession des catégories n'est pas historique, mais logique: c'est l'ordre des affirmations des contenus de sens par une liberté qui nie un contenu antérieur dont elle ne se satisfait plus. L'ordre logique des catégories n'est pas l'ordre immanent de l'auto-développement de la raison, comme chez Hegel, mais l'ordre des inventions de la liberté qui, refusant un contenu ancien, vieilli par ce refus, donne un nouveau contenu. La séquence des 18 catégories qui constituent l'œuvre est la suivante: Vérité, Non-sens, Le Vrai et Le Faux, Certitude, La Discussion, L'Objet, Le Moi, Dieu, Condition, Conscience, Intelligence, Personnalité, L'Absolu, L'Œuvre, Le Fini, L'Action, Sens, Sagesse. Cet ensemble de catégories n'est rien d'autre que l'ensemble des attitudes irréductibles de l'homme dans le monde, qui s'exprimèrent dans des discours cohérents dans lesquels l'homme comprend ses réalisations et se comprend dans ses réalisations.

La relation entre ce qu'on a appelé une idée régulatrice et son efficacité historique est analogue à la relation catégorie-attitude formulée par Eric Weil dans la *Logique de la philosophie*. L'homme est au monde d'une certaine manière, il vit dans une certaine attitude, pas forcément consciente, mais toujours réalisée en actions, en sentiments, en langage spontané, sans réfléchir sur lui-même. Or, l'homme qui réfléchit à ce qu'il fait, ressent, exprime, l'homme qui veut transformer tout cela en discours et rendre compte à lui-même, ainsi qu'à

[1] PUC-SP, Brésil; mperine@gmail.com

[2] Cfr. E. Weil, *Logique de la philosophie*, 2ème éd. revue, Vrin, Paris 1974. Cité dans le texte comme *Lf* suivi de la page.

ceux qui lui ressemblent, de son attitude, opère une prise de conscience: «L'homme qui a compris ce qu'il fait n'est plus l'homme qui l'a fait, et sa prise de conscience est en même temps la saisie de son attitude et sa libération de celle-ci» (*Lf* 70). Mais cette prise de conscience n'a pas toujours lieu, ni nécessairement: «Il n'y a pas d'attitude dans laquelle l'homme [...] ne puisse pas se contenter et à laquelle il ne puisse pas se tenir» (Id.). Lorsque l'homme ne se contente pas de s'exprimer et décide de formuler positivement dans un discours ce qui compte pour son sentiment, il «saisie l'essentiel de son monde comme concept» (*Lf* 71). Ce concept est désigné par Weil sous le nom de *catégorie*.

Un des passages les plus complexes de la *Logique de la Philosophie* est celui de la catégorie *La Discussion* à la catégorie *L'Objet*[3]. Elle correspond au passage de l'action et de l'enseignement (l'attitude/catégorie) de Socrate à l'attitude thématisée comme catégorie dans l'œuvre de Platon et, sous certains aspects, aussi dans celle d'Aristote. Le monde de la discussion est la transposition du conflit des intérêts particuliers dans les discours. Ce conflit n'est tranché que dans le cadre de la communauté, qui peut et doit établir la règle de procédure en vue du Bien commun. Cependant, la discussion a détruit le caractère sacré de la certitude de la communauté, provoquant «une crise de confiance dans le langage qui vient de la contradiction des intérêts personnels avec la tradition»[4].

Cette crise de confiance se traduit par la révolte du bon sens contre la discussion et par l'idéal du discours non contradictoire, étant donné que dans le monde de la discussion «on pourra toujours démontrer à l'adversaire qu'il a des cornes, puisqu'il admet qu'on possède ce qu'on n'a pas perdu et qu'il n'a pas perdu de cornes» (*Lf* 139). Et si le bien de la communauté est l'accord de tous, le bon sens nous oblige à voir que cet accord doit correspondre à la réalité : «Si tous les citoyens disent qu'Alcibiade va sauver Athènes et si Alcibiade trahit la ville, eh bien! Tous étaient d'accord et tous se sont trompés» (Id.). La révolte du bon sens découvre ainsi «que le langage peut tromper» (Id.), et cela produit un nouveau sens du mot raison. Comme le dit Kirscher: «La raison est à la fois l'accord du langage avec lui-même, la forme du discours cohérent, et accord du langage avec son autre, cette réalité sur laquelle il porte et qui devient son contenu»[5].

La crise de confiance en la raison/langage déclenchée par la révolte du bon sens est le *fait* auquel Platon, l'homme «qui a réellement et totalement vécu dans la discussion» (*Lf* 141), doit faire face. Platon est «l'homme qui vient de la discussion» (*Lf* 143) et qui sait qu'elle ne conduit pas nécessairement à une conception correcte et à la réalisation du Bien, même lorsqu'elle produit un accord. Il faut donc opposer «*ce qui est*» (*Lf* 140) au discours de la discussion. Savoir *que* quelque chose est ainsi ne suffit plus pour ne pas retomber dans la lutte des certitudes concrètes: «Il faut encore savoir *pourquoi* c'est ainsi» (Id.). Dès lors, «une vérité concrète doit prendre la place de la vérité formelle de l'accord, le discours irréfutable doit recevoir un contenu» (*Lf* 141). Il s'agit de constituer «la science, non plus formelle, mais concrète et raisonnable à la fois, une vue totale de la totalité des êtres dans leur unité, une *théorie*» (*Lf* 142). Et cette science peut se constituer parce que «il y a raison – ou: la rai-

[3] Voir à ce sujet: G. Kirscher, *La Philosophie d'Éric Weil. Systématicité et ouverture*, PUF, Paris 1989, pp. 243-251.

[4] Cfr. L. Sichirollo, *La discussion ou la dialectique des anciens*, *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1989, p. 18.

[5] Cfr. G. Kirscher, *La Philosophie d'Éric Weil*, cit., p. 249.

son est», aussi bien que par le fait que «la raison du monde et la raison dans l'homme sont une et la même raison. Il y a observation, il y a analyse, il y a synthèse, parce que le discours est le monde devenu parole et que le monde est le discours réalisé» (*Lf* 143).

Fondée sur la raison, cette science devra s'élever à un fondement des fondements et considérer tout ce qui apparaît comme des manifestations de ce fondement, réalité réelle, le véritable «*objet* de la raison» (*Lf* 144). Mais il ne suffit pas de se rendre compte que la raison est le fondement de la science : «Il faut retrouver la raison, non comme faculté de l'homme, non comme base de la science, mais comme présence réelle» (Id.). C'est la tâche de la *philosophie*, comprise comme la recherche de la sagesse, comme présence de la raison dans l'homme, «la tentative faite par l'homme de se dépasser lui-même pour arriver à la réalité totale, une, unique qu'est la raison – en lui comme dans le monde» (Id.). La réalité est contradictoire, le discours est multiple, mais il est possible de concilier ce qui est en lutte, car il y a l'objet de la raison, c'est-à-dire, il y a la possibilité réelle de conclure la discussion par ce qui se révèle, ce qui se montre «derrière *les choses*», et «ce qui est visé à travers elles», non pas distinct de ce qu'on vise : «La raison pense, mais elle se pense elle-même» (*Lf* 145). Dans la catégorie *L'Objet*, c'est-à-dire, dans l'œuvre de Platon, «la philosophie se comprend ainsi comme la montée vers l'objet, et elle se comprend dans cette montée» (Id.). «La catégorie de l'objet est la première qui donne naissance non seulement à une science qui, si elle n'est pas la nôtre, nous est 'compréhensible', mais encore et surtout à une philosophie qui est, du moins dans une première approximation, la recherche de la compréhension totale» (*Lf* 152). Selon Kirscher, «pour la première fois, la philosophie est pensée comme chemin, elle est 'la montée vers l'objet'»[6].

Voilà, en grandes lignes, la philosophie de Platon thématisée dans la catégorie *L'Objet*. Cependant, les énoncés les plus incisifs sur Platon et sa philosophie, dans la *Logique de la philosophie* d'Éric Weil, se trouvent dans une note de bas de page d'un paragraphe dans lequel le logicien de la philosophie expose ce qu'il appelle le *résultat* de la catégorie *Dieu*, celle qui suit la catégorie *Le Moi*, qui vient après *L'Objet*. Au risque d'échouer dans la tâche d'exposer brièvement une pensée absolument réfractaire aux simplifications, j'essaierai de faire une esquisse de l'image de Platon dessinée dans la note 4 de la catégorie *Dieu* (*Lf* 188-189).

La note commence par l'affirmation suivante: «Comprendre n'est une activité rationnelle que pour le théoricien de la philosophie. L'usage courant oppose justement la compréhension à l'intellectualisme et l'attribue au cœur, au sentiment». Cependant, soit pour le stoïcien que pour le sophiste et pour le rationalisme moderne, il ne faut pas prendre «le sentiment pour quelque chose d'inexprimable et la raison pour le formalisme de la discussion», car la philosophie doit tenir compte de la «force irréductible du sentiment». Ce fait nous permet apprendre que, pour nous, «Platon est autrement *compréhensible* qu'Aristote, il nous parle plus *directement*». La présence «d'un platonisme accentué dans toute la civilisation moderne» s'explique par le fait que «Platon est le philosophe du sentiment. L'amour est au centre de son système». Pour Platon, «c'est le sentiment et lui seul qui fonde la philosophie, et ce n'est pas une lubie s'il se refuse à communiquer la vérité par des traités et des exposés théoriques qui ne peuvent servir que d'introduction : l'essentiel, l'accès à la vérité qui est au fond, ne peut pas être enseigné; l'étincelle passe d'homme à homme grâce à l'amour».

[6] Cfr. Kirscher, *La Philosophie d'Éric Weil*, cit. p. 250.

Il n'est donc pas étonnant que Platon «retrouve les idées du Dieu créateur, du Dieu objet de l'amour et, surtout, sujet aimant en lequel l'homme peut mettre une confiance absolue, du sort qui exprime pourtant le choix libre de l'homme, de la science de la nature qui cherche à retrouver la loi divine, de l'éternité qui s'oppose à la durée infinie du temps, de la formule du monde qui s'explicite dans ce qui est, de l'essence qui fonde l'existence». La place occupée par le mythe dans la philosophie de Platon en est la preuve : «La 'poésie' de Platon n'explique rien», car «cette poésie *exprime* ce qui ne peut être *expliqué* sur le plan de la *discussion* ou de l'*objet*». Au plus profond de la philosophie de Platon «se trouve son attitude d'homme croyant». L'essence donnée par une vision transcendante, au-delà de toute réflexion théorique, «est présente à son sentiment, et c'est cette présence de l'Etre qui parle au sentiment de l'homme *moderne* à travers le mythe et par son truchement». Cela explique aussi que, contrairement à ce qui s'est passé avec Aristote, il n'y a pas eu «d'école de Platon, sauf par équivoque. Pour la créer, il fallait une religion positive, et Platon n'a pas voulu la créer [...]; chez lui le mythe reste séparé du discours, et bien que tout discours humain aboutisse au mythe, la foi reste indéterminée et la vie, au moins celle du philosophe, doit s'en passer». Jusqu'ici la note.

Dans la catégorie *L'Objet*, Platon signale le surgissement d'une science, qui n'est plus la nôtre, mais qui nous est compréhensible, aussi bien que la naissance d'une philosophie qui se veut la compréhension totale, qui anticipe l'unité de la philosophie et de la politique, comme le montre le logicien dans la catégorie *L'Action* de la *Logique de la philosophie*, celle dans laquelle la politique se pense.

Dans le *Politique*, Platon comprend les choses humaines (*ta anthrópina*) en stricte homologie avec sa compréhension du cosmos. C'est-à-dire: la cosmologie de Platon est le fondement de son anthropologie, et cela nous autorise à parler, selon Konrad Gaiser, d'une «métaphysique de l'histoire»[7]. De même, la compréhension du paradigme du tissage, par lequel l'Étranger définissait la science royale et l'action du politique, veut montrer que le mélange de l'intelligence (*nous*) et de la nécessité (*ananké*), c'est le principe qui gouverne le cosmos et qui préside à la science politique et à l'action de l'homme politique.

Comme j'ai dit auparavant, la dialectique est la science qui a été inaugurée dans la catégorie *L'Objet* de la *Logique de la Philosophie*, pour mener à la conclusion la discussion socratique, incapable de parvenir à un accord en raison, parmi d'autres, de la contradiction de la réalité. Pour Platon, justement parce que la réalité est contradictoire, elle doit être soumise à une procédure d'analyse et de synthèse, déjà esquissée dans la discussion socratique, comme recherche de la vérité et de la correction des arguments en vue du consensus des interlocuteurs. La dialectique platonicienne se présente comme une véritable science par la spécificité de sa démarche, qui tend vers une vision synoptique, par la séparation et l'unification par genres: c'est la capacité de mettre en relation et de faire du *logos* le seul instrument de cette capacité. Distincte de la dialogique socratique et de l'antilogique sophistique, même

[7] Cfr. K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia, Vita e Pensiero, Milano 1991. Dans le *Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Migliori manifeste son accord avec Gaiser: «Uno dei motivi di maggior interesse del mito del *Politico* consiste [...] nella collocazione delle vicende che hanno originato la società in un quadro cosmologico che le giustifica, il che ci porta ad interrogarci sulla valenza 'storica' di questo racconto». Cfr. M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Prefazione di Hans Krämer, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 330.

en gardant la forme du dialogue, la dialectique platonicienne n'était pas pratiquée comme une technique de réfutation, mais comme une «position philosophique qui se déclare explicitement par la priorité originelle des différences, qui voit dans la réalité un jeu constant de termes qui sont entrelacées précisément par la *distinction* et le *contraste*, cherchant donc à inventer/proposer un instrument adapté à la nature de cette réalité»[8].

Constituée d'observation, d'analyse et de synthèse, cette science est «une vue totale de la totalité des êtres dans leur unité, une *théorie*» (*Lf* 142). Le principe et le fondement de cette science est le fait «qu'*il y a raison*» (Id.). Mais cette science, qui veut parler raisonnablement de ce qui est, ne peut pas parler des choses humaines de la même manière qu'elle parle de ce qui est, c'est-à-dire de *l'objet*. Avant tout, parce que tout ce qui se rapporte aux choses humaines ne peut pas être l'objet d'une connaissance exacte et d'une science à proprement parler. Ensuite, parce que la totalité des événements cosmiques ne peut pas être saisie par l'observation, point de départ de la science, car le cosmos est une réalité caractérisée par le devenir. C'est pourquoi Platon recourt au procédé de parler en images lorsqu'il veut parler raisonnablement de l'histoire du cosmos, comme il le fit à grands traits dans le mythe du *Politique* et aussi dans le *Timée*. Le recours au mythe, largement utilisé par Platon, constitue un autre moyen pour le philosophe de communiquer des vérités philosophiques. Mais le principe qui régit la cosmologie, l'anthropologie, donc la «métaphysique de l'histoire chez Platon», ne peut être saisi et formulé que par la dialectique, comprise comme la seule procédure capable de comprendre la totalité de la réalité, conçue comme identité de l'un et du multiple, comme mélange (*symmeixis*) engendré par une cause intelligente (*nous*), qui maintient les principes du limite (*peras*) et d'illimité (*aperion*) dans un rapport de polarité. Cette procédure, cette position philosophique se configure comme «l'occupation» (*epitedeuma*) de ceux qui sont dotés d'une «nature philosophique», qui sont chargés, entre autres tâches, de «penser l'État pour le sauver» (*Lf* 146).

Dans la philosophie de Platon, «l'action est pensée en vue de l'action, mais sous une autre catégorie» (*Lf* 410). En effet, s'il s'agit de mener à la fin la discussion, «il faut saisir les choses dans ce qu'elles sont et non en ce qu'elles ne sont pas: il faut donc éliminer le devenir pour fonder la science de l'Etre» (*Lf* 143). Impossible à éliminer, le devenir doit être compris. La métaphysique de l'histoire de Platon est «la tentative faite par l'homme de se dépasser lui-même pour arriver à la réalité totale, une, unique, qu'est la raison – en lui comme dans le monde» (*Lf* 144). C'est la tentative de se dépasser pour saisir le nerf de l'histoire : «Il y a donc un objet, il y a ce qui termine la discussion en se montrant, mais ce qui se montre et ce à quoi il se montre est *un*: derrière les *choses*, il y a ce qui est visé à travers elles, et ce qui est visé n'est pas autre de ce qui vise : la raison pense, mais elle se pense elle-même» (*Lf* 145).

S'il est vrai que la reprise de la catégorie *L'Action* par la catégorie *L'Objet* s'est faite par la médiation du mythe, il est vrai aussi que cette autre voie du philosophe pour communiquer les vérités philosophiques a été parcourue en fonction de la dialectique, par laquelle Platon a atteint la compréhension totale. Le rapport entre mythe et dialectique, chez Platon, est

[8] Cfr. M. Migliori, *Pervasività e complessità della dialettica platonica*, in M. Migliori – A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2008, pp. 187-241 (ici p. 188). Sur le concept de dialectique chez Platon, voir aussi : E. Weil, *Pensée dialectique et politique*, in *Essais et conférences*. I. Philosophie, Plon, Paris 1970, pp. 232-267.

un rapport d'union sans confusion: s'il est vrai que «le mythe est la langue de l'âme»; s'il est vrai que «les mythes de Platon sont des mythes de l'âme', c'est-à-dire des mythes d'un monde intérieur et non plus d'un monde extérieur ni divisé», il est aussi vrai que, «dans son ascension, la dialectique n'atteint qu'exceptionnellement sa limite propre. La règle veut que la dialectique s'inverse en mythe»[9], comme le démontre le grand mythe cosmologique du *Politique*, introduit pour corriger la définition de l'art royal et politique comme «l'art de paître les hommes» (*Pol.* 267 c), qui s'est révélée insatisfaisante[10].

Ayant saisi le principe de compréhension totale, la philosophie de Platon se comprend «comme une montée vers l'objet, et elle se comprend dans cette montée » (*Lf* 145). Or, selon Weil, «si la route se déroule sur le terrain du devenir et des êtres séparés et distincts, son aboutissement n'est pas un être distinct et séparé parmi les autres et de leur nature, il est la disparition de toute négativité et de toute possibilité. La route n'est pas fixée une fois pour toutes, et l'homme ne reste pas en marchant ce qu'il a été au départc : la route est l'homme, l'homme est sa route et l'arrivée est la disparition de l'homme et de la route, non par anéantissement, mais dans la réalité absolue» (Id.).

La dialectique de Platon nous est encore compréhensible, mais son anthropologie définitivement n'est plus la nôtre. Les choses humaines ne sont plus saisies en strict parallélisme avec le cosmos. En revanche, pour nous, il y a encore quelque intérêt dans l'anthropologie d'Aristote, qui ne s'explique pas par son époque. En fait, écrit Weil à conclusion d'un texte sur l'anthropologie d'Aristote:

«Si l'homme est surtout sujet, s'il n'est pas objet que par accident, il est subjectivité pure, compréhension incompréhensible, négation de tout donné, transcendance. En se comprenant dans ce qui lui est accidentel, il s'est déjà dépassé; dès qu'il dit: c'est cela que je suis, il ne l'est déjà plus. Nous sommes platoniciens sans mythe et sans Dieu, c'est-à-dire hégéliens, dès que nous avons saisi ce nerf de l'histoire. La vérité n'est pas dans le monde 'extérieur', elle est en nous; elle se révèle dans le discours et le dialogue, elle n'est pas transmise par l'enseignement du sage. Et pourtant, en y regardant bien, on se retrouve merveilleusement aristotélicien»[11].

Peu importe que nous soyons platoniciens, aristotéliciens ou quoi que ce soit d'autre. Comme a écrit Aristote,

«pour chaque catégorie d'hommes, ce qui est leur existence, ou en d'autres termes, ce qui est leur raison de vivre, c'est à cela qu'ils souhaitent passer leur temps avec leurs amis. Aussi les uns boivent ensemble […] ou philosophent ensemble. […] dans le désir de vivre avec leurs amis une vie d'intimité, ils font avec eux et mettent en commun avec eux ce en quoi ils croient que consiste la vie» (*Étique à Nicomaque*, IX 12, 1172a1-8).

En fin des comptes, Platon aussi nous a assuré qu' «entre amis, tout est commun» (*Phèdre* 279 c).

[9] Cfr. K. Reinhardt, *Les mythes de Platon*, traduit de l'allemand et présenté par Anne-Sophie Reineke, Gallimard, Paris 2007, p. 161 et 163, respectivement.

[10] Cfr. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica*, cit., pp. 217-222.

[11] Cfr. E. Weil, *L'anthropologie d'Aristote*, *Essais et conférences I*, Philosophie, Plon, Paris1970, pp. 9-43, ici p. 42.

Francesco Valagussa[1]

La contraddizione mortale del platonismo perenne

«Questo mi sembra essere uno dei punti più interessanti della filosofia platonica, quello che maggiormente si misura con la complessità del reale, ma che purtroppo approda a una vera e propria aporia. Se alla base della realtà c'è una Polarità, questa deve essere costituita da elementi tali da non poter essere posti su terreni ontologicamente e assiologicamente opposti. In Platone però l'Uno è Bene, per cui l'altro è Male; analogamente, se uno è superiore all'essere, l'altro è inferiore. Da una parte "i due Principi non sono ontologicamente equivalenti: solo l'Uno, cioè, rappresenta la totalità del vero Essere, del Divino e del Bene" (Gaiser 1994, p. 18), dall'altra "in quanto Principio, tuttavia, in quanto causa fondante e potenza agente, l'opposto all'"Uno" sembra dover essere originario e decisivo quanto l'"Uno" stesso. Per Platone, dunque, sebbene come fondamento dell'essere il suo pensiero ponga decisamente il Principio del Bene, sussiste nella dimensione puramente principiale un'opposizione o contraddizione non risolvibile logicamente (Gaiser 1994, p. 19)". Questa è, a mio parere, *la contraddizione mortale che ha impedito al platonismo di Platone di sopravvivere al suo autore*»[2].

I.

In queste righe – siamo al termine del primo volume, dunque quasi a metà del guado nella lettura de *Il disordine ordinato* – ci si riferisce esplicitamente al libro di Konrad Gaiser, certamente uno dei più significativi della sua produzione, dal titolo *Platons ungeschriebene Lehre*, pubblicato nel 1963. Se ne potrebbe citare anche un altro breve stralcio, quasi per presentare in forma sintetica l'aporia dianzi accennata: «Bisogna rilevare che Platone ha ricondotto la realtà non a un fondamento unico e generalissimo, bensì, appunto, a due Principi opposti. Ciò significa, però, che alla riduzione sistematica inerisce un dualismo o

[1] Università Vita-Salute San Raffaele; valagussa.francesco@unisr.it

[2] M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, vol. II, pp. 704-705.

"contraddizione" logicamente non ricomponibile»[3]. Una simile contraddittorietà consente di far emergere un limite costitutivo all'interno della presunta sistematicità che può essere offerta dall'indagine guidata dal *logos*: «Il sistema si situa evidentemente all'interno di un più vasto orizzonte che in sé non può più essere colto mediante il *logos*»[4]. Qui potrebbero seguire tutta una serie di osservazioni sull'influsso che il "non sapere" di Socrate mostra di essere ancora in grado di esercitare sul pensiero platonico, ma forse la questione più interessante concerne maggiormente quella "contraddizione mortale" che lo affligge.

La nostra domanda è semplice: questa contraddizione condanna alla morte Platone? O non si deve dire, forse, che tale contraddizione costituisce proprio la fiamma che lo ha tenuto in vita per millenni lungo tutto il corso dell'Occidente? A questo proposito, potremmo citare un passo dalla *Scienza della logica* di Hegel:

«Poiché di fronte ad essa l'identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere. La contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione»[5].

II.

Una contraddizione dovuta, nel caso di Platone, a una polarità insolubile, quella tra l'Uno e la Diade per dirla in maniera anche troppo svelta, ma tutto sommato piuttosto fedele ai testi. Questa contraddizione mortale, tuttavia, viene riformulata – pur con riferimenti e accenti diversi – anche nelle pagine di Aristotele. Il dilemma del terzo uomo[6], per esempio, potrebbe essere letto all'insegna della medesima aporia: pur consapevoli del fatto che l'Uno non coincida con alcuna idea, dal momento che Platone ci avverte "essere" al di là dell'essenza[7], tuttavia potremmo dire che tra l'uomo in idea e l'uomo particolare s'instaura una dinamica analoga a quella esistente tra l'Uno e la Diade[8], nel senso che l'idea di uomo presenta, per così dire, quell'unità, quella perfezione concettuale, che mai sarà raggiungibile dall'uomo particolare – eventuali mescolanze tra l'idea di uomo e l'uomo particolare (vale a dire appunto il famoso terzo uomo) non saranno comunque in grado di giungere alla purezza dell'uomo in idea. Ed ecco riproporsi il medesimo enigma.

Se però pensassimo che Aristotele sia riuscito a risolvere effettivamente l'aporia presentando sin da subito in unità idea e materia all'interno del sinolo, basterebbe poco – in particolare rileggendo alcune pagine di Carlo Diano[9] – per mostrare come il suo motore

[3] K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, tr. it. di V. Cicero, Vita & Pensiero, Milano 1994, p. 14.

[4] *Ibidem*.

[5] G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004[8], vol. II, 491.

[6] Aristot. *Metaph*., I, 990 b. Tr. it. *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002[3], p. 53.

[7] Plat. *Rp*., VI, 509 b 9-10. Tr. it. di F. Sartori, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 445.

[8] Altro testo importante per comprendere il rapporto tra mondo delle idee e mondo fenomenico alla luce della processione dall'Uno alla Diade è H.G. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1982.

[9] Cfr. C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, in particolare pp. 181-182,

immobile soffra, nei suoi rapporti col resto del cosmo, della medesima aporia che si ha tra l'Uno e la Diade: Aristotele letteralmente non è in grado di dirci quale rapporto si possa instaurare tra questo specifico tipo di ente che è il motore immobile e il resto degli enti. Le metafore a cui si appella – quella dell'amato e dell'amante, o quella del generale rispetto all'esercito – manifestano proprio un imbarazzo nella deduzione, che in definitiva segnala un problema nel porre in rapporto sistematico il carattere unitario, per così dire, che caratterizza il "pensiero di pensiero", rispetto alla molteplicità e pluralità che invece regna nel resto del cosmo sensibile.

Aporia tra l'Uno e la Diade, si diceva: qualcosa di analogo troviamo, per la verità, anche in Plotino. Quando si tratta di dedurre la nascita, o la derivazione, del Nous dall'Uno[10]; anche in questo caso abbondano le metafore, ma mancano delle effettive spiegazioni logico razionali. Dal Nous in poi – una volta che la Diade è già all'opera in qualche modo – tutto pare discendere piuttosto "ordinatamente" verso l'Anima – nelle sue varie articolazioni – per poi concludersi, da ultimo, nella materia. Tuttavia, il primo passo – di nuovo, dall'Uno alla Diade – rimane assai problematico. In questo caso la connessione con lo scenario platonico, per forza di cose, risulta ancora più evidente: tutto il cosmo dipende da questo principio assolutamente preponderante che è l'Uno, ma ciò non conduce a una perfetta organizzazione dell'orizzonte degli enti, proprio a motivo del fatto che la materia non viene ricondotta pacificamente entro un sistema. In Plotino, peraltro, si può notare in modo lampante l'effettiva "superiorità" dell'Uno come principio: non si può pensare che la Diade introduca una sorta di disordine ancestrale mentre l'Uno al contrario sarebbe "portatore di ordine"; se davvero l'Uno dev'essere concepito come trascendente, non è possibile attribuirgli alcun carattere, nemmeno quello di una certa quale razionalità preposta a mettere ordine nel cosmo. L'Uno rimane avvolto in una certa sua imperscrutabile oscurità, per cui lo stesso Plotino giunge a chiedersi: «Come mai la ragione viene da ciò che non è ragione?»[11]. D'altra parte, il Nous, che cerca di imitare l'Uno, si sforza di "unificare" appunto l'intero orizzonte sensibile: tuttavia è chiaro che tale istanza sistematizzatrice può sorgere soltanto se si sia già palesata la Diade e dunque un originario, atavico e ineludibile principio di asimmetria, di caos, che reca scompiglio.

È quasi superfluo soffermarsi sulle influenze esercitate dal platonismo sul cristianesimo – innanzitutto perché il discorso sarebbe troppo articolato e complesso se si volessero almeno citare le sfumature con cui, nei vari padri della Chiesa, appare presente il riferimento a Platone, ma in secondo luogo perché basta porre mente all'intensità con cui risuona nella riflessione teologica la domanda "*Unde malum?*" per rendersi conto della pervasività con cui il platonismo anima profondamente una parte cospicua del pensiero cristiano.

dove si mostrano una serie di incoerenze legate al pensiero aristotelico e si rivela l'incapacità da parte dello Stagirita di superare il problema della separatezza delle forme platoniche. Su questo stesso problema si veda G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Le Lettere, 1991, p. 30: «Quel motore immobile che non poteva concepirsi creatore del mondo poiché questo è materia, oltre che forma, ed esso è pura forma. La mente, invece, che si può attribuire in proprio all'uomo e a Dio, sarebbe attività non contemplatrice, bensì creatrice, realizzatrice dell'essere della sostanza».

[10] Plot. *E*, V, 2, 1. Tr. it. *Enneadi*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2002, p. 1199.

Cfr. ivi, VI, 7, 15. Tr. it. p. 1797. Cfr. ivi, VI, 7, 29. Tr. it. p. 1827. Sul ruolo svolto dalle metafore nel pensiero plotiniano cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *La metafora in Plotino*, Bonanno, Catania 1981.

[11] Plot., *E*, V, 3, 16. Tr. it. *Enneadi*, cit., p. 1257.

Proviamo a pensare all'epoca rinascimentale, che è stata spesso dipinta come connotata da un nuovo interesse per Platone e da un risveglio degli studi platonici: è difficile non scorgere nei grandi tentativi sistematici, di Ficino, per esempio, ma anche nell'immagine del divino camaleonte elaborata da Pico della Mirandola, la presenza della polarità tra l'Uno e la Diade. È un Ficino che si muove ancora, per così dire, «sulle orme di Plotino»[12]. Il conflitto cosmico e metafisico tra la Diade e l'Uno si proietta ora all'interno dell'anima: «L'uomo imita tutte le opere della natura divina e perfeziona, corregge ed emenda le opere della natura inferiore»[13]. Ma, d'altra parte, malgrado questa scintilla trascendente, l'uomo non giunge comunque alla perfetta organizzazione sistematica del cosmo: «Unificante cioè, ma non unità raggiunta è l'anima, la quale ha veramente questa funzione: di collegare, di *restituire*»[14]. È facile intuire come questo collegamento e restituzione, tuttavia, non risultino in grado di ricondurre l'universo a perfezione.

Né questo accadrà in Bruno e nemmeno successivamente in Spinoza a ben vedere: è vero che nell'*Ethica* non troviamo quasi più traccia della contrapposizione tra principi come l'Uno trascendente e la Diade, tuttavia un simile conflitto si ripresenta sotto mentite spoglie nella dicotomia tra necessità e contingenza. S'insiste spesso sulla differenza tra l'adeguatezza delle idee nella mente divina rispetto all'inadeguatezza che spesso caratterizza le idee che si configurano all'interno della mente umana, ciononostante, proprio in rapporto alla contingenza, Spinoza scrive che: «La conoscenza della durata del nostro Corpo è in Dio assai inadeguata, in quanto egli è considerato soltanto come costituente la natura della Mente umana, cioè tale conoscenza è nella nostra mente assai inadeguata»[15].

Ma in questa carrellata potremmo andare anche oltre Spinoza, sul piano cronologico: prendiamo la formulazione offerta appunto da Gaiser. Noi abbiamo una polarità tra due principi, di cui uno però risulta in qualche senso ontologicamente superiore – come l'Uno di Plotino, come il Dio cristiano, ma anche come la Sostanza spinoziana, che certamente si presenta come "*necessitas*" rispetto alla contingenza – rispetto all'altro. E però tale superiorità non consente al primo principio di azzerare e annichilire definitivamente l'altro. L'Uno è superiore, ma l'opposizione alla Diade non è risolvibile logicamente: la dinamica che si sviluppa tra i tre principi fondamentali tramite cui s'imposta tutto il discorso del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* di Fichte non pare essere molto differente. Il primo principio, l'Io, – a patto ovviamente di non cedere a banali interpretazioni empiriche di una simile figura – è assolutamente incondizionato e dunque superiore a tutti gli altri: proprio questa sua assolutezza genera, tuttavia, una assoluta contrapposizione, ineliminabile, ineludibile logicamente, quella del Non-Io. Dunque il terzo principio è la contrapposizione all'interno dell'Io (principio superiore) tra io divisibile e non io divisibile[16], cioè una lotta tra l'istanza conoscitiva che porta organizzazione e sistematizza e l'istanza oscura, irriducibile alla prima. Si potrebbe quasi scorgervi, per usare una formula nota, un disordine ordinato.

[12] G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, cit., vol. I, p. 529.

[13] Marsilii Ficini, *Theologia platonica*, XIII, III. Tr. it. *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, p. 1225.

[14] E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1978, p. 115.

[15] Cfr. B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, II, prop. XXX, a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze 1984^2, p. 179.

[16] Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, p. 181.

Ma, per restare in ambito idealistico, anche se sotto cieli completamente diversi, prendiamo le *Ricerche sulla libertà umana* di Schelling:

«Secondo l'eterno atto dell'autorivelazione, tutto nel mondo, come noi ora lo consideriamo, è regola, ordine e forma: ma tuttavia sussiste sempre nel fondo l'irregolare, come se potesse tutt'a un tratto ricomparire, e in nessun luogo si trova che l'ordine e la forma siano la condizione originaria, ma dovunque le cose appaiono come se una condizione originariamente priva di regola sia stata portata verso l'ordine. Questa è nelle cose l'inafferrabile base della realtà, il residuo che non scompare mai, cioè che, per quanti sforzi si facciano, non si lascia mai risolvere in intelletto, ma sempre rimane nel fondo»[17].

Si direbbe quasi una "professione di fede" nel platonismo – e in effetti questo vale certamente in misura maggiore per Schelling di quanto non valga per Fichte, ma in generale noi osserviamo ovunque, sotto i travestimenti più vari, il conflitto che Gaiser rilevava nel pensiero platonico. Questa contraddizione, questo disordine ordinato, dunque, per quanto *mortale*, ha davvero mostrato di avere lunga vita, anzi ha garantito lunga vita a Platone lungo i secoli e i millenni.

III.

Un "disordine ordinato", tuttavia, è una scelta ben precisa, non solo a livello terminologico, ma anche sul piano grammaticale. Tutt'altro discorso apparirebbe se si trattasse di un "ordine disordinato". Prendiamo un esempio ormai classico: quando Kant nella quarta tesi dell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* parla di una insocievole socievolezza[18] ha in mente un'idea molto chiara. Si deve sottolineare, infatti, che la determinazione tra aggettivo e sostantivo non si può sottoporre a inversione: con l'espressione "insocievole socievolezza" si vuole indicare che il fondamento – il soggetto, appunto – è costituito dalla tendenza alla socievolezza, all'associarsi, alla *Vergesellschaftung* avrebbero detto i sociologi da Simmel in poi, e tuttavia questa dinamica dell'associazione passa proprio da una differenziazione radicale tra individui, dall'esigenza di isolarsi dalla società per poi però farvi ritorno. Dunque, una socievolezza di base che è come sfumata e "colorata" di insocievolezza: tutt'altra cosa s'intenderebbe invertendo i termini in socievole insocievolezza.

La stessa cosa, benché di segno opposto, vale per il disordine ordinato: al centro, e a fondamento, troviamo il disordine, non l'ordine. Ordine è piuttosto la fatica dell'intelletto oppure potremmo dire, rifacendoci al mito presente nel *Timeo*, lo sforzo con cui il Nous cerca di persuadere la Necessità[19]. Con questo titolo Migliori ha fatto propria la tesi di Gaiser[20] secondo cui, anche ammesso di concepire il platonismo come un sistema, questo

[17] F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1987, p. 97.

[18] I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2004[5], p. 33.

[19] Plat. *Tim.* 48 a-c. Tr. it. *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 139.

[20] Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, cit., p. 14.

sistema è collocato entro un orizzonte assai più vasto, che non può essere completamente organizzato per via logica, mediante le connessioni elaborate dalla ragione.

Ma – ragionando per assurdo – supponiamo invece di essere riusciti a ricondurre anche quell'orizzonte più vasto entro i dettami della ragione: non sarebbe forse questa una perfetta identità assai più mortale della contraddizione in cui ci troviamo inscritti noi occidentali, per lo meno dai grandi dialoghi platonici in poi? Non è forse proprio questa contraddizione a tenere in vita quel *corpus* di scritti che si riferiscono a un comune autore, chiamato Platone, e che si riverberano in mille riflessi lungo tutto l'arco della tradizione occidentale? Questa contraddizione forse ha impedito al "platonismo di Platone" – bella formula anche questa, nella sua intrinseca ironia – di sopravvivere al suo autore, ma in un certo senso ci ha resi tutti suoi discepoli, suoi infaticabili glossatori come diceva Whitehead.

Dario Zucchello[1]

Parmenide e le origini della dialettica

Sesto Empirico (*Adversus mathematicos* VII, 7, 3) e Diogene Laerzio (IX, 25), sostanzialmente due contemporanei (vissuti a cavallo tra II e III secolo), concordano nell'indicare Zenone di Elea, rispettivamente, come «iniziatore della dialettica» (διαλεκτικῆς ἀρχηγός) o «inventore della dialettica» (εὑρετὴς διαλεκτικῆς), basandosi sull'autorità del perduto dialogo *Sofista* di Aristotele (φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ἐν τῷ σοφιστῇ). Nella propria testimonianza, Sesto aggiungeva un'osservazione interessante: «Sembrerebbe che Parmenide non fosse inesperto di dialettica, perché, di nuovo, Aristotele considerò il suo discepolo Zenone l'iniziatore della dialettica» (*Adversus mathematicos* VII, 7 1-3)[2].

È verosimile che Aristotele nel *Sofista* si fosse soffermato sulla differenza tra dialettica, retorica e sofistica, illustrata più volte nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici*. Appare dunque probabile che la dialettica la cui paternità era attribuita (sebbene in forma ancora primitiva) a Zenone fosse la tecnica di cui abbiamo notizia da quei trattati: arte di argomentare, per mezzo di domande e risposte, a favore o contro una certa tesi, sulla base di opinioni condivise e degne di considerazione (ἔνδοξα), nel tentativo, in particolare, di «confutare» (ἐλέγχειν), ridurre a contraddizione[3]. La confutazione (ἔλεγχος) era infatti definita (*Analitici Primi* II, 20, 66b11) come «sillogismo della contraddizione» (ἀντιφάσεως συλλογισμός). Quello che dei λόγοι zenoniani è conservato appare appunto sotto tale veste, ed è probabilmente riferendosi a essa che Aristotele indicava in Zenone l'inventore della dialettica[4].

Già Platone, d'altra parte, apostrofando (*Fedro* 261d6-262a7) Zenone come «Palamede eleatico» (Ἐλεατικὸς Παλαμήδης), gli aveva implicitamente ascritto l'invenzione dell'«arte del contraddittorio» (ἀντιλογική): una tecnica assimilata alla retorica dei sofisti, in grado di far apparire tutto simile a tutto e intesa a ingannare (ἀπατήσειν) e non essere ingannati (μὴ

[1] Già docente di scuola secondaria di II grado; dario.zucchello@gmail.com

[2] Quando non diversamente segnalato, le traduzioni sono mie.

[3] E. Berti, *Zenone di Elea inventore della dialettica?*, in AA.VV., *La scuola eleatica*, «La Parola del passato» 43 (1988); ora in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. I – Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 356-357. Su Zenone si veda ora il prezioso lavoro di Lucia Palpacelli: Zenone di Elea, *Frammenti e testimonianze*, prima edizione integrale a cura di L. Palpacelli, Scholé, Brescia 2022.

[4] Berti, *Zenone*, *op. cit.*, pp. 365-366.

ἀπατήσεσθαι). Per la comprensione del contributo di Zenone alla nascita della dialettica e dell'eventuale specifico concorso di Parmenide è tuttavia fondamentale la testimonianza platonica del *Parmenide*, nella cui apertura è proposto un confronto drammatico tra un giovanissimo (σφόδρα νέος) Socrate e la coppia di Elea, l'anziano Parmenide e il maturo Zenone. Platone vi interpretava i λόγοι zenoniani come un intervento di soccorso (βοήθειά τις) al pensiero di Parmenide, riconoscendo il procedimento originale con cui Zenone avrebbe condotto il proprio ragionamento (*Parmenide* 127d6-128a3)[5].

Posta come premessa l'ipotesi degli avversari di Parmenide, che gli esseri siano molti (εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα), Zenone ne avrebbe ricavato una conclusione assurda: che essi siano a un tempo simili e non-simili (ὅμοια-ἀνόμοια). Dal momento che è impossibile che essi siano contemporaneamente simili e non-simili, la premessa risultava falsa. È evidente che, nella ricostruzione platonica, l'argomentazione, applicando predicati contraddittori, presupponesse il principio di contraddizione[6]: essa tecnicamente era una confutazione (ἔλεγχος), ovvero un sillogismo che conclude con una contraddizione (ἀντίφασις)[7]. Ma, nel contesto del *Parmenide*, la confutazione dell'ipotesi pluralista appare solo come passaggio di un ragionamento più complesso, implicitamente attribuito a Zenone come una nuova forma di argomentazione. Questi avrebbe ricavato dalla falsità dell'ipotesi che siano i molti la verità della sua contraddittoria: che tutto è uno. Donde la sostanziale identità (secondo Platone) del suo pensiero con quello di Parmenide (*Parmenide* 128b4-5). A Zenone sarebbe dunque da ascrivere una «sorprendente applicazione»[8] del metodo della riduzione all'assurdo: un'argomentazione sofisticata, che, oltre a ricorrere al principio di contraddizione come criterio per rilevare l'impossibile (e dunque il falso), presuppone anche il principio del terzo escluso[9].

In che modo il pensiero di Parmenide avrebbe contribuito al formarsi di questa strategia? È giustificabile la tesi di Szabó, che individuava nella scoperta della dimostrazione indiretta «il più grande e duraturo merito della filosofia parmenidea» (*das größte und bleibendste Verdienst der Parmenideischen Philosophie*)[10]? Per rispondere è necessario riesaminare sinteticamente la questione del procedimento argomentativo utilizzato da Parmenide in alcune citazioni del suo poema, per controllarne la strategia formale[11].

5 Per questo Palpacelli, *Zenone*, *op. cit.*, pp. 76 ss.

6 È convinzione di Giorgio Colli che tale principio sarebbe qui enunciato per la prima volta in forma chiara. G. Colli, *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, a cura di E. Colli, su appunti di Ernesto Berti, Adelphi, Milano 1998, pp. 42-43.

7 Berti, *Zenone*, *op. cit.*, p. 364.

8 P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès a Empédocle*, Édition revue et amendée par A. Marcinkowski, Les Belles Lettres, Paris 2022 (1887), p. 279.

9 Secondo Colli, nel passo platonico citato tale principio sarebbe enunciato in forma inequivocabile per la prima volta. Colli, *op. cit.*, p. 44. L'evidenza che nelle citazioni dirette degli argomenti di Zenone rimane implicita l'inferenza della falsità dell'ipotesi di partenza e, soprattutto, l'affermazione della verità della contraddittoria, ha spinto, tra gli altri, Jonathan Barnes e Enrico Berti a negare che i λόγοι di Zenone siano riduzioni all'assurdo. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1982^2, pp. 233 ss. Berti, *Zenone*, *op. cit.*, pp. 363-364.

10 Á. Szabó, *Zum Verständnis der Eleaten*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 3-4 (1954), pp. 259-260.

11 Eviterò di soffermarmi sulle (infinite) controversie filologiche legate alla restituzione del testo dei frammenti, assumendone gli esiti più recenti e autorevoli, segnatamente l'edizione delle citazioni con-

I tre blocchi testuali DK 28 B2, B6, B7 appaiono logicamente connessi: B2 introduce le premesse[12] della successiva argomentazione, B6.1-2 le precisa e conferma, B6.3-9 e B7 ne ricavano una lezione critica. Alla *pars destruens*, Parmenide fa seguire in B8.1-50 — da leggersi in continuità con B7, come suggerisce la citazione di Sesto Empirico (*Adversus mathematicos* VII,111, 41-42) — la *pars construens* dell'insegnamento del poema.

Come noto, nel proemio drammatico (DK 28 B1, integralmente conservatoci da Sesto Empirico) il "giovane" poeta (κοῦρος) descrive la propria iniziazione filosofica: un'eccezionale esperienza di viaggio (infero?), su un carro guidato dalle figlie del Sole, al cospetto di una dea innominata (Persefone? Notte?), che, accogliendolo benevolmente, gli sottopone un vero e proprio programma di insegnamento. Egli dovrà «apprendere ogni cosa» (πάντα πυθέσθαι): (i) «il saldo cuore di Verità ben persuasiva» (B1.29); (ii) «le opinioni dei mortali» (βροτῶν δόξαι), prive di reale credibilità (B1.30); (iii) una ricostruzione accettabile/plausibile (δόκιμος) delle «cose che appaiono» (τὰ δοκοῦντα)[13].

Il testo di DK B2 (citazione di Proclo) propone l'inizio della vera e propria lezione divina. La θεά, infatti, dopo aver invitato (B2.1) il κοῦρος a prendere nota e custodire (κόμισαι) il suo discorso, la sua parola (μῦθος), prospetta (B2.2) due «vie di ricerca» (ὁδοὶ διζήσιός), «le uniche possibili per pensare» (μοῦναι εἰσι νοῆσαι):

«l'una <che pensa> che è e che non è possibile che non sia…»[14].
«l'altra <che pensa> che non è e che è necessario che non sia…»[15].

Della prima via la dea osserva (B2.4) che «è il sentiero di Persuasione» (Πειθοῦς ἐστι κέλευθος), perché «accompagna Verità» (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ); della seconda, invece, sottolinea e dichiara (φράζω) trattarsi di «cammino del tutto inscrutabile» (B2.6: παναπευθὴς ἀταρπός):

«non potresti, infatti, conoscere ciò che non è (poiché non è cosa fattibile),
né esprimerlo»[16].

In altre parole, lungo la via che pensa «non è ed è necessario che non sia» nulla è possibile propriamente indicare o apprendere: il participio sostantivato τό μὴ ἐόν manifesta nel contesto l'assoluta assenza di contenuto della ὁδός. Essa è imperscrutabile perché «ciò che non è» è inconoscibile e inesprimibile. Introdotte le uniche possibilità d'indagine, formulate

tenuta in *Early Greek Philosophy*, Volume V: *Western Greek Thinkers* Part 2, edited and translated by A. Laks and G.W. Most, in collaboration with G. Journée and assisted by L. Iribarren, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016 (per comodità, tuttavia, mantengo la tradizionale classificazione Diels-Kranz di testimonianze e frammenti). Ho fornito analitico esame del testo e una mia proposta di lettura in Parmenide, *Poema sulla natur*a, introduzione, traduzione, note e commento a cura di D. Zucchello, Limina Mentis, Villasanta (MB), 2015.

12 Nel citare i versi B2.3-8, Simplicio parla esplicitamente di προτάσεις (*in Phys.* 116, 26).

13 La restituzione del testo greco dei versi B1.31-32 (citati dal solo Simplicio) e la loro interpretazione sono controverse.

14 DK 28 B2.3: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

15 DK 28 B2.5: ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι.

16 DK 28 B2.7-8 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν — οὐ γὰρ ἀνυστόν — οὔτε φράσαις.

come un'alternativa (ἡ μὲν ... ἡ δέ), la successiva precisazione della dea riduce, dunque, a una sola quella effettivamente praticabile.

Da un punto di vista formale, la dea abbozza un'argomentazione disgiuntiva[17]. La prima premessa è la garanzia divina che per pensare si danno solo le vie A («è e non è possibile che non sia») e B («non è ed è necessario che non sia»): esse costituiscono i disgiunti, la cui reciproca incompatibilità è espressa dal ricorso combinato alla negazione e alle formule modali (è necessario, è possibile, non è possibile). La seconda premessa dell'argomentazione è fornita con il rilievo dell'effettiva indisponibilità di B, priva di contenuto e quindi insondabile. La conclusione, che solo A è praticabile, non è qui esplicitata[18].

Dalla nozione di τό μὴ ἐόν, estratta dalla seconda via, si sarebbe autorizzati, in forza dell'opposizione delle vie, a riferire alla prima la nozione di ἐόν (ο τὸ ἐόν): a esplicitare questa operazione sono i versi DK B6.1-2a (citati da Simplicio):

«È necessario dire e pensare questo: ciò che è è. È possibile infatti che sia,
il nulla, invece, non è <possibile che sia>»[19].

La necessità di asserire «ciò che è è» è giustificata (come segnala l'uso di γάρ) dall'alternativa modale: dal fatto che l'essere (ἐόν) sia possibile e che il nulla non lo sia[20]. Anche in questo caso, dunque, è abbozzato un argomento, che, oltre al ricorso a formule modali, fa intravedere (nell'antitesi è-non è) «una traccia del terzo escluso»[21].

Nella parte rimanente di B6 (vv. 2b-9), la dea esorta a trascurare sia quel «nulla assoluto»[22] che si è rivelato oggetto dalla seconda via, sia l'illusione che avvolge le opinioni umane, prive di credibilità: essa è stigmatizzata con disprezzo, presentata come una via fittizia, ingannevole, lungo la quale «mortali che nulla sanno» (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν) vanno errando (πλάττονται). Essi, «uomini a due teste» (δίκρανοι), uomini della contraddizione, sono trascinati a «credere» (νομίζειν) che «essere e non essere» (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι) siano «la stessa cosa e non la stessa cosa» (ταὐτόν ... κοὐ ταὐτόν). Essi ignorano, insomma, l'incompatibilità delle vie.

Ancora più esplicito l'attacco del frammento B7:

«Mai, infatti, sarà provato che siano cose che non sono»[23].

[17] A richiamare l'attenzione su questo aspetto è J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorchum, Assen 1964, pp. 58-59.

[18] In questo senso, a complemento di B2.7-8, vari editori (tra cui Laks-Most) e interpreti collocano DK B3, insistendo soprattutto sulla compatibilità metrica e logica: «La stessa cosa, infatti, è pensare e anche essere» (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι). B3 non farebbe che esplicitare il nesso tra εἶναι e νοεῖν: le relative nozioni si implicherebbero inscindibilmente.

[19] DK B6.1-2a: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

[20] G. Colli, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, a cura di E. Colli, su appunti di Ernesto Berti, Adelphi, Milano 2003, p. 174 e p. 213. Merito di Colli è aver sottolineato il contributo di Parmenide alla costituzione dei fondamenti della logica, a partire proprio dall'attenzione per la modalità.

[21] Colli, *Gorgia e Parmenide*, *cit*., p. 216.

[22] L'espressione *das absolute Nichts* è di Mansfeld (*op. cit*., p. 55).

[23] DK 28 B7.1: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα.

La dea mette in guardia da tale (presunta) via di ricerca, dalla bestiale contaminazione espressiva (che siano cose che non sono) di chi si allontana dalla strada dell'essere: si tratta di un pensiero selvaggio che è impossibile «domare», «aggiogare»[24], ricondurre a norma. Per questo sono reiterate formule sprezzanti: non si tratta di marcare l'inconcludenza della seconda via di B2 (percorso del tutto insondabile), piuttosto di stigmatizzare il fraintendimento che spinge ad assumere l'esistenza del non-essere, la commistione delle due vie.

In apertura di B8 (che doveva seguire immediatamente B7), la lezione divina esplicita la conclusione dell'argomentazione disgiuntiva di B2[25]:

«Rimane ancora solo una parola,
della via che è»[26].

A differenza dell'altra via, imperscrutabile, su questa «vi sono segnali molto numerosi» (B8.2b-3a: σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα). Il discorso che rimane è uno solo perché unica è la via effettivamente percorribile. Molti sono gli indicatori (σήματα) che ne consentono l'identificazione[27]: alla dea spetta il compito (educativo) di illustrarli e guidare così alla comprensione di ciò che è (ἐόν). In pratica, alla via ὡς ἔστιν sono attribuiti un soggetto (ἐόν, lo stesso emerso in B6.1) e i suoi predicati legittimi:

«che ingenerato è ciò che è e indistruttibile,
tutto intero, uniforme, saldo e senza fine.
Né mai fu né mai sarà, poiché è ora tutto insieme,
uno, continuo»[28].

Limitandoci all'argomentazione a sostegno della prima coppia di σήματα (ἀγένητον, ἀνώλεθρον), i versi 6b-15a possono esemplificare efficacemente la struttura del procedimento razionale di Parmenide. Il contesto appare implicitamente dialettico: la dea, infatti, fa del suo muto ascoltatore un ideale interlocutore, sostenitore dell'ipotesi contraddittoria (che ciò che è sia generato), svolgendo la confutazione.

La prima sezione argomentativa si apre con tre interrogativi retorici, così formulati:
«Quale nascita, infatti, ricercherai di esso?

[24] Come O'Brien e Conche rendono δαμάζω/δάμνημι. *Études sur Parménide*, Tome I : *Le Poème de Parménide*, Texte, Traduction, Essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française, Vrin, Paris 1987. Parménide, *Le Poeme: Fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par M. Conche, PUF, Paris 1999[2].

[25] Secondo Olof Gigon, tra B2 e B7 Parmenide avrebbe proposto un «sorprendente procedimento logico» (*eine erstaunliche Methodik des Denkens*). Elaborate chiaramente le tre possibilità A, B, A+B (la presunta terza via), la dimostrazione le avrebbe progressivamente eliminate, lasciandone una sola. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Schwabe & CO., Basel 1968, p. 250.

[26] DK 28 B8.1-2a: μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν.

[27] Secondo gli interessanti rilievi di C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, pp. 108-109, che rinvia al precedente epico del riconoscimento di Odisseo da parte di Penelope.

[28] DK 28 B8.3b-6a: ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές·

Come e da dove <sarebbe> cresciuto?»[29].

Essi possono intendersi come introduzione a tre successivi argomenti.

(i) «Non da ciò che non è: <non> ti permetterò di dirlo né di pensarlo; non è infatti possibile dire e pensare che non è»[30].

(ii) «E poi, quale circostanza lo avrebbe costretto a nascere più tardi o prima, se avesse avuto origine dal nulla?»[31].

Per escludere la generazione di ἐόν, in primo luogo la dea stigmatizza come esso non possa nascere «da ciò che non è» (ἐκ μὴ ἐόντος), sia perché (secondo la lezione di B2.7-8) ciò che non è è inesprimibile e non può propriamente costituire oggetto del pensiero, sia perché nel nulla (μηδέν) non vi sarebbe ragione per la sua generazione. Ciò che è deve essere integralmente ingenerato oppure assolutamente non essere: la dea (v. 11) ribadisce l'alternativa fondamentale della propria lezione, escludendo il commercio tra essere e non-essere[32].

(iii) «Né mai forza di convinzione concederà che dall'<essere> nasca qualcosa accanto a esso»[33].

Ciò che è (ἐόν), d'altra parte, neppure potrebbe originare (γίγνεσθαι) «dall'essere» (ἐκ <τοῦ ἐ>όντος)[34], perché, anche in tal caso, accanto a esso (παρ᾽ αὐτό), all'essere, si produrrebbe qualcosa (τι) che prima non era, e che risulterebbe così, a un tempo, essere e non-essere.

In questo modo, negata la possibile origine dal non-essere e quella dall'essere, per esclusione di una terza possibilità l'ipotesi che ciò che è sia generato è respinta, e la contraddittoria (ciò che è è ingenerato) dimostrata[35]. La dea così conclude provvisoriamente:

«Per questo né nascere
né morire concesse Giustizia, sciogliendo le catene,
ma <lo> tiene fermo»[36].

Δίκη è assunta al ruolo di mallevadrice dell'immutabilità di τὸ ἐόν[37], impedendo che possa essere liberato dai ceppi (πέδαι): la radicale discriminazione tra essere e non-essere vincola l'essere all'immobilità è all'identità con sé stesso.

[29] DK 28 B8.6b-7a: τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῇ πόθεν αὐξηθέν;

[30] DK 28 B8.7b-9a: οὔτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ᾽ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

[31] DK 28 B8.9b-10: τί δ᾽ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;

[32] In questo modo era esclusa, oltre alla generazione, nascita (γέννα), anche la distruzione, morte (ὄλεθρος).

[33] DK 28 B8.12-13a: οὐδὲ ποτ᾽ ἐκ < τοῦ ἐ > όντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό·

[34] Il codice di Simplicio (*in Phys.* 78, 21) riporta ἐκ μὴ ἐόντος («da ciò che non è»). L'emendazione fu proposta da Karsten: ne suggeriscono l'adozione il senso della reiterazione di οὔτε e οὐδέ, il successivo γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό («che nasca qualcosa accanto a esso»), e soprattutto il fatto che, nella propria parafrasi (*in Phys.* 78, 24-26; 162, 11-13), lo stesso Simplicio prospetti la lettura dilemmatica.

[35] Szabó, *Zum Verständnis der Eleaten*, *cit*., p. 251.

[36] DK 28 B8.13-15a: τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν, ἀλλ᾽ ἔχει·

[37] Più avanti (vv. 30-31) la funzione di trattenere «nelle catene del limite» (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν) è attribuita a «Necessità potente» (κρατερὴ Ἀνάγκη). Ai versi 37-38, ancora, la costrizione è esercitata da Moira (τό γε Μοῖρ᾽ ἐπέδησεν).

L'argomento così ricostruito appare una *reductio ad absurdum*[38] e la sua struttura dilemmatica[39]. La tesi sostenuta dalla dea (ὡς ἀγένητον ἐὸν ... ἔστιν) è posta come corno del πρόβλημα: ciò che è è *ingenerato* o *generato*? L'ipotesi contraddittoria è ricondotta, a sua volta, alla forma di un'alternativa: la nozione di γένναι, infatti, implica la necessità di determinare l'origine. Due le possibilità: dal non-essere (ἐκ μὴ ἐόντος) o dall'essere (ἐκ <τοῦ ἐ>όντος)[40]? Dal momento che entrambe le possibilità risultano all'analisi insostenibili (contraddittorie), l'ipotesi (ciò che è è generato) si rivela inaccettabile, e la sua contraddittoria, la tesi difesa da Parmenide, è così dimostrata: ciò che è è ingenerato.

In questo procedere attraverso l'elisione progressiva delle possibilità alternative e la confutazione delle ipotesi in contraddizione è stato riconosciuto un vero e proprio metodo formale di dimostrazione (*eine bestimmte formale Methode des Beweisens*)[41], e il ricorso, almeno implicito, ai principi di contraddizione e del terzo escluso (che ne costituiscono i presupposti logici), come confermato dai versi successivi:

«La decisione su queste cose dipende da ciò:
è o non è. Si è dunque deciso, secondo necessità,
di lasciare una <via> impensabile <e> inesprimibile — non è infatti
una via genuina —, e che l'altra invece esista e sia reale»[42].

Ripresa l'alternativa tra le due «vie» reciprocamente incompatibili (ἔστιν ἠ οὐκ ἔστιν), esclusa la via οὐκ ἔστιν, in quanto «non genuina» (οὐ ἀληθής) e dunque anche impensabile e inesprimibile (ἀνόητον ἀνώνυμον)[43], rimane solo «che l'altra esista e sia genuina» (τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι). Il vincolo di Δίκη non è arbitrario: la condizione che essa prescrive è «secondo necessità» (ὥσπερ ἀνάγκη), logicamente incontrovertibile.

In Parmenide vi è traccia consistente dello sforzo di elaborare un'argomentazione rigorosa (e sofisticata), in cui la capacità di confutare la tesi del proprio interlocutore assumendone le premesse (ovvero la pratica dialettica che Aristotele ascriveva a Zenone) è al servizio del tentativo di dimostrare l'ipotesi contraddittoria (ovvero quella nuova forma di argomentazione che Platone ascrive a Zenone nel suo *Parmenide*).

[38] Parmenide, *Poema sulla Natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, presentazione, traduzione e note a cura di G. Reale, saggio introduttivo e commentario filosofico a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, p. 288.

[39] Accettando l'emendazione proposta da Karsten.

[40] Emendazione di Karsten.

[41] Gigon, *Der Ursprung*, *op. cit.*, pp. 250-251. A differenza di coloro che hanno ricondotto tale modello dimostrativo alla pratica matematica, Gigon ne individua l'origine nell'ambito dell'argomentazione politico-giuridica, nella cosiddetta «retorica giudiziaria» (*Gerichtsrhetorik*).

[42] DK 28 B8.15b-18: ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· ἔστιν ἠ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον — οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός — τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

[43] La via οὐκ ἔστιν non è «reale», è via solo in teoria, in quanto costruita sulla contraddizione con l'unica realtà: ἔστιν. Estremamente improbabile, dunque, che la stessa divinità se ne serva in qualche misura, per esempio nella seconda sezione del poema, come spesso si vorrebbe.

M. Rita Aiani[1]

Il disordine ordinato dell'uomo e le infinite variabili in medicina

Il Multifocal Approach *e la medicina*

In questo mio contributo intendo riflettere sul *Multifocal Approach* – visione della realtà e chiave ermeneutica che Maurizio Migliori ha sviluppato e verificato, dedicando a questo paradigma di realtà e di pensiero un convegno internazionale e multidisciplinare (tenutosi a Macerata nel 2018)[2] e diverse pubblicazioni[3] – osservandolo e declinandolo a partire dal mio particolare punto di vista, quello della scienza medica, e dalla mia diretta esperienza professionale.

La medicina mi ha infatti permesso di osservare e verificare che la realtà e la complessità umana non sono un semplice disordine, ma appunto una complessità: questo significa che nell'essere umano non si realizzano mai tutte le condizioni che si possono riprodurre scientificamente in laboratorio dove si può riprodurre, a parità di condizioni, lo stesso esperimento e sperare di ottenere gli stessi risultati. Nel caso dell'essere umano, invece, le variabili soggettive, gli aggiustamenti, le riparazioni di ciascun soggetto e le interazioni con

[1] Fisiologa pneumologa e medico specializzato in prevenzione negli ambienti di lavoro, ATS Como.

[2] Si ripropone in questa sede l'intervento tenuto al Primo Incontro Internazionale sul *Multifocal Approach* (Macerata 28 febbraio – 1 marzo 2018), nel quale ho proposto la declinazione del paradigma dell'approccio multifocale rispetto alla mia esperienza lavorativa.

[3] *Il Pensiero Multifocale*, in «Humanitas», 75 (2020) in cui si trova M. Migliori, *Opportunità e utilità di un approccio multif*ocale…, pp. 3-38; *Il Pensiero Multifocale 2. Una ripresa teorica della proposta*, in «Humanitas», 77 (2022); cfr. anche M. Migliori-A. Fermani (eds.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale,* Scholé-Morcelliana, Brescia 2020.

l'ambiente esterno conducono a una complessità tale che è impossibile sperare nello stesso risultato, nella stessa riproducibilità.

Intendo inoltre spiegare perché tutto, nella realtà in generale e nella medicina in particolare, può dirsi "*relazione con*" che, in quanto tale, esclude l'*"aut… aut…"*: non c'è una verità da contrapporre a un'altra, ma possono sussistere realtà che sono semplicemente complesse e che quindi non si possono leggere in un unico atto conoscitivo.

Le malattie multifattoriali

Per mostrare quanto mi propongo descrivo alcune esperienze che sembrano diametralmente opposte e che coinvolgono la mia professionalità: mi occupo infatti di fisiopatologia respiratoria in quanto pneumologa e medico del lavoro[4].

Questa particolare specializzazione della medicina del lavoro storicamente procedeva a partire dall'evidenza di una malattia e, risalendo alla *noxa patogena*, cioè alla causa che l'aveva determinata, approdava a un risultato che sembrava unidirezionale. Per esempio, se ci si espone al rumore ne deriva, come è facilmente intuibile, la sordità da rumore; se uno scalpellino si espone alla silice libera cristallina, sviluppa la silicosi polmonare; lo spazzacamino, che si espone a idrocarburi policiclici aromatici, sviluppa il tumore dello scroto. Questi alcuni esempi storici.

Quindi per noi, medici del lavoro, *noxa patogena* equivaleva a patologia professionale nella maggior parte dei soggetti esposti. Tuttavia, negli ultimi anni la scienza ha dimostrato come l'esposizione alla medesima *noxa patogena* di gruppi omogenei di lavoratori non genera lo stesso risultato, in alcune persone, a parità di esposizione al rischio, il danno risulta maggiore (soggetti ipersuscettibili) mentre altre persone risulterebbero più protette; si apre così il filone delle malattie multifattoriali.

È sufficiente qualche esempio, immediatamente intuibile: lo stress lavoro correlato dipende da più concause, le malattie muscoloscheletriche possono dipendere dal sovraccarico biomeccanico professionale ma anche da patologie soggettive che ne aggravano il quadro clinico, i tumori stessi possono essere correlati all'esposizione a un cancerogeno ma anche da una maggiore ricettività del soggetto, dalla quantità di cancerogeno introdotto, dalla capacità riparatoria dell'organismo, etc. Nel caso citato dello stress la causa "stressor" può essere ricondotta alla componente lavorativa (rapporti verticali con il capo, quelli orizzontali con i colleghi, ritmi di lavoro, turni notturni), ma non si può neanche escludere, tuttavia, che la persona abbia una sua componente soggettiva di depressione, una sindrome bipolare o altro che porta con sé sul posto di lavoro, e le due *noxae patogenae* si alimentano tra loro.

Inoltre, non va trascurata la componente familiare: non si può mai escludere che la persona sia in attrito con la famiglia, viva un lutto, abbia un problema, per esempio, con un figlio… In situazioni come queste solitamente accade che in tribunale il lavoratore o la lavoratrice tenti di attribuire tutta la responsabilità della propria situazione alla componente professionale, al posto di lavoro, mentre i datori di lavoro sono pronti a sostenere che la persona vive un proprio disagio soggettivo.

[4] Nell'illustrare questi esempi ho tentato di semplificare le terminologie e i concetti per rendere maggiormente comprensibile quanto esposto anche a un pubblico non specialistico.

Questo è un esempio eclatante del fatto che non ci si trova mai di fronte a un *"aut… aut…"*, ma piuttosto alla complessità di una persona che porta con sé tutto il proprio bagaglio: quello biologico, professionale e quello familiare. E questi, insieme, non sono il risultato di una semplice somma, ma si potenziano sinergicamente tra di loro.

Nel caso della malattia muscoloscheletrica, emerge lo stesso dato: una patologia della cuffia dei rotatori o un'ernia del disco potrebbe essere una patologia soggettiva, come è intuibile, ma per chi fa un lavoro nel quale non è costretto a sollevare pesi, la malattia si presenta in forma meno grave rispetto a colui che deve sollevarli. È ovvio, infatti, che i due co-fattori si influenzano reciprocamente, aggravando il quadro.

Quelli esposti finora sono esempi abbastanza evidenti, mentre più sfumato e complesso è il caso di un tumore; se si tratta di un tumore legato all'amianto, è stato dimostrato che la *noxa patogena* è la fibra d'amianto che sviluppa il mesotelioma pleurico, cosa nota anche nell'immaginario collettivo. Attualmente, però, si è scoperto che non è sempre vera neanche questa equivalenza, perché il soggetto comunque ha una propria suscettibilità individuale.

Quest'ultima affermazione è basata su uno studio che ho condotto personalmente e deriva quindi proprio dalla mia esperienza, non da una teoria importata da studi riprodotti in laboratorio. Ho studiato sette casi di mesotelioma maligno della pleura: innanzitutto bisogna notare che sette casi per un tumore definito come raro sono tanti, in particolar modo se si riscontrano presso la stessa azienda. Sette casi nello stesso luogo sono il segnale di un'esposizione a fibre di amianto altissima! Di fronte a questa evidenza, ho fatto ricerche nel luogo in cui avveniva l'esposizione e sono riuscita a dimostrare che i lavoratori erano esposti a un notevole quantitativo di fibre d'amianto.

La ricostruzione di questo nesso causale professionale portava quindi a chiedersi perché solo sette lavoratori avessero sviluppato il tumore, soprattutto alla luce del fatto che, ricostruendo il numero dei lavoratori partendo dal libro matricola dell'azienda, fossero duemilacinquecento. Quindi su duemilacinquecento persone esposte allo stesso rischio, solo sette si erano ammalate gravemente, altre presentavano solo una sindrome benigna di "accumulo" delle fibre di amianto nota come asbestosi.

Di fronte a questa evidenza o si forza la realtà, dicendo che c'è un'equivalenza sempre, o ci si attiene alla realtà e si constata che sono sette casi di mesotelioma maligno su duemilacinquecento, e corre l'obbligo di chiedersi quali possano essere le variabili in gioco. Seguendo questa seconda alternativa, siamo riusciti a dimostrare che una e una sola fibra può generare il mesotelioma. Quindi, perché in compresenza di tantissime fibre, duemilacinquecento persone non si sono ammalate tutte? La risposta è che c'è una suscettibilità individuale. A distanza di anni dalle prime evidenze la scienza ha dimostrato, infatti, che i soggetti più suscettibili sono coloro che sono stati infettati dal virus SV 40 della scimmia e che sembrano avere una suscettibilità maggiore di contrarre il tumore.

A questo punto il quadro sembra chiaro, pur se semplificato: l'esposizione professionale trova un *pabulum* favorevole nei soggetti suscettibili.

Per tutti i tumori in generale poi si aggiunge anche un'altra capacità, quella di riparazione del soggetto: ogni giorno noi abbiamo la capacità di riparare almeno una cellula alterata, una cellula tumorale. Quindi, questa variabile deve essere introdotta: abbiamo infatti la capacità di riparazione che a sua volta può essere ridotta per patologie in corso o terapie immunosoppressive (immunodeficienza acquisita) o per una concomitante malattia virale e il sistema immunitario si indebolisce… Questi fattori vanno a inficiare il risultato, quindi ogni singolo caso ha delle variabili visibili e invisibili che vanno studiate caso per caso.

Dopo aver preso in esame il tumore professionale, esemplifichiamo ancora con una patologia più banale, nota nell'immaginario collettivo: la tubercolosi. Come tutti sappiamo l'agente causale della malattia è il bacillo di Koch, il suo determinante primario, senza il suo ingresso nell'organismo la malattia non si sviluppa. Se è vero che la *noxa* causale è necessaria per generare la malattia, allora la tubercolosi dovrebbe verificarsi sempre tutte le volte che il bacillo di Koch viene respirato e raggiunge le basse vie respiratorie. Anche in questo caso, tuttavia, non è così: sul processo incidono infatti un determinante soggettivo, che è lo stato immunitario del soggetto, la sua capacità di riparazione (isolamento del bacillo), l'età, la razza... Si noti, inoltre, che il determinante soggettivo non è affatto secondario: gli immigrati, che vengono in un contesto che per loro è ostile dal punto di vista immunitario, nel nostro Paese soffrono di diarree o di altre patologie da gemi mai incontrati come a noi accade quando andiamo all'estero.

Questo significa che la genetica, le condizioni ambientali, l'alimentazione sono fattori che possono alterare lo stato immunitario riducendo le difese contro gli agenti infettivi o lavorativi. Pertanto, perché una malattia si sviluppi, occorrono condizioni concomitanti favorevoli: esposizione all'agente patogeno, carica bacillifera molto alta, suscettibilità individuale, abbassamento delle difese immunitarie, patologie coesistenti che indeboliscono il soggetto.

La diagnosi: ricostruire un puzzle

I fattori fin qui esposti sono *interagenti* tra loro, in *continua relazione* tra loro e dunque si influenzano reciprocamente; per tale motivo, possono essere definiti *sinergicamente influenti*. È bene specificare, però, che questo movimento non è una sommatoria. Il concetto di *sinergia*, infatti, non è una somma, ma è un potenziamento della possibilità che si verifichi un problema. Ecco perché, per ricostruire la diagnosi, bisogna poi comporla come un puzzle; infatti, non abbiamo la realtà immediatamente presente davanti agli occhi, ma diverse tessere: i sintomi della persona, il segno clinico che si rileva utilizzando i sensi (vista, udito, tatto). Dopo questa prima ricostruzione, si ipotizza il danno (la patologia) e si cerca una prima conferma dell'ipotesi diagnostica con gli esami di laboratorio. Qualora positivi, vengono effettuati gli esami di secondo livello: la risonanza magnetica, la TAC, l'istologia, i quali confermano in via definitiva la diagnosi. Da qui è possibile ricostruire il quadro.

Ritornando a considerare, da questo punto di vista, i vari fattori determinanti, in un primo momento si potrebbe affermare che le caratteristiche di due soggetti affetti dallo stesso problema siano equivalenti, ma non è così. Infatti, nella distribuzione gaussiana[5] la maggior parte delle persone rientra nel centro della campana, mentre nelle due code rientrano i casi meno frequenti. Occorre porsi di fronte alla realtà osservandola senza pregiudizio, considerando tutte le variabili del caso che si presentano perché ogni soggetto costituisce una realtà a sé stante. Questo approccio è valido anche per la terapia; per esempio attualmente viene

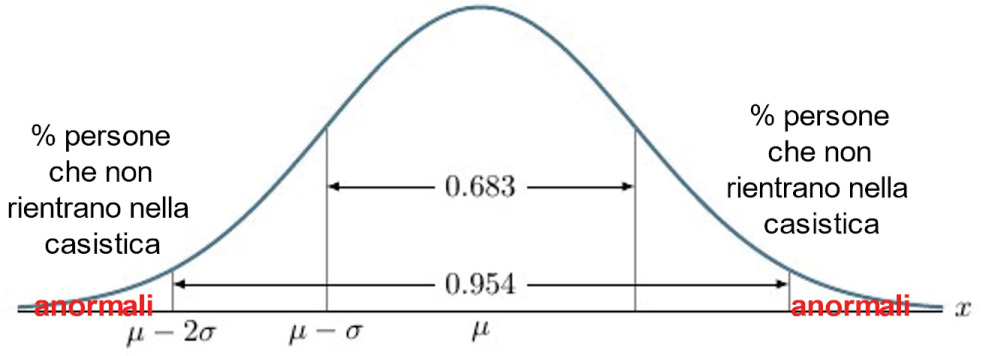
[5] La curva gaussiana è legata in probabilità alla "distribuzione normale" ed è rappresentata da una funzione esponenziale che dipende da due parametri: la media e la deviazione standard. Quando questi cambiano, la "campana" raggiunge il massimo in punti diversi.

praticata l'immunoterapia per la cura dei tumori al fine di osservare la differente reattività dei soggetti

Per rimanere nell'esempio della tubercolosi, una volta accertata l'esposizione al bacillo di Koch, possiamo ipotizzare che tutte le persone entrino nel centro della campana della curva gaussiana perché il microbatterio è lo stesso. Si effettua il test di laboratorio di conferma, a questo punto si prescrive la terapia ai soggetti infetti; anche in questo caso, la maggior parte delle persone rientrano nel centro della gaussiana, ma altri pazienti si troveranno nelle code, quindi per loro si dovrà "aggiustare il reale" non prescrivere la terapia e per quelli in trattamento antitubercolare andrà altresì verificata l'interferenza con altri farmaci e la reattività del singolo soggetto.

Distribuzione Gaussiana

modello teorico che si adatta a molti fenomeni.



Il 95% dei dati cade entro l'intervallo
In medicina detto limite della "normalità"

Ecco perché, come si accennava in apertura, per l'essere umano, la realtà non è riproducibile come in laboratorio: è necessario osservare la complessità del reale e accettare la sfida con ogni variabile che si presenta all'osservazione.

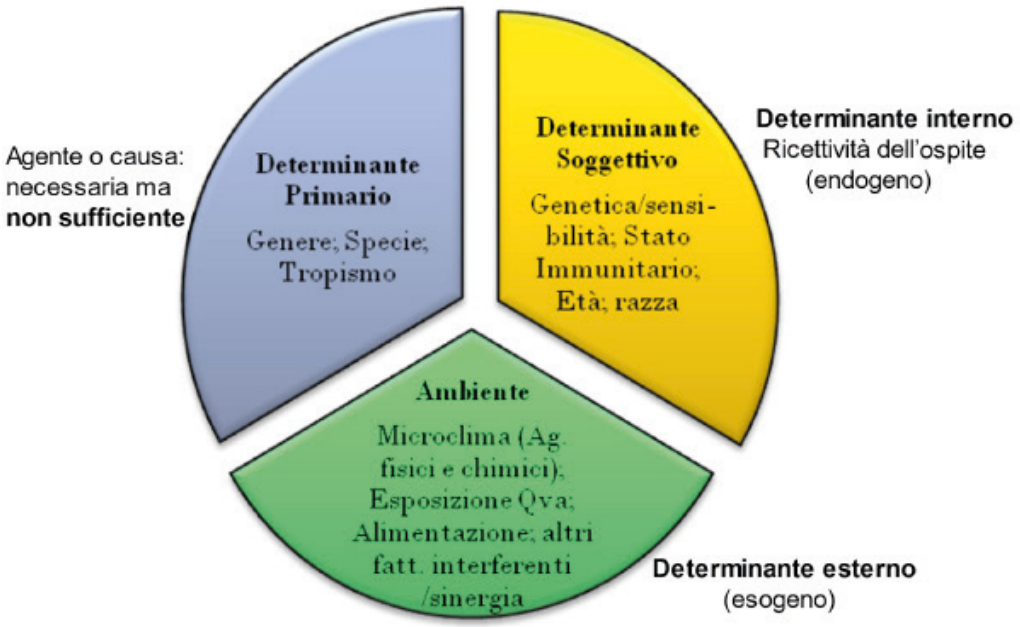
Lo "sguardo" dell'et… et…

La consapevolezza, qui mostrata, della complessità della realtà rende ancora più evidenti alcune questioni già accennate sopra: in una causa lavorativa, è necessario agire secondo la logica dell'*et et*, perché, se si sceglie la via dell'*aut aut,* prevale un intento dimostrativo secondo cui il lavoratore tenderà ad attribuire la causa della sua malattia al lavoro, mentre il datore di lavoro e l'ente assicurativo tenderanno ovviamente a far risalire la causa al bagaglio di fragilità soggettiva del lavoratore. In entrambi i casi, il tentativo di eliminare una delle componenti è sintomo di un errore metodologico di matrice relativista o assolutista. Spesso, infatti, la responsabilità risiede in entrambe le parti: sono concorrenti sia il lavoro sia la fragilità del soggetto. Solo la *noxa* lavorativa è eliminabile pertanto su questa il datore di lavoro avrà sempre il dovere di eliminarla o ridurla al livello più basso possibile. In tal senso si nota come la complessità delle relazioni fra tutti i fattori scatenanti – nei quali rientrano per esempio le condizioni ambientali, le variabili dell'ospite e la capacità di aggiustamento dell'ospite – debba essere analizzata e tenuta in considerazione.

In quest'ottica, torniamo a considerare l'esempio di un caso di tumore polmonare, nel quale senza dubbio una delle cause va fatta risalire al cancerogeno, amianto, e un'altra causa nota, "il fumo di sigaretta". Se si fosse mossi dall'ideologia, in tribunale si potrebbe affermare che il fumo di sigaretta non rientra tra le possibili cause di questa malattia. Tuttavia, non è così: se l'amianto può dare dieci probabilità che si sviluppi il tumore, il fumo di sigaretta lo potenzia sinergicamente fino a cinquanta volte. Quindi è necessario analizzare il soggetto nella sua complessità e affermare che:

1. la componente d'amianto c'è: quindi, c'è la responsabilità aziendale;
2. il lavoratore è un fumatore e ha potenziato fino a cinquanta volte la probabilità di insorgenza del tumore;
3. inoltre il lavoratore è in uno stato di immunocompromissione dell'organismo, che lo rende incapace di attivare le difese immunitarie in maniera adeguata;
4. il lavoratore è in una condizione microclimatica ambientale aggravante.

Tutti questi fattori devono essere presi in considerazione e non è possibile eliminare un pezzo di realtà, altrimenti si cade nell'errore di un'analisi parziale e sostenere, per esempio, che la causa della malattia è interamente soggettiva. Quindi è la relazione tra i fattori favorenti e le cause e non l'esclusione di una di queste che fa la differenza sostanziale. Si deve fare un'operazione di complessità, non ideologica, ma descrittiva del caso reale che si ha di fronte, senza escludere nessun aspetto.



Considerazioni conclusive

Per concludere l'arco di riflessioni qui proposto, mi soffermo innanzitutto sul metodo: il metodo analitico più rigoroso è quello che accetta ogni variabile che si presenta all'osservazione, sia da un punto di vista terapeutico sia da un punto di vista diagnostico.

Inoltre, bisogna considerare il fatto che la trasformazione, l'evoluzione dell'uomo e la sua capacità di riparazione sono fattori determinanti: l'essere umano è immerso in un costante adattamento agli stimoli esterni e in continua riparazione del proprio patrimonio genetico. A questo si aggiunge il fatto che lo stesso soggetto oggi non è uguale a quello di domani e a quello di ieri: la stessa persona, esposta allo stesso rischio, oggi ha una capacità reattiva A, domani B, che si aggiunge magari al *deficit* di oggi, oppure per concomitanti riprese del sistema immunitario, fa sì che la reattività sia diversa. In conclusione, le due categorie di assolutismo e relativismo devono essere prese in considerazione e messe in discussione, perché a essere determinanti sono i diversi fattori e il sinergismo e il potenziamento conseguenti che si attuano tra di essi. È necessario dunque puntare sull'apertura al criterio della possibilità, tendendo conto che l'essere umano è in un divenire continuo, con sé stesso e con l'ambiente esterno.

Selene I.S. Brumana[1]

Interiorità, cosmo e filosofia. Strategie del ritorno in Marco Aurelio

Ἔνδον σκάπτε, ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ

καὶ ἀεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἐὰν ἀεὶ σκάπτῃς.

(Marco Aurelio, *A se stesso* VII 59)

Il ritratto filosofico di Marco Aurelio deve in modo considerevole al fascino, arcano ed evocativo, della sua prosa, minimale e incisiva, specchio di un'epoca di tensioni in cui mirare all'essenziale è un'esigenza non differibile dell'umano, pena l'inevitabile smarrirsi. Uno degli elementi più celebri del suo pensiero riguarda proprio lo scavo nell'interiorità, secondo la direzionalità di un percorso a se stesso indicato in modo conciso ed esemplare dal titolo τὰ εἰς ἑαυτόν con cui la sua opera è nota[2]. La ricerca del sé[3] si attua invero grazie a una complementarità di prospettive, la cui sinergia scandisce in modo autentico il percorso di un uomo "in cammino", all'incontro con l'irriducibile complessità del reale. In questa

[1] Sapienza Università di Roma; seleneiris.brumana@uniroma1.it

[2] Cfr. K. Gantar, *L'imperatore Marco Aurelio e il suo «cammino in se stesso»*, in B. Amata (ed.), *Cultura e lingue classiche*, 3° convegno di aggiornamento e di didattica (Palermo, 29 ottobre - 1 novembre 1989), «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1993, vol. III, pp. 179-192.

[3] Per un inquadramento circa la questione del sé in Marco Aurelio cfr. A.A. Long, *The Self in the* Meditations, in M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) - Oxford 2012, pp. 465-480.

sede si orienterà lo sguardo su diverse strategie del "ritorno" caratterizzanti la visione marcaureliana, ripercorrendone le declinazioni[4] e mostrandone il dinamico intreccio[5].

Interiorità

Esortazioni quali ἔσω βλέπε e ἔνδον σκάπτε (*A se stesso* VI 3 e VII 59), con l'invito a guardare e scavare dentro sé, tratteggiano con significativa *klimax* il cammino di indagine nella coscienza individuale. Ciò che desidero qui sottolineare non è tanto la nozione di interiorità, condivisa con altri pensatori (anche stoici)[6], quanto l'attenzione che Marco Aurelio presta all'azione di ritorno, di rivolgimento, orientata anche (ma non solo) in tale direzione. Il percorso acquisisce così una posizione di preminenza, verosimilmente a sottolineare l'instancabilità di un animo inquieto, quasi impossibilitato a restare fermo, quand'anche su di sé.

In *A se stesso* IV 3 Marco Aurelio condanna la sconsiderata superficialità di alcuni esseri umani, che si danno una gran briga per cercare luoghi solitari (ἀναχωρήσεις ... ζητοῦσιν) dove rifugiarsi, siano tali dimore site in campagna, in montagna o al mare. «Tutto questo, però, rivela una grande ignoranza, ché ti è possibile ritirarti in te stesso (ἐξόν ... εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν) in qualunque momento tu lo voglia»[7]. La ragione di ciò è che «in nessun luogo […] l'uomo trova un rifugio (ἀναχωρεῖ) più sereno e tranquillo che nella sua anima», e ciò vale in misura maggiore per colui che, dentro sé, ha princìpi tali che gli permettono di essere subito

[4] Nel senso di un "ritornare" a se stesso, al cosmo e alla filosofia. Tale triplice andamento non è però da equiparare allo «schéma ternaire» proposto da P. Hadot, *Une clé des* Pensées *de Marc Aurèle: les trois* topoi *philosophiques selon Épictète*, in «Les Études philosophiques» 1(1978), pp. 65-83, che ritiene l'opera di Marco Aurelio organizzata in tre *topoi* filosofici (relazione dell'uomo con se stesso, con il cosmo e con gli altri esseri umani), in ciò ispirata dalla posizione di Epitteto (i *pensieri a se stesso* sarebbero «des exercices spirituels d'actualisation des trois *topoi* d'Épictète»).

[5] Per un orientamento sul dibattito relativo allo stoicismo, originale e flessibile, di Marco Aurelio cfr. J.M. Rist, *Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius*, in B.F. Meyer - E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, SCM Press LTD, London 1982, pp. 23-45; E. Asmis, *The Stoicism of Marcus Aurelius*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.3, W. de Gruyter, Berlin - New York 1989, pp. 2228-2252; C. Gill, *Marcus Aurelius'* Meditations*: How Stoic and How Platonic?*, in M. Bonazzi - C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven University Press, Leuven 2007, pp. 189-207; C. Gill, *Marcus Aurelius*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement» 94(2007), pp. 175-187; B. Inwood, *What Kind of Stoic are you? The Case of Marcus Aurelius*, in B. David (ed.), *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist*, Academia Verlag, Baden-Baden 2019, pp. 155-180.

[6] Si pensi a Seneca e al suo "linguaggio dell'interiorità", secondo la celebre formula di Alfonso Traina, in particolare a espressioni quali *in se colligi*, *in se converti*, *in se reverti*, *in se recondi*, *ad se recurrere*, *in se recedere* (cfr. A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Pàtron editore, Bologna 2011, rist. corretta dell'ed. 1987[4], 1974[1], p. 19). Cfr. anche il *tecum habita* di Persio, *Satire* 4, 51. Secondo A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Fratelli Bocca Editori, Milano - Roma 1953, p. 201, dall'età di Augusto il reclinare su se stessi «non è più […] un problema filosofico, è un problema che permea il mondo della cultura».

[7] Le traduzioni sono di G. Cortassa: *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, ed. G. Cortassa, UTET, Torino 1984. Sulla possibilità di trovare ovunque la libertà interiore cfr. *A se stesso* X 15. Sul rapporto fra cambiare luogo e cambiare animo cfr. Orazio, *Ode* II 16, 19-20 (*patriae quis exsul se quoque fugit?*) e Seneca, *Epistole a Lucilio* 28, 1 (*animum debes mutare, non caelum*).

sollevato ove siano richiamati. Il momento del rifugio, di questa ricercata anacoresi, viene a coincidere con il rinnovamento di sé: «Concediti dunque costantemente questo rifugio e rinnova te stesso (*συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτόν*)». Entrambi sono esito di un atto decisionale, poiché il singolo concede di continuo a se stesso la possibilità di cambiare la propria condizione, dando cioè all'anima quel sereno ristoro che altro non è, come Marco Aurelio spiega, se non il suo essere in buon ordine[8]. La consapevolezza acquisita deve essere confermata mediante princìpi concisi ed elementari[9], che, richiamati alla mente, consentano di dissipare ogni dolore e affrontare le attività consuete, permettano cioè di «rimandarti indietro senza alcuna irritazione per le occupazioni a cui ritorni (*ἀποπέμψαι σε μὴ δυσχεραίνοντα ἐκείνοις ἐφ' ἃ ἐπανέρχῃ*): a queste, infatti, l'anima deve pur tornare, essendo per così dire "rispedita indietro" da quella privilegiata condizione di raccoglimento dove ha trovato la propria autentica natura, facendosi in tutto nuova.

Grazie a questa "rinascita"[10] l'uomo non dovrà essere né corrucciato del ruolo assegnatogli nell'ambito della natura universale né toccato dalle questioni corporee, poiché la *dianoia* nulla ha a che fare con i moti dello *pneuma*, dolci o violenti che siano, ma possiede un potere peculiare che riconosce una volta sola con se stessa. La possibilità unica e autentica di rifugio coincide non con un luogo fisico, bensì con uno spazio idillico immateriale, il sé: «E allora ricordati che hai la possibilità di ritirarti in questo tuo campicello» (*λοιπὸν οὖν μέμνησο τῆς ὑποχωρήσεως τῆς εἰς τοῦτο τὸ ἀγρίδιον ἑαυτοῦ*). Una possibilità qui celebrata con toni sereni, ma che altrove si configura come l'ultima "spiaggia" percorribile prima della rinuncia. In *A se stesso* X 8 il filosofo esorta a mantenersi fedeli a pochi e retti princìpi, quelli validi a ricevere l'appellativo di uomo perbene (virtuoso, modesto, sincero, saggio, concorde e magnanimo), e a dimorare in essi come se ci si trovasse a vivere in una delle isole dei beati; in alternativa, in caso di instabilità, si dovrà optare per un coraggioso allontanamento in qualche cantuccio oppure per il suicidio: «Se invece ti accorgi che vacilli e ne perdi il controllo, ritirati fiducioso in qualche cantuccio (*ἄπιθι θαρρῶν εἰς γωνίαν τινά*) in cui potrai mantenerne il dominio, oppure esci del tutto dalla vita (*παντάπασιν ἔξιθι τοῦ βίου*), senza peraltro adirarti, ma con semplicità, libertà e modestia, facendo almeno un'azione buona nella vita: quella di andartene così». In un efficace gioco di rispondenze fra *ἄπιθι* e *ἔξιθι*, fra movimento di allontanamento e reciso distacco, Marco Aurelio rende il sottile crinale che segna la precarietà dell'esistenza umana.

L'interiorità come luogo del ritorno si declina secondo più sfumature: alla possibilità di rifugiarsi in solitudine con se stesso (*εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν*, IV 3) si accompagna l'idea dell'auto-raccoglimento (*εἰς ἑαυτὸν συνειλοῦ*, VII 28) e quella del rivolgimento verso sé, compiuto dall'egemonico come tappa fondamentale per raggiungere un'autarchica pienezza (*ὅταν εἰς ἑαυτὸ συστραφὲν ἀρκεσθῇ ἑαυτῷ*, VIII 48) o come presa di responsabilità per un errore compiuto, riconoscendo la propria parte invece di accusare l'altrui comportamento (*μάλιστα δέ*,

[8] Marco Aurelio spiega con *εὐκοσμία* la *εὐμάρεια*. A. Grilli, *op. cit.*, p. 153 nota 1, lo ritiene in ciò influenzato dal *decorum* paneziano.

[9] Si veda in proposito la questione delle liste di *kephalaia*, di punti fondamentali, in P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1996 (ed. orig. 1992), pp. 43-46.

[10] Cfr. *A se stesso* VII 2: «Tu puoi rivivere (*ἀναβιῶναί σοι ἔξεστιν*); cerca di vedere di nuovo le cose come le vedevi prima: questo significa rivivere».

ὅταν ὡς ἀπίστῳ ἢ ἀχαρίστῳ μέμφῃ, εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφου, IX 42). Ritornare a sé significa dunque anzitutto rafforzarsi, poiché col ritrovamento del proprio "centro" si diviene armonici, ossia si ottiene una migliore padronanza di quell'armonia che connette l'uomo al divino, consentendogli di non perdere il ritmo, non solo quello che regola ciascuna singola esistenza, ma, per dirla nei toni eraclitei cari all'imperatore-filosofo, quello intrinseco al fluire della realtà[11]. Così credo possa leggersi l'invito di Marco Aurelio in *A se stesso* VI 11, quel monito sollecito «affrettati a rientrare in te stesso (ταχέως ἐπάνιθι εἰς ἑαυτὸν) e non perdere il ritmo più di quanto è inevitabile», quando le circostanze costringono a essere sconvolti; così, parimenti, credo possa intendersi la coscienza di essere «più padrone dell'armonia ritornando continuamente ad essa (τῷ συνεχῶς εἰς αὐτὴν ἐπανέρχεσθαι)».

Cosmo

Il ritiro in se stessi è certo fra i temi più ricorrenti e incisivi presenti nella prosa marcaureliana. L'interiorità non è però solo rifugio o fuga, ma anche occasione di ripartenza, di rinascita. Il momento riflessivo rappresenta infatti la prima tappa, necessaria ma non sufficiente, di un processo di rivolgimento che, nella sua compiutezza, comprende il ricongiungimento al cosmo[12].

Nella prospettiva di Marco Aurelio è possibile cogliere una consonanza totale fra dimensione intimistica e dimensione cosmica, come si evince dalla considerazione, espressa in *A se stesso* IV 23, secondo la quale «tutto ciò che si adatta a te, si adatta anche a me, o cosmo» (πᾶν μοι συναρμόζει ὃ σοὶ εὐάρμοστόν ἐστιν, ὦ κόσμε)[13], ossia anche che la natura è principio e fine, nonché pienezza del presente, giacché, circolarmente, «tutto viene da te, tutto è in te, tutto ritorna a te» (ὦ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα).

Lungi dall'essere inoperoso isolamento, l'interiorità trae forza nel farsi occasione di riscoperta della propria dimensione cosmica. In *A se stesso* VIII 34, in riferimento al tema della *koinonia* politica, Marco Aurelio lamenta la condizione di chi rifiuta gli eventi e si distacca dal tutto, equiparandola a quella di una mano, un piede, una testa mozzati e lontani dal corpo di cui sono parte, condizione deplorevole poiché ne annulla la funzione specifica e ne vanifica la cooperazione reciproca, minando il buon funzionamento dell'insieme. Per l'essere umano è necessaria la ricerca dell'unità, di quella *henosis* conforme a natura da cui ci si è disgiunti e, per così dire, tagliati via: «Te ne stai da qualche parte separato da quell'unità che è conforme alla natura: eri nato infatti come parte, ed ora ti sei tagliato via» (ἀπέρριψαί πού ποτε ἀπὸ τῆς κατὰ φύσιν ἑνώσεως· ἐπεφύκεις γὰρ μέρος· νῦν δὲ σεαυτὸν ἀπέκοψας). Marco

[11] Per una recente presentazione dell'eraclitismo di Marco Aurelio cfr. M. Protopapas-Marneli, *Héraclite et Marc Aurèle: Sur une interprétation stoïcienne des fragments d'Héraclite*, in C. Vassallo (ed.), *Physiologia. Topics in Presocratic Philosophy and its Reception in Antiquity*, WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 2017, pp. 27-39.

[12] Cfr. A.A. Long, *art. cit.*, pp. 473-477 (§3 "Internal Divinity and Offshoot of the Cosmos"). La dimensione cosmica funge dunque da fondamento dell'etica. Questa lettura tradizionale sulla relazione tra prospettiva umana e cosmica è messa in discussione da J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, cap. 5.

[13] Cfr., con tensione erotica, *A se stesso* X 21: «Dico dunque al cosmo: "Io amo con te" (σοὶ συνερῶ)».

Aurelio non si limita però a un'amara constatazione, sottolineando piuttosto il privilegio straordinario che il dio ha concesso all'uomo in via esclusiva: «puoi congiungerti di nuovo» (ἔξεστί σοι πάλιν ἑνῶσαι σεαυτόν). L'unità, dunque, rappresenta il recupero di una dimensione naturale, quella di piena partecipazione al tutto[14]. Di ciò è artefice il dio, che ha concesso all'essere umano fin da principio di essere parte dell'intero e poi, una volta avvenuto il distacco, di «ricongiungersi di nuovo» (πάλιν συνελθεῖν / πάλιν ἐπανελθεῖν) ad esso e di riprendere la sua *taxis* come parte, facendo con esso un tutt'uno (συμφῦναι)[15].

Filosofia

Nel perenne fluire della realtà, della *ousia* del tutto, con la durata della vita umana relegata a niente più che un istante, un punto, che cosa può fare da guida e arginare il perdersi di un'anima in costante viaggio, smarrita fra sogno e vanità, esule in un paese straniero? In *A se stesso* II 17 Marco Aurelio lo indica: «una cosa, una sola: la filosofia» (ἓν καὶ μόνον φιλοσοφία). La filosofia riluce in tutta la sua eccellenza. Essa consente di serbare «il demone che è in noi» esente da offesa e danno, pronto ad accogliere ciò che gli viene dato in sorte poiché tutto proviene da una stessa fonte, e capace pure di attendere la morte con serenità di spirito poiché questa altro non è che dissoluzione di elementi pronti a trasformarsi in altro. Il primato della filosofia sta pure nel suo essere consolazione e medicina, bene a cui guardare con amore e sempre tornare. Invitando a non lasciarsi affliggere dallo scoramento ove non si sia in grado di agire sempre con rettitudine, in *A se stesso* V 9 Marco Aurelio esorta a «ricominciare da capo» (πάλιν ἐπανιέναι), a ritenersi soddisfatto anche di piccoli progressi[16], ad amare ciò a cui si ritorna (φιλεῖν τοῦτο, ἐφ' ὃ ἐπανέρχῃ), e a ritornare alla filosofia (τὴν φιλοσοφίαν ἐπανιέναι), come i malati tornano al medicamento che più a loro giova. La filosofia, dunque, è meta ragionevole, la più adeguata nell'ottica di obbedire al *logos*, stante la convergenza di volere tra la filosofia e la natura di ciascuno, ed è altresì meta ambita e amata, essendo cura e piacevole ristoro. Così si legge in *A se stesso* VI 12 nel ribadito invito a tornare alla filosofia e a trovare in essa pace alle inquietudini del quotidiano, giacché tornare alla filosofia equivale a compiere un gesto di irrinunciabile affetto filiale qual è recarsi dalla propria madre, un ritorno (ἐπάνοδος)[17], un cammino a ritroso continuo e spontaneo, dettato non dall'adempimento di obblighi, quali sussistono nei confronti di una matrigna e della corte, ma dall'avere contezza del sincero

[14] Cfr. *e.g. SVF* II 637, II 719, III 333.

[15] Cfr. *A se stesso* XI 8: «Ma ecco il dono che ci ha fatto Zeus, colui che ha costituito questa comunità: possiamo nuovamente congiungerci col nostro prossimo (ἔξεστι γὰρ ἡμῖν πάλιν συμφῦναι τῷ προσεχεῖ) e diventare nuovamente parti integranti del tutto».

[16] Cfr. *A se stesso* IX 29: «Non sperare nella repubblica di Platone, ma accontentati anche del minimo progresso, e ritieni che non sia poca cosa anche questo piccolo risultato» (μὴ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε, ἀλλὰ ἀρκοῦ, εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι, καὶ τούτου αὐτοῦ τὴν ἔκβασιν ὡς οὐ μικρόν τί ἐστι διανοοῦ). Lo stoicismo antico assume una posizione più rigida nei confronti del progrediente, dato un rigido *aut aut* fra chi è saggio e chi è stolto; per una recente analisi di tale complessa questione cfr. F. Alesse, *Il saggio stoico tra paradosso e parenesi*, in «Antiquorum Philosophia» 16(2022), pp. 59-72.

[17] Il termine ἐπάνοδος è filosoficamente importante; si pensi al suo utilizzo in Platone, *Repubblica* VII 521C (τοῦ ὄντος ... ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι), VII 532B (ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος). Cfr. Alcinoo, *Didascalico* 7, 2 (πρὸς τὴν τοῦ ὄντος ἐπάνοδον).

conforto conseguente a un tale riavvicinamento: alla filosofia, «a questa ritorna spesso, e in essa trova pace» (ὧδε πολλάκις ἐπάνιθι καὶ προσαναπαύου ταύτῃ). D'altro canto, la filosofia è ciò a cui occorre sovente fare ritorno non solo per vivere in pienezza la dimensione dell'umano, ma anche per riscoprire in modo autentico le proprie radici, la natura divina. Non a caso, in *A se stesso* IV 16 Marco Aurelio precisa che, se si fa ritorno ai fondamenti della dottrina e al culto del *logos* (ἐὰν ἀνακάμψῃς ἐπὶ τὰ δόγματα καὶ τὸν σεβασμὸν τοῦ λόγου), basteranno dieci giorni per sembrare un dio a coloro ai quali ora si appare nel sembiante di fiera o scimmia. E come corre l'obbligo di tornare sovente e instancabilmente alla filosofia e ai suoi fondamenti dottrinali, così è opportuno prestare attenzione a fare sempre ritorno ai valori decisivi, quelli che "cambiano la vita", rendendola migliore. In *A se stesso* X 8 Marco Aurelio esorta a essere degni in ogni circostanza degli appellativi di uomo virtuoso, modesto, sincero, saggio, concorde e magnanimo e, ove capiti di perderli, il consiglio di redire ad essi immediatamente si fa imperativo (ταχέως ἐπάνιθι ἐπ' αὐτά); la loro presenza assicura infatti non soltanto un miglioramento nella qualità dell'esistenza, bensì la rivoluziona nel profondo, portando anche in questo caso a una rinascita: «Allora sarai un altro ed entrerai in un'altra vita» (ἔσῃ ἕτερος καὶ εἰς βίον εἰσελεύσῃ ἕτερον).

Conclusione

Nelle pagine di Marco Aurelio si colgono le orme del filosofo in marcia verso la scoperta di sé, conteso fra le inquietudini dell'uomo in prima linea dinanzi alle avversità e la risolutezza dell'imperatore che sprona a mai arrendersi e sempre a ricominciare[18]. Fra le pieghe dei suoi pensieri aleggia la consegna a un inesausto ritorno, ritmicamente scandito da un ricorrente "di nuovo" (πάλιν) che, se vincola, sa pure farsi opportunità. Del rinnovamento ciclico del cosmo, necessario affinché sia sempre giovane (*A se stesso* VII 25), l'essere umano partecipa, per sua natura spinto a trasformarsi e farsi nuovo anch'egli, proprio come «la vite passa a produrre di nuovo il suo frutto nella stagione giusta» (V 6), attuando la stessa dinamica dello *pneuma*, soffio vitale, «vento, e neppure sempre lo stesso, ma continuamente espirato e poi di nuovo aspirato» (II 2). Ciò si sposa con l'invito alla vigilanza[19], a tornare in sé e a riprendersi anche dopo un sonno tormentato, e a guardare le cose «di nuovo desto» (πάλιν ἐγρηγορὼς, VI 31). Nel trascorrere copioso della realtà non basta infatti vivere, ma occorre rinnovare la propria esistenza, senza mai rinunciare a "sperare l'insperabile"[20], essendo possibile rinascere a nuova vita, *non semel sed semper*, a chi orienta il viaggio verso sicuri approdi: sé, il cosmo, la filosofia.

[18] Benché tale positività sia stata storicamente oscurata, per dirla con le parole celebri di E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*, vol. VII: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Calmann Lévy éditeur, Paris 1882, p. 489, dal fatto che «le jour de la mort de Marc-Aurèle peut être pris comme le moment décisif où la ruine de la vieille civilisation fut décidée».

[19] Cfr. S.I.S. Brumana, *A proposito della libertà vigile degli Stoici*, in «Philosophia» 51(2021), pp. 187-202.

[20] Cfr. Eraclito, 22 B 18 DK. Per una lettura in chiave dialettica di questo e altri passi eraclitei cfr. M. Migliori, *Note sulla dialettica in Eraclito*, in F. Botturi - F. Totaro - C. Vigna (eds.), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002, vol. II, pp. 721-738 (ristampato in M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 17-37).

Carla Canullo[1]

Interiorità – spazio vivente

Una questione soltanto platonica?

In *Ma c'è "interiorità" nei dialoghi di Platone?*[2] Maurizio Migliori ha con precisione messo a fuoco una questione, quella dell'interiorità, che Platone avrebbe consegnato alle epoche successive e che ancora oggi non cessa di essere attuale in filosofia.

Chiarendo di non aver posto una domanda retorica o provocatoria, Migliori spiega che se da un lato è difficile escludere Platone dalla storia dello spiritualismo «che fa dell'interiorità il suo perno»[3], dall'altro la questione è meno semplice di quanto possa apparire a un primo sguardo. Lo attesta l'individuazione di almeno tre sensi, o livelli, di interiorità: il primo, che la rivendica giustapponendola all'esteriorità; il secondo, che riconosce «la ricchezza e complessità dello psichismo umano» e ne coglie «l'inestricabile intreccio di razionale e non razionale»[4]; il terzo, che «mantiene, ma insieme supera, questa dimensione "spiritualista" e afferma, dentro quel quadro, una sorta di iato interno alla pluralità di dimensioni che caratterizzano l'umano, con un'attenzione ai tanti elementi presenti che non sono "razionali" e nemmeno razionalizzabili, o comunque non del tutto unificabili agli altri»[5].

Dopo queste righe Migliori cita Blaise Pascal e i sensi che il termine *esprit* – perno dell'interiorità – assume nel filosofo francese. E commentando questi sensi, in particolare la celebre coppia "esprit de finesse" e "esprit de géométrie", scrive: «Il punto che mi sembra decisivo è questa compresenza di diversi ordini di cose, che richiedono un'adeguata funzione conoscitiva, dotata di una propria e autonoma capacità di riconoscere e identificare i processi e le movenze di quello specifico ambito della realtà. Di conseguenza, ci troviamo

1 Università di Macerata; carla.canullo@unimc.it

2 M. Migliori, *Ma c'è "interiorità" nei dialoghi di Platone?*, in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Vita & Pensiero, pp. 123-164.

3 *Ibi*, p. 123.

4 *Ibi*, p. 123 per entrambe le citazioni.

5 *Ibidem*.

in una classica situazione "paradigmatica": ciò che è del tutto rilevante per un *esprit* non lo è per l'altro e tuttavia soltanto nella compresenza di questi multiformi apporti la realtà acquista la sua vivacità e ricchezza»[6]. Di qui il ritorno da Pascal a Platone, per compiere il quale Migliori si chiede in che modo la ricchezza del termine "interiorità" riecheggi nel filosofo greco.

Se da un alto le dense pagine che scaturiscono da questo *incipit* sono certamente inaggirabili per chi si occupa di Platone, dall'altro in esse emerge una questione che va ben oltre il contesto storico-filosofico platonico e affrontano un motivo che attraversa la storia della filosofia riponendosi ancora al cuore della fenomenologia di Edmund Husserl e di coloro che, in modi diversi, l'hanno praticata. Il che attesta che la questione formulata da Migliori è platonica ma non soltanto, ovvero si pone in Platone per consegnarsi altrove. Nella tarda antichità con sant'Agostino innanzitutto, poi nella filosofia moderna (in special modo con Descartes e Pascal), infine nella fenomenologia[7] che l'ha trattata permettendo di tornare su un senso che proprio Migliori ne ha sottolineato, ossia il fatto che l'interiorità si oppone all'esteriorità. Vi torna però non per ripetere questo senso ma per superarlo, cosa che può fare perché essa, fedele alla propria vocazione, non si colloca a valle per chiedere "*che cosa* è l'interiorità?" ma a monte per rispondere alla questione: *come* si manifesta l'interiorità? *Come*, in altri termini, cogliamo una determinazione interiore? Qual è il fenomeno che la manifesta? *Come* possiamo parlare di interiorità se tutto, anche il corpo che è "nostro", è visibile soltanto nel "fuori", nell'esteriorità[8]?

La domanda di Migliori, allora, germina in interrogativi che vanno oltre Platone per cogliere la *Sache selbst* dell'interiorità. Una *Sache selbst* che propongo di individuare nell'interiorità intesa come spazio vivente e perciò vissuto, o vissuto perché vivente, la cui originarietà sta nel sottrarsi all'essere semplice corrispettivo non visibile dell'esteriorità visibile. Un'interiorità che sia spazio vivente nel quale si tengano insieme gli «elementi della naturalità umana»[9] e l'unità dell'essere umano. Ma per arrivare a quest'"unità" in cui l'uni-molteplice dell'umano sia colto insieme, occorreva (e sempre occorre) sottrarre l'interiorità allo schema dentro/fuori cui la filosofia (soprattutto quella moderna) l'ha univocamente consegnata. Schema che Husserl ha compreso e dal quale ha reso possibile l'uscita.

Edmund Husserl: oltre la fenomenologia dello spazio esterno e del tempo interno

Husserl lo ha compreso quando, opponendosi allo schema kantiano "dentro/fuori" sul quale si basa la distinzione tra lo spazio come intuizione formale e pura del senso esterno e il tempo come intuizione formale e pura del senso interno, sia in *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1905), sia in *La cosa e lo spazio* (1907), ha posto la possibilità di individuare l'originalità dell'interiorità prima associando tempo e spazio, poi riflettendo

[6] *Ibi*, p. 124.

[7] Basti pensare al recentissimo volume edito da E. Boublil e Antonio Calcagno, *Rethinking Interiority: Phenomenological Approaches*, Suny press, New York 2023.

[8] Ché (va sempre ricordato) la fenomenologia si occupa del come/*wie* dell'apparire e non del che cosa/*was* appare.

[9] Migliori, *op. cit.*, p. 164.

sulla manifestazione spaziale dei fenomeni. Nel libro del 1905, a proposito della "messa fuori causa del tempo obbiettivo", Husserl scrive che questa può venire alla luce grazie al "parallelismo con lo spazio", «dato che spazio e tempo mostrano analogie»[10]. Anche nel testo 1907 il parallelismo è quanto mai chiaro, come appare dall'esempio della percezione di una casa.

Se tale percezione dura un minuto, quest'ultimo potrà a sua volta essere diviso in altri intervalli temporali (ad esempio un metà-minuto). Tuttavia,

«se compiamo la riduzione fenomenologica, a essa soggiace il tempo oggettivo, la determinazione in quanto minuto e mezzo minuto. Ma l'estensione e la divisibilità appartengono al dato assoluto, alla percezione in quanto dato fenomenologico. Non possiamo denominare l'estensione "estensione temporale" in quanto la parola "tempo" verrebbe intesa nel senso del tempo oggettivo. Parleremo di temporalità prefenomenale o trascendentale, opponendola a quella fenomenica, assegnata a ciò che è oggettuale e che, grazie all'apprensione cosale, si costituisce come tempo cosale»[11].

Ora, è proprio questa continuità temporale che noi figuriamo come un'*estensione* «che spetta alla percezione, più precisamente alla percezione percettiva»[12]. Il paragrafo successivo (§ 20) si apre con l'annuncio che conferma quanto esposto nelle lezioni sul tempo interno:

«L'estensione temporale è apparentata a quella spaziale […] (e) come la temporalità, anche la spazialità appartiene all'essenza della cosalità che si manifesta. La cosa che si manifesta, modificata o immodificata, dura, riempie un tempo, e riempie inoltre uno spazio, il suo spazio»[13].

Il testo prosegue: «Abbiamo, di nuovo, una forma spaziale e un riempimento spaziale. Ciò che riempie spazialmente è la materia, una parola che qui dobbiamo assumere in senso del tutto ingenuo, vale a dire nel senso dettatoci dalla percezione»[14].

Nel § 25, poi, per affrontare il "problema" del modo in cui un'apparizione si costituisce come apprensione di una cosa nell'unità dello spazio che tiene in sé i corpi senza essere essa stessa un corpo[15], Husserl osserva che anche nella continuità temporale si dà lo stesso problema e per questa speciale continuità egli parla di "ambiente circostante spaziale" e "ambiente circostante temporale". Entrambi sono "co-percepiti" con la cosa e per questo motivo sono sia spazio e tempo di "quella cosa", sia "altro" dalla cosa. Queste temporalità e spazialità (ecco il problema husserliano) devono essere coniugate con altre temporalità e spazialità intese come "ordine" che si sviluppa tra le cose e che appare attraverso alcuni rinvii ("filo conduttore", riconduzioni, il ricordo che ci riporta indietro) che costituiscono "l'armatura" intuitiva della spazio-temporalità mondana. Scrive Husserl: «Gli oggetti

[10] E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1905)*, ed. it. a cura di A. Marini, FrancoAngeli, Milano 1998, § 1, p. 45.

[11] E. Husserl, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e teoria della ragione*, ed. it. a cura di V. Costa, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, § 19, p. 76-77.

[12] *Ibi*, p. 77.

[13] *Ibi*, § 20, p. 81.

[14] *Ibidem*.

[15] Cfr. *Ibi*, § 25.

dell'ambiente circostante con le loro proprietà, modificazioni, rapporti, sono ciò che sono, per sé, ma hanno una posizione rispetto a noi, innanzitutto spazio-temporale, ed inoltre una posizione "spirituale"»[16]. Pertanto,

«le percezioni reali sussistono in connessione a possibilità percettive, a intuizioni presentificanti; nei nessi della percezione immediata sono contenuti fili conduttori che ci guidano di percezione in percezione, da un primo ambiente circostante ad ambienti circostanti sempre nuovi, e in essi lo sguardo percettivo coglie le cose nell'ordine della spazialità»[17].

Ciò detto, e superata l'opposizione kantiana di "interno/esterno" con il ripensamento di tempo e spazio, la questione che resta aperta è *come* una spazialità *si dà* e la risposta husserliana è che essa si costituisce «nel movimento dell'oggetto stesso e in quello dell'"io"»[18]. Il corpo /*Körper* cioè, «deve ruotare e spostarsi, o devo muovermi io, i miei occhi, il mio corpo vivo, girargli intorno e contemporaneamente avvicinarmi e allontanarmi. […] È così che si esprime la situazione dal punto di vista della cosa che si manifesta»[19]. Inoltre, il corpo si caratterizza per la speciale localizzazione di cui esso è "oggetto/soggetto" in riferimento alle sensazioni, come nel caso del tatto: «Le sensazioni del contatto ineriscono a ogni luogo spaziale obiettivo che si manifesta nella mano toccata, quando essa viene toccata, appunto, in quel punto»[20].

I tratti principali delle pagine husserliane dedicate allo spazio (anche nella sua associazione al tempo) sono tracciati. *Come*, tuttavia, permettono di cogliere un'interiorità non determinata a partire dal suo contrario, l'esteriorità?

Certo, con il suo andare *zu den Sachen selbst* Husserl ci conduce al coglimento di interiorità e esteriorità non come proprietà di uno spazio già determinato secondo la coppia dentro/fuori ma come tali da accadere *in quanto si manifestano insieme ai fenomeni*. Questa è *indubbiamente* la forza della posizione husserliana. Cogliamo tuttavia *in modo originale e originario* l'interiorità o essa si accompagna sempre e comunque all'esteriorità? Senza alcun dubbio, l'alternativa husserliana è la seconda, e se per un verso cogliamo interiorità ed esteriorità *come esse si danno* (*scilicet*: *come* noi cogliamo esterno e interno secondo lo spazio), l'interiorità non si manifesta ancora nella sua originalità spaziale ed è sempre concepita sul modello dello spazio esterno – pur non *essendo* tale spazio. Per cogliere questa originalità occorre allora rivolgersi altrove, a una manifestazione *originale* dello spazio che non sia colta in analogia allo spazio esteriore. Uno spazio per cui si possa parlare dell'interiorità come di uno spazio vivente per il quale l'interiorità stessa accade *mentre si manifesta e per il fatto che essa lo fa – e non a prescindere da tale manifestazione*. Jean-Louis Chrétien, un filosofo che ha proseguito l'indagine fenomenologica avviata da Husserl, permette di avanzare verso tale manifestazione.

16 *Ibi*, §1, p. 5.
17 *Ibidem*.
18 *Ibi*, § 44, p. 189.
19 *Ibi*, p. 190.
20 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, § 36, p. 147.

La spazialità dell'interiorità

Chrétien parla dell'interiorità ne *La joie spacieuse*[21], descrivendola non in termini locativi dentro/fuori ma rimarcando *come* essa si rivela mentre ne accade l'esperienza. Per farlo, descrive un fenomeno che, manifestandosi, istituisce lo spazio in cui viene esperito, la *dilatazione*, la quale, pur caratterizzando in modo *diverso* sia l'esteriorità sia l'interiorità, non le riconduce l'una all'altra perché la prima si dilata in modo estensivo, la seconda in modo intensivo. Inoltre la prima lo fa quantitativamente e tramite l'aumento dello spazio, la seconda lo fa per un intensificarsi nel quale appare ciò che c'è ma che, senza tale intensificazione, non è sentito.

Un fenomeno di tale dilatazione per intensificazione è la gioia, tonalità affettiva che dilata l'interiorità in cui si manifesta. La gioia, infatti, è sentita mentre si manifesta e si manifesta dilatandosi come il respiro (*souffle*), dunque espandendosi e allargandosi. In tal modo il suo spazio si istituisce *mentre* essa lo dilata e, *con ciò*, accade come "gioia che spazializza". Tale dilatazione coincide con un vero e proprio movimento con il quale *accade* anche l'interiorità, movimento che si dà secondo il ritmo dell'accrescimento e della diminuzione[22]. È dunque intensificandosi che la gioia *si amplifica*[23] e, in tal modo, genera un'unità che, essendo *continuamente* in movimento, *unifica* la vita *de l'esprit* secondo quella uni-molteplicità che anche Migliori segnalava.

L'interiorità, perciò, possiede una sua spazialità *originale* in quanto essa è spazio che si espande e dilata insieme a ciò che *in essa accade e si manifesta*, in questo caso la gioia. Questa tonalità affettiva, dilatandosi, allarga lo spazio della nostra interiorità facendola sentire più vasta e ampia. E mentre tale dilatarsi si manifesta, anche l'interiorità accade per il fatto stesso che essa si sente e, in tal modo, fa *esperienza di sé*. Ma, di nuovo, questa esperienza può manifestarsi senza il ricorso all'esteriorità? No, e di fatto anche Chrétien, pur essendosi spinto verso una descrizione *originale* dell'interiorità, per parlarne ricorre ad analogie spaziali esterne quali, ad esempio, la "dimora" – sebbene interiore. Come descrivere allora il fenomeno dell'interiorità senza ricorrere, di nuovo, all'esteriorità?

Interiorità – spazio vivente

Per quanto avanti si siano spinti Husserl e Chrétien nell'individuare l'*originalità* dell'interiorità, la sua *originarietà* è stata mancata perché lo spazio interiore è stato comunque colto nel parallelismo con quello esteriore. Per cogliere tale *originarietà* va cambiata prospettiva e cercare un fenomeno di spazio interno non concepito in contrapposizione all'esteriorità – e in tal senso *originario*. Se questo fenomeno può darsi, allora anche il fenomeno di un'interiorità come spazio *originale* e, insieme, *originario* sarà possibile. Ora, tale fenomeno si dà, e si tratta di una figura *spaziale* che la geometria condivide con la fisica, ossia la spirale. Questa figura si manifesta *saldando insieme* dentro e fuori (e dunque si mostra senza ricorrere alla loro giustapposizione) e inaugura un nuovo modello in cui tutto è al contempo *dentro* (come

21 J.-L. Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, éd. de Minuit, Paris 2007.
22 *Ibi*, pp. 9 ss.
23 *Ibidem*.

la linea che si svolge nelle diverse spire) e *fuori* (i cerchi della spirale, o le spire, sono infiniti e si svolgono in ogni direzione dello spazio – dal basso verso l'alto o viceversa, verso destra e verso sinistra). Così come l'interiorità indagata da Chrétien, anche la spazialità dell'interiorità che la spirale traccia si istituisce attraverso movimenti di *intensificazione*. Infatti, così come la spirale si allunga e riduce intensificandosi o affievolendosi, allo stesso modo quello che chiamiamo "interiorità", a differenza dello spazio esterno, si caratterizza per il variare dell'intensità attraverso la quale la esperiamo. Tuttavia, affinché questa non si limiti a essere una metafora che non coglie l'originalità originaria dell'interiorità, va detto come sia possibile che la spirale istituisca uno spazio.

Essa lo fa perché la geometria ne può trovare le formule (e dunque la può descrivere) dopo che si è manifestata nella realtà che la fisica studia, e dunque dopo che è accaduta. La spirale, cioè, oltre a essere un'altra delle figure che descrivono il mondo tramite "cerchi, triangoli, quadrati" ma appartiene anche alla fisica, come René Descartes e Marin Mersenne hanno mostrato cogliendone la singolarità nel fatto che, pur raffigurandosi come una figura piana, essa "descrive" il modo in cui i diversi punti del mondo "vivente" si connettono e rapportano tra loro. Descartes, ad esempio, scopre la spirale logaritmica mentre studia il piano inclinato come strumento per sollevare i pesi e la scopre perché la linea che si traccia tra i punti del piano e la terra è, per l'appunto, una *spirale* che varia col variare dell'inclinazione del piano stesso, generando ogni volta velocità ed energia diverse[24].

A questa nuova spazialità si è arrivati, tuttavia, seguendo l'interiorità interrogata da Migliori. È a partire da quelle pagine, infatti, che sono state seguite diverse manifestazioni dello spazio (con Husserl e Chrétien) per arrivare all'ipotesi di uno spazio interiore che si costituisce intensificandosi secondo i movimenti tracciati da una spirale; spazio che per questa intensificazione è vivente. E, sempre grazie a questa intensificazione, l'interiorità non si limita a essere il contrario dell'esteriorità ma accade *mentre* si manifesta e si dà, dunque accade. Lo conferma il fatto che di interiorità si parla in riferimento a fenomeni affettivi che, mentre sono sentiti, fanno accadere quello che chiamiamo genericamente "mondo interiore". Ora, l'intensità con cui un sentimento o un affetto si mostra a noi è il modo in cui esso "prende spazio" e, perciò, si manifesta.

L'interiorità con ciò, oltre a non essere il semplice "contrario" dell'esteriorità, non è neppure una sorta di "spazio vuoto" in cui le cose accadono ma la cogliamo facendo esperienza di fenomeni non visibili nell'esteriorità che, tuttavia, si manifestano modificandoci e modificando le nostre percezioni del mondo esterno. Quando, ad esempio, diciamo che "uno spazio è angusto" o "stretto" non ci limitiamo a dire che è piccolo ma ne esprimiamo la qualità indicandolo come soffocante. Questa percezione non è data nell'esteriorità (dove si vede il perimetro di una stanza) ma accade soltanto nell'interiorità. È una percezione intensiva e non estensiva, tanto è vero che potremmo percepire come "aperto" uno spazio stretto in cui si vive per scelta, come testimoniano quanti fanno esperienza di vita monastica o di altre forme di meditazione. Dello spazio abbiamo, cioè, una "percezione vivente" che è legata al modo in cui esso è "vissuto", dove "vivente" e "vissuto" accadono sincronicamente, si intensificano l'un l'altro come fa la spirale che "è" sia *mentre* accumula energia (e

[24] Si vedano ad esempio sia il piano inclinato di cui Descartes parla in una lettera a Huygens datata 5 ottobre 1637 sia la lettera a Mersenne del 12 settembre 1638.

dunque è vivente), sia *mentre* rilascia ciò che ha accumulato (e dunque è vissuta). Lo spazio dell'interiorità si traccia allo stesso modo.

Seguendo la via della fenomenologia, allora, "cogliere l'interiorità" *nel* suo *darsi* è *possibile* perché la sua "cosa stessa" non si dà perché è "qualcosa di preesistente al suo darsi" ma essa si dà 1. *come* fenomeno di spazialità esperita in modo diverso da quella esterna e 2. come fenomeno che non *preesiste* al suo accadere grazie a quell'*intensificazione* che si dà secondo un movimento a spirale. E a sua volta, la spirale può fare ciò perché è una figura generatrice di spazialità. Essa non traccia contorni o confini ma indica traiettorie e, dunque, movimenti che si creano per l'energia che la spirale stessa genera, come mostra la fisica che la scopre e la tratta insieme alla geometria. In tal modo essa traccia i contorni dell'interiorità non a partire da una topica che la contrappone a quella esterna ma *come* spazio che si istituisce mentre si intensifica e i cui confini non cessano mai di dilatarsi, di restringersi e di espandersi di nuovo. Di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine.

Bruno Centrone[1]

Note sull'uso di φύσις in Platone

Nell'ambito di studio riguardante i concetti basilari della filosofia antica, la loro origine ed evoluzione, sino al consolidarsi dei significati di un termine in forme da quel momento definitive e condivise, l'opera di Platone rappresenta quasi sempre un termine ineliminabile di confronto. E ciò per molteplici ragioni, legate non solo alla fortunata circostanza per cui tutte le sue opere scritte si sono conservate, ma al fatto che Platone, rielaborando in senso critico e in modo originale le dottrine dei predecessori, opera costantemente una risemantizzazione in senso filosofico di termini di uso comune e di immediata comprensione per un parlante di lingua greca, fissando un patrimonio concettuale irreversibile per gli sviluppi a venire. Φύσις, termine centrale non solo per la filosofia, non fa eccezione. Nel contributo che segue proverò a isolare, nell'ambito delle numerosissime occorrenze del termine, quelle che possono risultare meno intuitive o consuete, e dunque forse più interessanti e utili per mettere Platone in relazione con gli usi dei predecessori e valutarne al tempo stesso, pur nella continuità, la profonda originalità[2].

Preliminare e necessario appare dunque il richiamo del significato originario di φύσις, a partire dalla prima (e unica) occorrenza omerica del termine nel decimo libro dell'*Odissea.* Qui Hermes strappa dalla terra l'erba *moly* e la offre a Odisseo come antidoto alle magie di Circe:

«Dopo aver così parlato, l'Argifonte, strappando da terra l'erba,
me ne mostrò la φύσις. La sua radice era nera, il fiore simile al latte.
"moli" la chiaman gli dèi. Strapparla è difficile,
almeno per uomini mortali; ma gli dèi tutto possono» (Hom. *Od.* X 302-306).

[1] Università di Pisa; bruno.centrone@unipi.it

[2] Su φύσις in Platone cfr. soprattutto D. Mannsperger, *Physis bei Platon,* De Gruyter, Berlin-New York 1969. Su *physis* e natura presso i Greci cfr. M.T. Mc Clure, *The Greek Conception of Nature,* The Philosophical Review 43 (1934), 109-24; D. Bremer, *Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal,* ZPhF 43 (1989), 241-64; G. Naddaf, The Greek Concept of Nature, New York, Suny Press, 2005; D. De Sanctis, *Le radici della physis: i Greci e la natura delle cose da Omero a Epicuro*, Exagere 2021, 1-12. Sull'idea di natura in generale P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura,* trad. it., Einaudi, Torino 2006.

La φύσις è dunque qualcosa di visibile, che si può mostrare, e nel caso specifico ciò che viene mostrato è la radice e la fioritura di quest'erba. La φύσις di una cosa si riassume dunque nella sua origine (radice) e in ciò che risulta da un processo di crescita e sviluppo (fioritura) intrinseco all'oggetto. Per comprendere cosa sia una certa cosa bisogna considerarne la nascita e il risultato finale del processo. Si potrebbe perciò considerare la φύσις come l'insieme delle caratteristiche che, riassumendo un intero processo di sviluppo, individuano un certo ente nel suo complesso, prossima in questo senso al consueto significato di "natura" come essenza di qualcosa. Poiché tuttavia l'intervento di Hermes, che risulta decisivo a tal fine ed è peculiarità degli dèi, consiste nel mostrare la radice dell'erba, possibile solo grazie all'azione dello strappare, preclusa agli uomini, è ragionevole pensare che il significato principale qui convogliato sia quello di "nascita, origine", che sarà non a caso il primo indicato da Aristotele nel lessico filosofico di Metafisica Delta 4.

Tale significato si riscontra con la maggiore evidenza nel poema di Empedocle, che non solo usa il termine in questo senso, ma fornisce un'indicazione precisa in proposito.

«Ora un'altra cosa ti dirò: non c'è nascita (φύσις) di nessuna delle cose mortali, né fine per morte funesta, c'è solo mescolanza e poi separazione di ciò che si era unito, ma solo gli uomini chiamano tutto ciò nascita…..» (Empedocles B8 DK, trad. A. Lami).

Non c'è φύσις delle cose mortali, ma solo mescolanza e separazione dei quattro elementi, operate da amicizia e discordia, e questo è ciò che gli uomini chiamano φύσις. Lo sfondo concettuale deve essere costituito dall'idea, attestata in vari altri passaggi del poema, che non si dà né un venire ad essere dal nulla né un finire nel nulla,. Appare dunque verosimile che il significato sia quello di "nascita", "generazione", che evidentemente si ritiene implichi, nell'uso ordinario, un passaggio dal non essere (assoluto) all'essere, e che – se è vero che questa possibilità viene negata – formalmente Empedocle condivide con i più, salvo il fatto che non lo ritiene adeguato per descrivere i mutamenti che avvengono nel mondo. Interessante è qui la restrizione al significato originario di "nascita", perché se Empedocle includesse nel termine il significato di processo, di sviluppo, non potrebbe dire che il nome è inadeguato per descrivere quel processo che è in realtà mescolanza. Allo stesso modo non si dà morte intesa come annullamento, ma solo separazione[3].

[3] È possibile, a dire il vero, una diversa interpretazione (cfr. A. O. Lovejoy, *The Meaning of* φύσις *in the Greek Physiologers,* «Philosophical Review« 18 [1909], 369-83), secondo la quale φύσις non significa qui "generazione", ma piuttosto "essenza stabile, sostanza permanente". Empedocle non potrebbe aver sostenuto che non c'è morte delle cose mortali, ma intenderebbe piuttosto dire che non c'è un termine, un venir meno in qualche momento della morte distruttrice; la morte delle cose mortali è continua e non ha mai fine. Analogamente, non c'è un essenza permanente (φύσις) delle cose, ma solo una mescolanza transitoria. In *Metafisica Delta* 4 (1014b35-1015a5) Aristotele cita Empedocle nell'ambito di un particolare significato di φύσις, che non è quello di "nascita" (altrimenti Empedocle sarebbe stato citato all'interno del primo significato individuato, che è appunto quello di γένεσις), ma quello di οὐσία; non, naturalmente, il senso aristotelico di οὐσία, che Aristotele non attribuirebbe a Empedocle, ma quello di "sostanza stabile". Sembra però difficile che Empedocle possa dire che sia questo il senso dato solitamente dagli uomini a φύσις.

Venendo ora a Platone, si può facilmente rilevare che il concetto ha ormai acquisito una fisionomia precisa in una certa direzione, perlopiù lontana dal significato di nascita, generazione. φύσις può indicare, in alcuni casi specifici, la *condizione naturale di una cosa.* Nel *Filebo,* per esempio, la situazione ordinaria del corpo quando non prova dolore né piacere:

SOCRATE «Dico dunque che quando si dissolve l'armonia che è in noi viventi, insieme si producono allora, in quel momento temporale, dissoluzione della natura (λύσιν τῆς φύσεως) e genesi dei dolori» (*Phil.* 31d4-6).
SOCRATE «Si è detto più volte da qualche parte che i dolori, le sofferenze, i tormenti, e tutto ciò che riceve [*d*] tali denominazioni, si trovano a verificarsi quando la natura di ciascuna cosa si corrompe (τῆς φύσεως ἑκάστων διαφθειρομένης), per congiunzioni e separazioni, per riempimenti e svuotamenti, e per determinati accrescimenti e diminuzioni» (*Phil.* 42d9-13).

In altri casi φύσις è, per metonimia, la cosa stessa che ha una natura determinata e può ricevere il nome corrispondente, ad esempio il Diverso tra i generi sommi del *Sofista* (ἡ θατέρου φύσις, *Soph.* 256d12-e1, 257a9; c7; 258a8), o, nel *Timeo*, la natura che riceve tutti i corpi (cfr. τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως, *Tim.* 50b7). Ma nella stragrande maggioranza dei casi φύσις designa ormai la natura intesa come l'essenza di una cosa, la sua costituzione strutturale, o l'indole, il carattere e le caratteristiche di una persona. In quanto essenza e struttura costitutiva di qualcosa la φύσις è sempre, in linea di principio, φύσις di qualcosa, dunque un termine incompleto dal punto di vista grammaticale.

Sotto questo aspetto, e coerentemente con l'uso dei predecessori, φύσις non designa mai, nonostante le apparenze, la natura intesa, al nostro modo, come la totalità dei fenomeni che ci circondano; anzi, come si vedrà subito, in qualche caso φύσις è addirittura opposta al cosmo e al mondo dei fenomeni. Se in alcuni casi ci si imbatte in un uso assoluto di φύσις, si tratta, non della "Natura" nel senso moderno del termine, ma di un'astrazione generalizzante per indicare la natura delle cose. Basterà un esempio tratto dal *Fedone*:

SOCRATE «Dal momento che anima e corpo sono nella medesima cosa, per l'uno la natura (ἡ φύσις) stabilisce che serva e sia governato, per l'altra che governi e comandi». (*Phaedo* 79e8-80a2)

Stante che corpo e anima si trovano a convivere, la natura dispone che il corpo debba essere sottoposto e obbedire all'anima. Questa φύσις è dunque una generalizzazione astratta della natura di una qualunque entità: la natura delle cose in quanto considerata formalmente e in astratto come unica, qualcosa come una "legge di natura". È a questo punto comprensibile il passaggio a una natura del tutto, che rappresenta la nominalizzazione astratta della φύσις di una qualunque variabile X.

Di una natura del tutto parla Crizia all'inizio del *Timeo* (*Tim.* 27a2-6): Timeo, che si suppone conosca la φύσις del tutto (περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι), parlerà cominciando dalla genesi del cosmo (ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) per finire trattando della natura degli uomini (ἀνθρώπων φύσιν). Che φύσις sia qui ben distinta dal significato originario di "nascita" è chiaro dalla logica del ragionamento: chi conosce la natura del tutto deve conoscere altrettanto bene l'origine (γένεσις) del mondo quanto la φύσις, l'essenza costitutiva dell'uomo.

La distanza dal significato di γένεσις è particolarmente evidente in un altro passo del *Filebo* in cui Socrate, parlando della disciplina suprema capace di attingere la verità, la contrappone alle opinioni comuni. Questa contrapposizione si traduce immediatamente in quella tra φύσις e κόσμος:

SOCRATE «Ti rendi conto che le molte arti, e quanti [59a] vi si affaticano, fanno soprattutto uso di opinioni e con intensità indagano ciò che ha a che fare con l'opinione? E se anche uno ritiene di indagare sulla natura (περὶ φύσεως), sai che costui per tutta la vita indaga questo mondo qui, come è nato, come subisce, come agisce?» (*Phil.* 58e5-59a4).

Verrebbe da pensare che φύσις indichi in questo caso la Natura intesa come termine completo, quale insieme dei fenomeni circostanti, ma l'opposizione stabilita con "questo mondo qui" (τὸν κόσμον τόνδε) esclude questa possibilità. φύσις deve piuttosto significare, come termine incompleto, l'autentica natura *di ciò che è*, che è aldilà del mondo solitamente identificato con la natura, quello cioè sempre sottoposto al venire all'essere, al divenire e alla corruzione. Diviene qui particolarmente interessante il fatto che φύσις sia radicalmente opposta al mondo della generazione. γένεσις designa in Platone non solo il processo di nascita e sviluppo, ma l'intero mondo sensibile opposto al mondo delle idee, che è οὐσία (cfr. *Tim.* 27d-28a). Il passo del *Filebo* esprime dunque la convinzione che sbaglia chi crede di indagare la φύσις fintanto che la sua indagine rimane circoscritta al nostro mondo. È in questo senso che φύσις è distinta da γένεσις, e anzi è ad essa opposta, in quanto φύσις è la realtà vera, γένεσις il mondo sensibile del divenire. E questa idea circa un'erronea concezione della φύσις da parte di chi indaga i fenomeni ricorre sino nell'ultimo Platone.

Nonostante quanto detto, il significato di φύσις come "generazione" continua a essere operante in Platone, non a caso, però, in contesti in cui si parla delle indagini dei predecessori, e in particolare della cosmogonia.

Nel resoconto autobiografico del *Fedone* (96a6 sgg.) l'indagine cui Socrate racconta di essersi dedicato in gioventù riguarda principalmente le cause per cui qualcosa viene all'essere (διὰ τί γίγνεται ἕκαστον, 96a9-10) e questa è quella che *chiamano* (καλοῦσι, 96a8) indagine sulla φύσις (περὶ φύσεως ἱστορίαν, *ibidem*), l'osservazione diretta dei fenomeni. È qui evidente che Socrate si rifà a una denominazione ormai invalsa. Come ben noto, nello sviluppo dell'argomento l'indagine sulla φύσις sarà sostituita dalla fuga nei λόγοι, che sfocia nella dottrina delle idee. L'opposizione φύσις–λόγος è qui netta, ma si sostanzia rispetto al modo di intendere la φύσις proprio dei naturalisti, che Platone critica radicalmente.

Il luogo in cui questa critica ai naturalisti è più manifesto è il decimo libro delle *Leggi,* il cui asse portante è la confutazione dell'ateismo. Non intendo qui ricostruire la critica nella sua interezza, ben nota, ma mi limito a considerarne un elemento rilevante, che consiste nella presa di posizione di Platone contro l'uso di φύσις da parte dei suoi predecessori.

L'Ateniese menziona dapprima scritti degli antichi sugli dèi, alcuni in versi, altri in prosa. I più antichi di questi trattano di come ebbe luogo la prima φύσις del cielo e delle restanti cose (ὡς γέγονεν ἡ πρώτη φύσις οὐρανοῦ τῶν τε ἄλλων, *leg.* 886c2), e poco oltre della teogonia. Si tratta con evidenza di scritti in cui viene narrata l'origine del mondo e degli dèi, e dunque φύσις ha qui il significato di generazione, nascita.

Nel seguito (888e-892c) vengono esposte le dottrine proprie del materialismo ateo, secondo cui i quattro elementi primordiali, acqua aria terra fuoco, derivano dalla φύσις e

dal caso, non dall'arte (τέχνη). Da questi derivano poi i corpi celesti, ritenuti inanimati. È dalla successiva interazione casuale degli elementi e delle qualità loro corrispondenti (secco umido, caldo freddo, molle duro), e non da una causa intelligente, che ha avuto origine, secondo costoro, il mondo. Propria di questa visione è la contrapposizione tra φύσις, ritenuta anteriore e originaria, e τέχνη, posteriore e prodotta dai mortali. La legge, gli dèi, la politica rientrano nella τέχνη e non nella φύσις. Fuoco terra aria e acqua sono considerate le realtà primordiali e vengono chiamate φύσις. L'anima è invece erroneamente ritenuta ad esse posteriore, ed è in questa ignoranza della vera natura dell'anima che si trova la radice dell'ateismo. L'anima è in realtà una delle entità originarie, anteriore a tutti i corpi, alle cui trasformazioni e ai cui mutamenti essa presiede.

Particolarmente significativo è il fatto che l'Ateniese sottolinei come questi pensatori siano in errore quanto all'uso e al riferimento del nome φύσις.

ATENIESE «C'è infatti il rischio che chi dice ciò ritenga che il fuoco, l'acqua e la terra e l'aria siano prime tra tutte le cose e chiami "natura" queste stesse cose, mentre l'anima verrebbe dopo, da queste. Sembra anzi non che ci sia il rischio, ma che realmente ci significhi questo con il discorso» (Leg. 891c1-5).

E poco dopo:

«L'opinione, la previsione, l'intelligenza, l'arte, la legge saranno anteriori rispetto alle cose dure e molli, pesanti e leggere; e le cose grandi e prime verranno ad essere, essendo tra le prime, opere e azioni dell'arte; quelle che invece sono per natura e la natura (φύσει καὶ φύσις), proprio ciò che non denominano correttamente, saranno posteriori e avranno inizio dall'arte e dall'intelletto» (Leg. 892b3-8).

Ciò provoca una richiesta di chiarimenti da parte di Clinia: perché questa denominazione non sarebbe corretta? L'Ateniese risponde allora che costoro intendono per φύσις la generazione relativa alle cose prime, ma poiché, a differenza di quanto essi credono, è invece l'anima la realtà prima, sarà corretto dire che è l'anima ad essere per natura e identificare con essa la φύσις (892c2-7). Ciò significa che i fisiologi intendono correttamente il significato generico di φύσις, ma sbagliano nel suo riferimento, individuandolo nei corpi, che invece vengono dopo.

La semantica originaria di φύσις è dunque mantenuta, perché la necessità di individuare l'autentica φύσις nell'anima deriva dalla sua anteriorità anche sul piano genetico, ma al tempo stesso φύσις finisce per acquisire il significato della vera realtà, che pertanto non può identificarsi con il mondo della generazione, del divenire, e in questo senso è opposta a γένεσις.

Detto altrimenti, dal punto di vista di Platone, in quanto ciò che viene ad essere ed è sottoposto al divenire non può rappresentare l'autentica realtà, il termine che designa questi processi, γένεσις, è contrapposto a οὐσία; e se φύσις fosse semplicemente identico a generazione, la φύσις e l'anima, che ha maggiore realtà rispetto agli enti in divenire, verrebbero ad essere opposti. Ma la realtà più autentica possiede anche anteriorità cronologica, e in

questo senso l'anima è prima per generazione, per φύσις. Tutto questo, naturalmente, apre la strada ai problemi teorici derivanti dall'idea che si dia una generazione dell'anima, che tuttavia, benché non vada probabilmente intesa alla lettera, è di fatto ammessa nelle *Leggi* (come del resto nel *Timeo*), non ultimo per ragioni legate al modesto livello filosofico degli interlocutori con cui l'Ateniese si confronta; costoro non sarebbero certamente all'altezza di un tema complesso quale quello di una possibile interpretazione allegorica della genesi dell'anima.

La posizione ateistica descritta nelle *Leggi* è comprensibile, perché ciò da cui tutto deriva, il primo nella generazione, è identificabile con il principio (la ἀρχή, come preciserà Aristotele, è inizio in senso temporale e principio ontologico), ma i fisiologi criticati non individuano correttamente questo *primum*. Il passaggio dal primo per generazione alla natura intesa in senso normativo costituirà il passo successivo. Con tutto ciò viene neutralizzata non solo la sofistica opposizione tra φύσις e νόμος, ma anche quella che sarà poi sancita da Aristotele tra φύσις e τέχνη; in quanto il mondo è opera di un'intelligenza, la τέχνη non è posteriore e prodotto dei mortali; il demiurgo platonico è infatti un τεχνίτης[4].

L'esempio esaminato è uno dei tanti casi in cui Platone recupera e integra il significato originario di un termine all'interno di un processo di elaborazione filosofica che definitivamente sancisce il valore normativo della φύσις. Ancora Aristotele nel libro *Delta* della *Metafisic*a (cap. IV) elencherà tra i significati di φύσις in primo luogo quello di nascita (ἡ τῶν φυομένων γένεσις, 1014b16-17), poi anche quello, per noi non di immediata comprensione, di materia prima (1014b26-35), riferendo l'opinione di coloro che dicono φύσις gli elementi, ma ne individuerà infine (1015a13-17) il significato filosofico fondamentale in quello di forma, εἶδος, e di οὐσία.

[4] Cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 1142.

Roberto Ciccocioppo[1] - Francesca Petetta[2]

Mente e memoria: come il cervello costruisce la nostra esperienza del mondo

Introduzione: un sistema complesso

«Nelle cortecce cerebrali che ricevono con continuità […] i segnali, il quadro dell'attività neurale è in continuo mutamento: non vi è nulla di statico, nessuna base fissa, nessun omuncolo assiso come una statuina in cima al cervello a ricevere segnali dalle varie parti del corpo; vi è invece cambiamento, cambiamento incessante. Alcuni degli schemi sono organizzati topograficamente, altri lo sono meno, e non si trovano in un'unica mappa, in un unico centro. E vi sono molte mappe, coordinate da connessioni di neuroni mutualmente interagenti»[3].

Il quadro proposto da Antonio Damasio nel testo appena citato consente di visualizzare la complessità del sistema nervoso centrale di un organismo vivente, e più in particolare dell'essere umano. In termini quantitativi, sappiamo che il cervello umano è composto da quasi 100 miliardi di cellule nervose, i *neuroni*, che svolgono la funzione di elaborare e trasmettere informazioni[4]. I neuroni di uno stesso sistema nervoso non sono tutti uguali, così come non sono uguali le funzioni che svolgono: neuroni di tipi diversi hanno ruoli diversi, tutti indispensabili per il regolare funzionamento dell'intero organismo.

[1] Università di Camerino, Scuola del Farmaco e dei Prodotti della Salute, Center for Neuroscience; roberto.ciccocioppo@unicam.it

[2] Università di Camerino, Scuola del Farmaco e dei Prodotti della Salute, Center for Neuroscience; francesca.petetta@unicam.it

[3] A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi 1995, p. 208.

[4] S. Herculano-Houzel, *The Remarkable, yet not Extraordinary, Human Brain as a Scaled-up Primate Brain and its Associated Cost*. Proc Natl Acad Sci U S A, 109, 2012, pp. 10661-10668.

I neuroni sono supportati da cito-architetture cellulari composte dalle cosiddette *cellule gliali*, presenti in una quantità analoga a quella dei neuroni[5]. Il numero così elevato di unità, tuttavia, non è l'unico elemento che costituisce tutta la complessità del cervello umano. Il vero carattere distintivo delle cellule neuronali è infatti rappresentato dalla capacità che hanno di comunicare tra loro e di formare una rete di contatti, diretti e indiretti, mutevoli nel tempo e che potenzialmente può estendersi all'infinito. In tale contesto, ciò che permette l'effettivo sviluppo di attività mentali strutturate e funzionali è il fatto che solo una piccola quantità di neuroni - da pochissimi ad alcune migliaia - vengono attivati contemporaneamente, formando dei network, anch'essi componibili in una quantità tendente all'infinito.

Questa incredibile capacità di creare connessioni intra-cerebrali, unita alla capacità di interagire costantemente con l'ambiente esterno processando gli stimoli e adattandosi in base ad essi, è ciò che rende possibile, a livello funzionale e strutturale, l'esperienza cosciente e i fenomeni ad essa legati[6]. Tra tali fenomeni approfondiremo quello della *memoria*, che affascina e impegna i pensatori e i ricercatori fin dagli albori della ricerca filosofica. A tale proposito, è proprio dalle idee della filosofia antica che cominceremo la nostra esplorazione alla scoperta di questa facoltà che danza con il tempo e rende possibile la meravigliosa e tragica esperienza di "viaggiare" attraverso di esso.

Memoria e conoscenza: la reminiscenza

Raggiungendo le remote regioni dell'antichità, ci è possibile rintracciare il concetto di memoria declinato secondo il senso di *reminiscenza*. In tale contesto, alla reminiscenza, e dunque al ricordo, è legata la possibilità stessa di acquisire conoscenze. È Platone, innanzitutto, nei suoi dialoghi *Menone* e *Fedone*, a tematizzare la teoria secondo cui apprendere

[5] C.S. von Bartheld - J. Bahney - S. Herculano-Houzel, *The Search for True Numbers of Neurons and Glial Cells in the Human Brain: A Review of 150 Years of Cell Counting*. J Comp Neurol.,524, 2016, pp. 3865-3895.

[6] Numerose e diverse sono le proposte teoriche che tentano di costruire una descrizione convincente del fenomeno della coscienza. Tra queste, si rimanda alla *Teoria dell'Informazione Integrata*, elaborata da Giulio Tononi, secondo la quale affinché un sistema sia cosciente è necessario che abbia la capacità di integrare e accentrare l'informazione che arriva dall'ambiente (Cfr. G. Tononi, *An information integration theory of consciousness*, BMC Neurosci, 5, 42, 2004; G. Tononi, & C. Koch, *Consciousness: here, there and everywhere?*, Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci, 370, 1668, 2015; G. Tononi, *PHI. Un viaggio dal cervello all'anima*, Codice, Torino 2014); alla *Teoria Temporo-spaziale della Coscienza*, proposta da Georg Northoff, secondo cui il fenomeno della coscienza, così come il sistema che la genera, è descrivibile tramite le dinamiche spazio-temporali che la caratterizzano (Cfr. G. Northoff, & F. Zilio, *Temporo-spatial Theory of Consciousness (TTC) - Bridging the gap of neuronal activity and phenomenal states*, Behav Brain Res, 424, 2022; G. Northoff, *Il codice del tempo. Cervello, mente e coscienza*, il Mulino, Bologna 2021); alle teorie della "codifica predittiva" (*predictive coding*), che sostengono che le funzioni cerebrali dipendono dalla capacità di formulare inferenze predittive sulla base delle esperienze in corso (Cfr. L. Albantakis, A. Hintze, C. Koch, C. Adami & G. Tononi, *Evolution of integrated causal structures in animats exposed to environments of increasing complexity*. PLoS Comput Biol 10, e1003966, 2014; A. Clark, *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, Behav Brain Sci 36, 181-204, 2013; J. Hohwy, *The Predictive Mind*, Oxford University Press, 2013). Per una trattazione completa delle diverse teorie riguardanti la coscienza, si rimanda alla review "Theories of consciousness" (A. Seth & T. Bayne, *Theories of consciousness*, Nature Reviews Neuroscience, 2022).

e avere reminiscenza sono in relazione tra loro. Secondo questa impostazione la scienza stessa, in quanto conoscenza dell'intellegibile, è legata al meccanismo della memoria.

In particolare, alla memoria come meccanismo immediato di ritenzione e conservazione di informazione, Platone aggiunge anche un altro processo, quello propriamente *anamnestico*, che pone l'anima in relazione con il mondo delle Idee. Attraverso questo secondo atto, che è faticoso e che richiede uno sforzo intellettivo autonomo rispetto all'esperienza del corpo, l'anima stessa può accedere a un livello conoscitivo ulteriore, che possiede da sempre ma che, senza tale sforzo coraggioso, rimarrebbe celato al suo sguardo incarnato: «a priori abbiamo una conoscenza vera, che però non è la vera conoscenza; questa è frutto di un processo lungo che rende ragione della verità stessa e quindi la connette alle altre conoscenze vere»[7].

Nel contesto platonico, dunque, la conoscenza è legata alla memoria, intesa nel duplice senso di "archivio" di esperienze e procedimento intellettuale di avvicinamento alle Idee. Non è quindi solo una facoltà passiva, bensì anche e soprattutto un atto che il soggetto - inteso come anima - può compiere con l'aiuto di un insegnamento che, attraverso opportune domande e provocazioni, favorisce il risvegliarsi e il sedimentarsi di opinioni vere nella forma di autentiche conoscenze. L'esempio più esplicativo di tale processo anamnestico è quello proposto da Platone nel dialogo *Menone*, nel quale uno schiavo, sottoposto alle interrogazioni di Socrate, arriva a risolvere un problema geometrico di cui ignorava la soluzione, essendo anche assolutamente privo di nozioni di geometria.

Tale vicenda messa in scena da Platone ci permette di osservare lo stretto nesso tra memoria e scienza, la quale non può darsi se non attraverso un processo che presuppone l'integrazione di informazioni che non sono recepite ed introiettate passivamente, ma che vengono elaborate con fatica fino a diventare elementi conoscitivi saldi e affidabili. «La reminiscenza è dunque alla base del processo che rende possibile la conquista della verità, il passaggio da opinioni vere a conoscenze *scientificamente* fondate»[8].

Tale rapporto profondo con la memoria, e dunque col tempo, rende la scienza una disposizione tutta umana, in quanto è proprio l'essere umano, in virtù del suo particolare dispiegarsi attraverso il tempo e di tenerne traccia attraverso la memoria, l'unico individuo capace di fare scienza e interessato a farla.

Memoria e informazione

Platone aveva ben compreso l'importanza della memoria nel contesto della conoscenza. Grazie alla memoria, infatti, possiamo ritenere informazioni e archiviarle per servircene quando ne abbiamo bisogno. Tale capacità è alla base dei processi di apprendimento, senza i quali sarebbe molto difficile non solo fare scienza, come abbiamo visto, ma anche adattarsi all'ambiente e sopravvivere. Ma come fa il cervello ad immagazzinare e a conservare informazioni?

[7] M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I - Dialettica, metafisica e cosmologia*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 217.

[8] *Ibi*, p. 204.

Sappiamo, innanzitutto, che l'informazione che arriva ai sensi viene trasmessa da un neurone all'altro attraverso le sinapsi e che tanto più una sinapsi è forte, quanto più l'informazione trasmessa sarà trattenuta e "archiviata". Tale archiviazione avviene grazie a tre meccanismi: *codifica*, attraverso cui l'informazione è acquisita e consolidata; *immagazzinamento*, che consente di conservare le informazioni, le quali così possono accedere agli strati della memoria a lungo termine; *recupero*, che permette di richiamarle all'occorrenza, tramite la riattivazione di network neuronali attivati durante le fasi precedenti[9].

In una serie di studi condotti presso il California Institute of California (Caltech) è stata misurata l'attività elettrica di singoli neuroni in pazienti epilettici farmacoresistenti a cui erano stati impiantati elettrodi allo scopo di individuare le coordinate per l'abrazione chirurgica dell'area epilettogena. Attraverso tali registrazioni, i colleghi del CalTech hanno dimostrato che singoli neuroni possono essere attivati contestualmente al richiamo di memorie specifiche. In uno di questi studi, ad esempio, è stato individuato un neurone attivato selettivamente dalla presentazione dell'immagine di Jenifer Aniston[10] e non da quella di immagini di figure femminili bionde o altri volti famosi di Hollywood. Ripetendo lo stesso esperimento in altri pazienti, sono stati individuati altri neuroni associati al richiamo della memoria di altri personaggi famosi o di oggetti specifici, ad esempio la Music Hall di Sydney[11]. Molto interessante è lo studio di un paziente in cui un neurone rispondeva selettivamente al concetto di "Guerre Stellari". Lo stato di quiescenza di questa cellula veniva interrotto esclusivamente da immagini che ricordassero la saga di "Star War", come la fotografia di Yoda o di Luke Skywalker, ma anche della parola "Star Wars" o della colonna sonora del film[12]. I casi descritti dimostrano che singoli neuroni possono sottendere al riconoscimento o al richiamo alla memoria di una determinata immagine, come nel caso di Jannifer Aniston, oppure di un concetto, ad esempio "guerre stellari".

Trattenere e lasciare andare: i peccati della memoria

Per quanto prodigiosa, però, la memoria non è perfetta. Spesso, infatti, "inciampa" in degli errori che Daniel Schacter, rifacendosi al principio dei peccati mortali, suddivide in sette gruppi: *labilità*, *distrazione*, *blocco*, *errata attribuzione*, *suggestionabilità*, *distorsione* e *persistenza*[13]. I primi tre sono peccati di *omissione* che impediscono il richiamo di informazione. Nello specifico, la *labilità* è l'indebolimento o la perdita di memoria nel tempo; la *distrazione* è associata a una riduzione di attenzione che precede la memoria stessa e che impedisce all'informazione di essere registrata; il *blocco* riguarda l'impossibilità di accedere a un'informazione che vogliamo recuperare a ogni costo.

Gli altri quattro peccati, invece, sono di *commissione*, in presenza dei quali il ricordo c'è ma è alterato o indesiderato. L'*errata attribuzione* consiste nel collegare un ricordo a una

[9] S. Tonegawa, X. Liu, *Memory Engram Cells Have Come of Age*. Neuron, 87, 2015, pp. 918-931.

[10] R.Q. Quiroga, L. Reddy, G. Kreiman, C. Koch, I. Fried, *Invariant Visual Representation by Single Neurons in the Human Brain,* Nature, 435, 2005, pp. 1102-7107.

[11] R.Q. Quiroga, *The forgetting Machine*, BenBella Books, Inc. Dallas 2014.

[12] *Ibidem*.

[13] D.L. Schacter, *I sette peccati della memoria. Come la mente dimentica e ricorda*, Mondadori, Milano 2001.

fonte o un contesto sbagliati; la *suggestionabilità* riguarda l'intrusione di falsi ricordi; la *distorsione* consiste nel ricostruire il passato e riscriverlo basandosi su convinzioni presenti; la *persistenza*, infine, è la rievocazione ossessiva di ricordi inquietanti o traumatici che non si vorrebbe ricordare.

Tali peccati sono molto frequenti, ognuno di noi li ha sperimentati spesso nel corso della propria vita. Per quanto fastidiosi e irritanti, però, nella maggior parte dei casi non devono destare preoccupazioni, in quanto dipendono dal normale funzionamento della memoria stessa. Tuttavia ci sono casi in cui la fallacia della memoria è legata a fattori che non possiamo considerare "normali", come nel caso di esperienze emotive talmente forti da provocare l'oblio e la perdita patologica dell'informazione legata all'esperienza stessa.

Il ruolo delle emozioni nel contesto della memoria è descritto efficacemente da Damasio attraverso l'ipotesi del *marcatore somatico*, secondo cui la costituzione di un'immagine mentale è associata a una risposta emotiva che chiama in causa anche il corpo. Tale legame tra il piano corporeo e quello mentale si sedimenta nella memoria e funge da processo di apprendimento, aiutando a orientarsi sulla base di associazioni passate[14]. Ma cosa succede nei casi in cui un'esperienza emotiva è così negativa e così intensa da bloccare il processo di sedimentazione?

Ricordo e trauma

Oltre ad essere profondamente connessa con la conoscenza la memoria lo è anche con l'identità. Ci sentiamo "io" perché siamo in grado, proprio grazie alla memoria, di comporre una narrazione coerente e sensata delle esperienze che viviamo, distinguendole da quelle altrui. Nello specifico, secondo la lettura di Paul Ricoeur[15], l'identità si costituisce nella duplice forma di *medesimezza*, ovvero ciò che costituisce il sé come invariato e "identico" nel tempo, ed *ipseità*, ovvero ciò che permette al sé di riconoscersi riflessivamente come sé. In entrambe gioca un ruolo importantissimo la memoria, la capacità del sé di viversi come protagonista di una storia che affonda le proprie radici nel passato e che, sulla base di tali radici, getta promesse[16] coerenti e affidabili verso il futuro.

Nel contesto di un'identità che si costituisce tramite i processi mnestici e narrativi, è bene soffermarsi su quello che potremmo definire il "lato oscuro" del ricordo, ovvero il trauma.

Mentre il ricordo permette di prendere distanza dall'evento che si sta ricordando e quindi dal passato, il trauma crea un taglio netto nella narrazione, cosicché il ricordare è sostituito dall'agire. Ogni volta che si ripropone una situazione simile a quella traumatica, il sé non è in grado di riconoscere la distanza temporale che realmente c'è tra il momento presente e quello passato, nel quale è avvenuto il trauma. In questo modo, tutto è rivissuto

[14] A. Damsio, *op. cit.*

[15] P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

[16] La promessa è analizzata da Ricoeur come un bellissimo esempio della capacità di permanere se stessi nel tempo. Nel momento stesso in cui prometto, infatti, affido al tempo che da qui in avanti passerà il mio rimanere me stesso nonostante tutto.

nel presente, come se fosse reale e, di nuovo, il sé non trova scampo, né riesce più a progettare il futuro[17].

Interrompendo il flusso narrativo del sé, le esperienze traumatiche spesso impediscono il consolidarsi fisiologico di memorie, creando dei veri e propri "buchi neri" all'interno dei quali l'informazione viene catturata per sempre e deformata. Così, quell'informazione che, per difesa, a livello conscio viene dimenticata o *rimossa*, secondo la terminologia inaugurata da Freud, si consolida nell'inconscio in maniera aberrante e torna a torturare il sé sotto varie forme. Da un punto di vista neuroscientifico, l'amnesia causata dal trauma è dovuta al fatto che uno stress molto forte favorisce la produzione di glucocorticoidi che, agendo sull'ippocampo - area fondamentale per i processi mnestici[18] -, interferisce con la memoria episodica, che permette l'esperienza di essere i protagonisti dell'evento accaduto[19].

Il trauma è il punto in cui la temporalità si inceppa, in cui la via di uscita può essere fornita solo dall'esterno, dall'incontro con l'alterità che cura e libera e che ricostituisce la memoria e distanze temporali sane e aperte.

Conclusione: memoria e complessità

Senza la memoria non saremmo quelli che siamo, non potremmo sentirci degli "io" in costante relazione con altri "io", simili ma non identici a noi. Senza la memoria non avremmo una storia da vivere e da raccontare, né relazioni da costruire, poiché ogni relazione inizierebbe e finirebbe in un *hic et nunc* privo di vissuto e di promesse. Senza la memoria non avremmo neanche la scienza, che deve tener traccia delle esperienze fatte, affinché possa proporre interpretazioni da *corroborare* o *falsificare*[20] man mano che si progredisce nella ricerca. Senza la memoria, dunque, non ci sarebbe la vita così come la conosciamo, né il tempo così come lo percepiamo. Ci sarebbero, piuttosto, caos e pura ed eterna immanenza. Possiamo infatti pensare la memoria come un processo che si relaziona con la complessità caotica del reale, ordinandola e rendendola coerente cosicché la coscienza possa attraversarla e muoversi in essa trovando un senso e un filo da seguire.

È sorprendente come il cervello, attraverso le tantissime cellule che lo compongono e che si relazionano tra loro formando reti dinamiche e plastiche, sia in grado di produrre l'esperienza. Non lo fa in maniera perfetta, perché, come abbiamo visto, incappa spesso in delle mancanze, in dei "peccati" che, lungi dall'essere degli impedimenti all'esperienza stessa, sono i limiti fondamentali entro cui essa può aprirsi alla libertà:

«È proprio l'imperfezione a darci il senso locale del tempo, unitamente a quella fastidiosa e irreprimibile sensazione di caducità. L'imperfezione è l'origine dell'impermanenza. La perfezione, al

[17] S. Micali, *Fenomenologia dell'angoscia*, Quodlibet, Macerata 2023.

[18] J. Lisman, G. Buzsáki, H. Eichenbaum, et al. *Viewpoints: how the hippocampus contributes to memory, navigation and cognition*. Nat Neurosci 20, 1434–1447.

[19] A. Karl, M. Schaefer, L.S. Malta, *A meta-analysis of structural brain abnormalities in PTSD*, in Neuroscience & Biobehavioral Reviews, vol.30, n.7, 1° gennaio 2006, pp.1004-1031; N. McWilliams, *La diagnosi psicanalitica*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 2012.

[20] K. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 2010.

contrario, è storia che ha fatto perdere le sue tracce. I filosofi medievali lo avevano pensato, Darwin lo aveva visto nelle ali atrofizzate dei pinguini e nelle stravaganze dei cirripedi. La perfezione è paradossale. In quanto tale, infatti, essa non è perfettibile e solo un essere altrettanto se non più perfetto potrebbe apprezzarla. Per essere perfettibile, ossia per avere ulteriori possibilità di sviluppo e di completamento grazie a nuove caratteristiche, dovremmo ammettere che essa non sia così perfetta. […] Qualche filosofo ardito si è spinto perciò a teorizzare che la vera perfezione fosse proprio l'essere imperfetti»[21].

Tra le tante possibilità dell'imperfezione, purtroppo, c'è spazio anche per il trauma, quel peccato subìto che schiaccia e annulla qualsiasi libertà. In tale contesto, tuttavia, dall'altro lato della medaglia, c'è la cura, che, ricostruendo la continuità dei processi della memoria, restituisce il peccato alla vita e alla storia personale di un "io" che può narrativamente riappropriarsi della propria identità.

[21] T. Pievani, *Imperfezione. Una storia naturale*, Raffaello Cortina Editore, Roma 2019, pp. 187-188.

Giorgio De Michelis[1]

Contraddizione e coerenza

Maurizio Migliori compie ottant'anni[2]. È il momento giusto per valutare l'arco di una vita, che nel caso di Maurizio è stata intensa e meritevole di attenzione. Per me. Maurizio Migliori è come un fratello: maggiore ma non troppo; compagno di mille battaglie in gioventù; contrappuntato, poi, in discussioni appassionate su temi che spaziano dalla filosofia alla sociologia, alla politica. Ma non è di questo che voglio parlare qui: lo ho ricordato solo per mettere sull'avviso il lettore che quanto segue può risultare deformato dall'affetto che mi lega a lui.

La cosa principale che connota per me Maurizio è il suo essere consapevolmente immerso nella contraddizione, il suo essere segnato da essa in svariate dimensioni della sua vita che ha attraversato la seconda metà del novecento ed è entrata senza paura nel terzo millennio. Vediamone qualcuna di queste dimensioni della contraddizione.

Cattolico (non semplicemente credente) e laico, al punto di poter essere considerato (e forse lui stesso voleva esserlo) cattolico anche se la chiesa respinge questa sua appartenenza, o la accetta a malincuore. Non sono pochi coloro che hanno vissuto, ciascuno a suo modo, una condizione di questo tipo, pagandone dei prezzi ma ricavandone una ricchezza immensa per la loro vita. Vivere nella contraddizione, infatti, preserva dal credersi nel giusto ma rivendica lo spazio per una possibilità altra vissuta con convinzione e sincerità. Voglio dire che Maurizio non ha mai chiesto un altro cattolicesimo, più simile al suo, né pretende che questo suo cattolicesimo sia quello giusto. Piuttosto vive la sua contraddizione come lo spazio aperto in cui relazionarsi con gli altri e pensare. Militante rivoluzionario (non al modo dei guerriglieri ma dei sessantottini) che ha dedicato una parte importante della sua vita (più o meno, dal 1968 alla confluenza del PdUP nel PCI) alla politica rivoluzionaria, che era povera di onori e ricca di emozioni e passione, ma anche padre di famiglia (e marito) devoto e attento ai suoi cari, come se da lui dipendessero le loro vite, e anche insegnante nelle scuole superiori che dà tutto se stesso all'insegnamento e ai suoi allievi. Infine, anche studioso di Platone e della filosofia greca antica con cattedra nell'Università

[1] Università degli Studi Milano - Bicocca; giorgio.demichelis@unimib.it

[2] Il volume era stato pensato in vista di questo anniversario; Maurizio Migliori è poi mancato.

di Macerata, finché non è andato in pensione È normalmente ritenuto impossibile vivere pienamente anche solo due di queste vite, perché il tempo non può bastare e, sopratutto, non ci si può stare con la testa. Eppure Maurizio le ha vissute tutte e quattro, giorno dopo giorno. Ad evitare che si possa pensare che sto romanzando la sua vita, ricordo che ci è riuscito anche perché ha incontrato persone - una per tutte: Bea - che hanno saputo aiutarlo in modo eccezionale; perché, nel corso degli anni, le quattro vite non hanno avuto lo stesso peso anno dopo anno (la militanza, alla cessazione del PdUP, si è molto affievolita anche se Maurizio ha creato un circolo culturale a Como (Il Paguro) molto attivo tra le cui iniziative spicca il Corso di Aggiornamento e Divulgazione Culturale dal titolo "Le Grandi Correnti della Cultura Mondiale degli Ultimi Vent'Anni" che va avanti da oltre 35 anni; i figli come è ovvio sono cresciuti, anche se Maurizio ha avuto un terzo figlio molti anni dopo i primi due e ha quindi prolungato il periodo in cui la loro cura è un'incombenza non da poco; la scuola è stata abbandonata, quando finalmente gli hanno dato la cattedra universitaria (che meritava da tempo).

Maurizio ha insomma continuato a vivere la sua vita dalle molte facce, sopratutto perché per lui esse erano dimensioni necessarie al suo benessere. Ma è certo che quelle quattro vite sono poderosi generatori di contraddizione. Non solo perché, in qualche modo, competono per l'acquisizione del suo tempo, delle risorse psichiche, fisiche e affettive di Maurizio, ma anche e, soprattutto, perché ciascuna di esse ha un suo ordine costituente che non collima, anzi spesso è in contraddizione, con quello delle altre. Le quattro vite hanno infatti ritmi diversi, vincoli temporali e spaziali incompatibili, responsabilità asimmetriche, ecc. Ma, sopratutto, non possono essere allineate, e non lo sono nella vita di Maurizio, perché hanno al loro centro vuoi il privato, in cui contano la continuità della presenza, l'assiduità dell'ascolto, la disponibilità a condividere; vuoi i cicli scolastici e la vita della comunità educante in essi; vuoi il discorso pubblico che richiede attenzione agli avvenimenti nel mentre accadono, prontezza e tempestività delle reazioni, capacità di coordinarsi con gli altri, di dar loro fiducia; vuoi, infine, lo studio e la riflessione, per dar corpo e forma a pensieri e scritti capaci di aprire le menti e dialogare/discutere con le idee degli altri, dai grandi maestri del passato ai loro commentatori di oggi. Insomma il padre e coniuge deve essere sempre presente, il militante deve essere con i suoi compagni lì dove la battaglia politica lo richiede, il professore deve essere con i suoi allievi, per poterli ascoltare con continuità, lo studioso deve potersi astrarre dal contesto in cui vive per concentrarsi su quello che sta studiando.

Maurizio ha attraversato il lungo tempo che intercorre tra i suoi esordi di giovane adulto e il presente, dando sempre il massimo in ciascuna delle sue vite, ma evitando che una di esse prendesse il sopravvento sulle altre. Come ha fatto non lo so, ma credo che la chiave di volta sia stato assumere piena coscienza della (delle) contraddizione (i) che caratterizzano la sua vita e il non cercare di negarla (e). Anche quando nascono dalla necessità di gestire le mille cose da fare nelle sue diverse vite con un unico tempo, scandito dall'orologio, un'unica mente, che si focalizza sulla cosa che sta facendo e su quelle che dovrà fare, un unico livello di concentrazione, esse diventano così parte di una più generale situazione dell'esperienza umana. Voglio dire che questa è ininterrottamente in uno stato di contraddizione che non va interpretato come un segno di qualcosa che manca (un ordine capace di superarla) ma, piuttosto, come il motore primo della sua dinamica trasformativa. La contraddizione è una opportunità di cambiamento e va risolta, ogniqualvolta è possibile, in avanti facendo di essi una breccia verso un nuovo che va scoperto e non cercando di ritornare allo stato *quo ante*.

La contraddizione non ha i caratteri di una patologia, ma, piuttosto, è il segno di una irriducibilità della vita a nessun ordine precostituito, in cui non solo non può essere riattivato l'ordine che la contraddizione ha messo in crisi ma non è possibile costituire un nuovo ordine che la sani. La contraddizione è lo spazio in cui viviamo, quando siamo consapevoli, definendo traiettorie che sviluppano un senso nuovo che va oltre la contraddizione stessa. È questa, credo, la strada maestra che Maurizio ha scelto nella sua vita e ne ha fatto la regola della sua vita.

Sembra che ci sia dell'eroismo (magari cercato ed esibito) in un approccio di questo tipo, ma non è questo il caso di Maurizio, che rifugge da qualunque forma di protagonismo e preferisce il tono sommesso e attento a non imbrogliare gli altri. Vivere la contraddizione senza cercare di annullarla può, comunque, aprire ad un relativismo acritico: si sta nella contraddizione e la si accetta come una condizione con cui si può solo coesistere. La contraddizione giustifica ogni mossa, in qualunque direzione; ci si lascia dominare dalle situazioni che si incontrano. Ma non è questo il caso di Maurizio, che a tutti coloro che lo conoscono appare come una persona che ha solidi principi e un'etica solidissima.

Ma come è possibile vivendo la contraddizione come insuperabile? È questo, a me sembra, il tratto caratteristico di Maurizio e ad esso dedicherò l'ultima parte di questo breve testo. Partiamo da quello che appare, che è quella stessa aura che avvolge Maurizio per chi lo conosce e gli vuol bene. Maurizio è un uomo tutto di un pezzo, che non si piega né ai diktat delle ideologie, né agli ordini di una scuderia, né, infine, a quelli che possono apparire i suoi interessi. È aperto alla contraddizione non per evitare di fare scelte ma perché questo gli pare giusto. Giusto, rispetto a che cosa? Giusto, rispetto a quello che è il suo pensiero (essendo lui filosofo, questo è molto importante), a quello che ritiene debba guidare la sua presenza nel mondo, alle relazioni che vuole intrattenere con gli altri. Maurizio è quindi aperto alla contraddizione, perché questo è coerente con i suoi valori, i capisaldi del suo pensiero, le sue relazioni con gli altri.

È la coerenza che guida il suo aprirsi alla contraddizione che è, in primis, aprirsi agli altri, al loro ascolto, all'interazione con loro. Anche quando aderisce a un partito (il PdUP) a una scuola filosofica (quella della nuova interpretazione di Platone, originata a Tubinga e promossa in Italia da Giovanni Reale, il suo maestro), la sua adesione non è acritica ma aperta alla discussione: vede il primo e la seconda come chiavi per fare passi avanti nell'interpretazione del reale e, quindi, per discutere anche con chi non aderisce allo stesso partito, alla stessa scuola filosofica. Maurizio si pone sempre al limitare dell'uno e dell'altra, per mettere quello che gli danno in confronto con gli altri. Se qualcuno non la pensa come lui, o si comporta in modo per lui errato, la sua attitudine è quella di capire perché questo avviene. La contraddizione è per lui occasione di arricchirsi, di fare nuove esperienze intellettuali e sociali.

La ricerca sul pensiero "multi-focale" che ha coordinato negli ultimi anni, i cui contributi sono stati pubblicati sulla rivista Humanitas da lui diretta, è l'espressione più piena di quanto ho detto fin qui. Essa infatti attraversa le molte vite di Maurizio, e il suo impianto riflette bene la "coerenza" che gli attribuisco.

Michael Erler[1]

Etiology and the issue of origins in Hesiod and Plato

When he was asked what God did before he created the world, Luther once replied that God created rods for people who ask silly questions like this[2]. In the ancient world, this issue indeed was asked by interpreters of Plato's *Timaeus,* for instance by Epicureans[3], because Plato seems to propose that a divine demiurge has created the world, and some interpreters took his cosmology in a literal sense or metaphorically interpreted creation as *creatio continua*. It was disputed as to whether, according to Plato, the world has a beginning and will have an end or has neither a beginning nor an end and how, in this connection, the eternity of God and time as a characteristic of the world of appearances relate to one another[4].

I would like to address the problem of eternity, time, beginning and end not from a philosophical, but from a literary-philological perspective. I wish to remind that Plato's cosmological tale belongs to the genre of etiological myth and that it might be helpful to use Hesiod's Theogony as background for a better understanding of Plato's cosmological tale. This, of course, as has been done before[5].

[1] Universität Würzburg, michael.erler@uni-wuerzburg.de

[2] See E. A. Schmidt, *Platons Zeittheorie*. Frankfurt/ Main 2012, 89 reminding us that Luther might have had Augustinus' *Confessiones* 11,12,14 in mind.

[3] See Baltes, *Zur Nachwirkung des Satzes Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτοον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει:*. M. Baltes, *EPINOHMATA,-L. Lakman (ed.), München-Leipzig 2005, 2-766, esp.* 28-31.

[4] Cf. Arist., *Topika* 1,11,104b7s. For Plato on time and eternity see R. Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*. London: 1983, 108–12. W. Mesch, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Frankfurt am Main 2003, bes. 234 f.; W. Kullmann, *Philosophie und Wissenschaft in der Antike*. Stuttgart 2010, pp. 223-246, esp. 234s. S. De Bianchi, Eternity, *Instantaneity, and Temporality. Tackling the Problem of Time in Plato's Cosmology*, In. D. Vázques and A. Ross, *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Leiden 2022, pp. 156-178, who claims that a variety of types of atemporality should to be considered. I wish to add a facet to this variety.

[5] See D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, in: George R. Boys-Stones, Johannes H. Haubold (ed.), *Plato and Hesiod*. Oxford 2010, pp. 246-258.

I would like to add a footnote to this and suggest, that Hesiod's Theogony also should be considered as background for the problem of eternity and time, beginning and no ending of Plato's world. Because the Hesiod's and Homer's gods also are born but never will die but in this context - as I shall remind- a linguistic peculiarity in both Hesiod's poem and Plato's dialogues can be observed like in other texts about the gods. I shall argue that authors used this linguistic expression to refer to what might be called a mythic 'divine' a-temporality which helps to understand how Hesiod's gods come into being one after the other, but continue to exist together perpetually and synchronously, thereby creating stability and order in the world. Since this expression is also used in Plato's *Timaeus* in the demiurgic context, I suggest that the Hesiodic background should also be considered here. I will argue that Plato, like Hesiod wants to remind the reader in the *Timaeus* of a kind of mythical a-temporality, allows us to speak of the beginning of a world and of its eternal existence.

Gods in Hesiod's Cosmogony

In the *Theogony*, Hesiod is interested in the process of creation of the world and the gods, but also in stability as an important aspect and result of the world evolving[6]. Hesiod aims to explain how the world is ordered under the rule of Zeus and will continue to be as it is[7]. In a paratactic narrative Hesiod presents the cosmos as a multiplicity of different divine entities, each deity having its own realm, but all of them in a familiar relationship.

Despite the richness of narratives and a composition that sometimes defies logical reasoning, Hesiod's narrative is most concerned with the present state of the world with which the narrator and his audiences are confronted. One can recognize a teleological aspect in Hesiod's *Theogony*, which, however, is not related to a divine plan and which has therefore been labelled as a teleological concept "without premeditation and design"[8]. We learn from Hesiod how Zeus, the father of gods and men, was born and raised, and after several battles gained his dominion. Hesiod also tells us about the 'beginnings' of the other gods, who as the sacred race of the eternally existing beings[9] have an everlasting existence and are connected by family ties. Hesiod's - and Homer's - gods have a beginning but no end. After they are born[10] they continue to exist permanently and synchronously as a family. Hesiod describes a family of gods that constitute a stable unit under the rule of Zeus. This is what distinguishes the family of Hesiodic gods from human families. Of course, this never-ending coexistence of gods who are born might irritate modern interpreters. But we recognize that this coexistence of becoming and everlasting of Hesiod's gods and their actions is responsible for and explains not only how according to Hesiod the world and its

6 See J. Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*. Cambridge 2003, p. 14-15.

7 See M. Erler, *Chaos und Ordnung. Zur therapeutischen Funktion griechischer Kosmogonie und Kosmologie*, in D. Klein (ed.), *Die Erschaffung der Welt - alte und neue Schöpfungsmythen*, Würzburg 2012, pp. 25-42, esp. pp. 25-27.

8 See D. Clay, *The world of Hesiod*, «Ramus» 21 (1992), pp. 131-155, esp. pp. 138-139.

9 Cfr. Hes., *Theog.* 105.

10 Cfr. Hes., *Theog,* 21, 33; Hom., *Ili.* 1,70. Callimachus (hymn Zeus 9) criticizes this from a historical point of view (lying Cretans).

order came into existence, but also that this order is stable and therefore provides security and orientation to the recipients for a good life.

Hesiod's Theogony *and Plato's* Timaeus *as etiological tales*

Both Hesiod's *Theogony* and Plato's Cosmogony in *Timaeus* are narratives that can be attributed to the tradition of the etiological myth. Etiological myths seek to answer questions about the origin of certain things, like the world or the gods, and tell us how, for example, a divine being does something for the first time and again and again ever, because this activity is part of his or her disposition. These issues about the origin of something may be understood in two ways[11]. One could ask about the actual existence of a certain thing, for example a tree. For example, one might want to know where a certain laurel tree in a garden comes from. The answer here would be that it originates from the seed of another laurel tree, which was planted and after pollination becomes our actual tree, which produces seeds for other generations of laurel trees to come. This response clarifies the origin of the tree in our garden in terms of historic analysis. From this perspective, the laurel tree in a garden is one of a series of generations of trees before and after it.

The query about the existence of a laurel tree, however, can also be understood in a more general sense. One wants to know where the laurel tree comes from. Questions of this kind are often answered by myths, such as the story of Daphne and Apollo as it is told by Ovid in the *Metamorphoses*[12]. From Ovid we learn that Apollo once fell in love with a young girl, Daphne, who resisted his courtship. When Apollo nevertheless chased her, she was transformed into a laurel tree. This tale of Daphne and Apollo does not tell us how the laurel tree originated. It rather explains why the laurel tree exists.

Certainly, both such stories about the origin of the existence of laurel tree refer to the past. We often begin stories like these with expressions like "once upon a time"[13]. But one wonders, what "once upon a time" means and what kind of past is meant in both cases? Obviously, the story of Daphne's transformation cannot belong to a historical past like the story about the laurel tree in the garden. It does not make sense to consider an end to the existence of the laurel tree and its beginning did not take place in a historical moment in time. It does not make sense either to consider an end of the existence of the laurel tree. In an etiological myth about the beginning of the existence of the laurel tree the question of a 'before' or 'after' therefore is not appropriate. We usually understand the myth as a story about historical events in the sense of a "before and an after", i.e. that Daphne was transformed into a laurel tree and then remains as such is due to the fact that the myth is a narrative.

[11] Cfr. M. Erler, *Praesens divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, in: Markus Janka, Christian Schäfer (ed.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt 2002, pp. 81-98, esp. pp. 84-88; see also K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, p. 144.

[12] Cfr. Ovid, *Metam.* 1,452-647; see Johanna Loehr, *Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens*. Stuttgart/Leipzig 1996.

[13] Cfr. Plat., *Prot.* 320d.

The same applies, or so I argue, to etiological narratives about the origins of Homeric and Hesiodic gods, their beginnings and their permanent a-temporal existence[14].

When Homer's and Hesiod's gods are born at some stage and immediately develop their full being, act in accordance with their nature, and continue to exist permanently: this recalls the etiological tale about the origins of the laurel tree and seems to indicate that in mythic tales we should reckon that a kind of mythic a-temporality is not "historical".

The Platonic philosopher Salustios is right when he argues that what the stories tell us about gods never happened, but always is or is happening and that the human discourse or narrative unfolds in a temporal sequence which has been originally perceived as always happening.[15]

These theoretical reflections about a kind of mythical or 'divine' a-temporality can be supported by linguistic-philological observation. In some passages of Greek literature, in drama, in the Homeric Hymn and in Hesiod about gods, their origins or their activities, we notice a particular use of the present tense, which in these contexts often relates to past tense forms, aorists or, for instance, adverbs that point to the past[16]. The use and meaning of these mixtures of present tense forms and with indicators of the past is difficult to explain with categories of traditional grammar and has puzzled interpreters[17]. But I shall argue that it might be understood as reference to a mythic 'divine' a-temporality of the gods ad their activities.

In the *proemium* of Hesiod's Theogony, for example, Hesiod describes the activities of the Muses, their hunting and dancing on the Helikon in the present tense (1-4), their dancing on the summit in the aorist, their nightly march in the past tense, Hesiod's consecration of the poet himself in the aorist (22-34), the singing of the Muses and the pleasing effects in the present tense (35-52), their birth is described in the past tense (53-62), their activity in the present tense, then again in the past tense (67-76)[18]. Interpreters attempted to single out individual aspects of the tenses and focused on aspects of the past or the present to offer a consistent story: but the results are not convincing[19].

In other passages, for example, in the drama we recognize similar combinations of present tense and expressions referring to the past, i.e.. at the beginning of Euripides' Bacchae[20] when Dionysus appears on stage and – combining present tense with a reference to the past (ποτε)[21] - presents himself as someone whom Semele gave birth.

It is particularly interesting the beginning of the Homeric Hymn to Apollo, in which we are told that the god Apollo is entering the gathering of gods and the reaction of the other

[14] Cfr. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1983, pp. 135-141; pp. 144-158; H. Fränkel, *Die Zeitauffassung in der frühgeschichtlichen Literatur*, in F. Tietze (ed.), *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München [3]1968, pp. 1-22.

[15] Cfr. Salust., *De dis* 4,9, 8.

[16] See Erler, *Praesens divinum*, cit., pp. 90-94.

[17] See Erler, *Praesens divinum*, cit., pp. 88-90.

[18] Cfr. Hes. *Theog.* 1-4.22-34.35-52. 53-62.67-76.

[19] See M.L. West, *An unrecognized usage in Greek*, Glotta 67, 1989, pp. 135-138.

[20] Cfr. Eur. *Bacch.* 1-3.

[21] See Erler, *Praesens divinum*, cit., pp. 88-89 with more passages.

ods upon his appearance. For here too as well we have a combination of past, aorist, and present tense. The present tense is used when the gods tremble and jump up, as Apollo arrives, the past tense is employed when they sit down, while the aorist when we are told that Apollo is disarmed. Finally, the seating down of the gods and Leto's rejoicing are described in the present tense as well as[22].

The scene has caused controversies[23]. Interpreters debated whether Apollo's entering the gathering of the gods depicts his first appearance on Mount Olympus as a 'historical' event or appearance of Apollo, which is a characteristic of his nature and therefore can always be repeated. There are many who argue for a singular event of this appearance of the god and who refer to the *praesens* as *praesens istoricum*. Homer's use of language, however, does not permit the category *praesens historicum* to be applied[24]. Other commentators are taking the scene as a depiction of a typical behavior of the god Apollo. Yet, they have difficulties in explaining the past tense and aorist forms. Efforts to divide the tenses into different phases of a story along historical lines have failed. It does not seem to be suitable to focus on individual tenses. I therefore suggest[25] that an interpreter of those texts therefore should focus not on just one element of the combination of temporal aspects, but on the mixture itself of tenses.

This unusual composition of tense (*tempora*) which we also observe in other stories about gods indicates a kind of mythic or divine a-temporality that characterizes the existence of the gods and their activities as characteristic and underline the permanent aspect of their actions and conduct and explains that what the temporal-historical view evaluates as succession: for instance the birth of the Muses, their first epiphany, their admission to Olympus, their singing, the consecration of Hesiod can be regarded as simultaneous events. The Greek language, however, does not seem to have an expression to articulate this kind of divine a-temporality and therefore seems to have to use an auxiliary construction. We should bear in mind that in ancient Indian, for instance in the hymn collection of the Rgveda, an expression of such a mythical a-temporality exists as a distinct category, the 'Injunktive', to which Karl Hoffmann has devoted an important work[26]. For Hoffmann's analysis of the mode 'Injunktiv' in the hymnic work of the Rgveda stands for a "Zeitstufenlosigkeit". It is often used to describe the general qualities and activities of deities. This is exactly in line to what as we argued - is suggested by the mixture of tenses in Greek - for mythical time and suggests that interpreters should move away from the perspective of historical analysis and should consider the possibility of a simultaneousness of the non-simultaneous, as in the case of Homer's and Hesiod's gods.

22 Cfr. Hom, Hymn. Apoll. 3, 1-13. Cf. also hom. Hymn. Pan (19), 3 -4 . 10-11. 12-15.

23 See K. Förstel, *Untersuchungen zum Homerischen Apollonhymnus*, Bochum 1979, pp. 101-109; J. Strauss Clay, *The politics of Olympus*, Princeton 1989, pp. 19-20.

24 See E. Schwyzer, A, Debrunner, Griechische Grammatik, Bdd 2 München 1950, p. 27 n. 3. Erler, *Praesens divinum*, cit., pp. 90-92.

25 See Erler, *Praesens divinum*, cit., pp. 94-97.

26 See K. Hoffmann, *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg 1967.

"Divine" time in Plato's cosmogony

The issue of whether stories about gods and their work should be understood as historically unique events or as characteristic of the a-temporal acting god, like the beginning of the Apollo's hymn seems to indicate, is somewhat reminiscent of the much discussed problem of *Timaeus* and the problem of whether the creation of the world by the demiurge as described by Plato has to be interpreted in a temporal sense - that is according to a literal interpretation of the text or rather as something that happens eternally and permanently.

Some argue that Plato's inconsistent narrative in *Timaeus* does not support the thesis of the temporal beginning and course of creation as historical. The myth should therefore be read as a metaphorical expression of a never-ending event with a beginning and without an end, a *creatio perpetua*[27]. Since it is unfolding in a narrative, Plato presents the creation as a time-based process, and he does so for didactic reasons. Others argue that the story should be understood in a literal sense and that according to Plato the world had a beginning[28].

I propose to consider what Hesiod and other texts indicate about gods and mythic a-temporality as a background for Plato's 'plausible myth' (εἰκὼς μῦθος)[29].

Of course, Plato is different from Hesiod in many ways, particularly because Plato proposes that the world was created by a demiurgic god[30]. But remarkable convergences of Plato's etiological myth with Hesiod's *Theogony* also have been identified[31]. Both cosmologies, for instance, are characterized by stability despite the diversity and the changeability of the phenomena which they describe. Hesiod does this with the help of families of gods. Plato argues that the world of the phenomena can be analyzed only because the world of ideas and the mathematical structures provide stability in the world of changing phenomena and therefore offers orientation for the recipients in the world they live in[32], it seems that these ideas or structures in a way replace the stability which in Hesiod's Cosmogony is caused and guaranteed by the family-structure of the gods.

In addition to this I wish to remind of another parallel which concerns the linguistic expression for a 'divine' a-temporality. When Plato in *Timaeus* speaks about the origin of the world[33], we realize that he uses a mixture of tenses which we recognized in Hesiod and other authors, when they describe gods and their action. In *Timaeus* we are told that the

[27] See Baltes, (1999), pp. 305-307; for a different position D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley 2007. 98–107. See also L. Hartmann. *Die grosse Rede des Timaios,*. E*in* B*eispiel wahrer Rhetorik?*, Basel 2017, p. 395.

[28] See Xenokrates fr. 33 und 54 Heinze = fr. 116; 154–158 Isnardi Parente. For testimonies of the ancient discussion see H. Dörrie/M. Baltes (Hgg.), *Der Platonismus in der Antike*. Bd. V, Stuttgart/Bad Cannstatt 1998, 373-471.

[29] See M. F. Burnyeat, *ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ*, in «*Rhizai*» 2(2005); see also Luc Brisson, *Plato the myth maker*. Chicago (IL) 1999.

[30] Plat., Tim. 29d–30b. see J. Halfwassen, *Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in Neschke- Hentschke (ed.), *Le Timée de Platon,. Contribu- tions à l'histoire de sa réception*. Leuven/Paris 2000 , 39–62; M. Regali, *Il poeta e il demiurgo*, Academia verlag, St. Augustin 2012, pp. 148-175.

[31] See Sedley, 2009, pp. 250-257 (Chora and Chaos).

[32] Cfr. Plat. *Tim*. 19b-20c. 90cd.

[33] Cfr. Plat. *Tim*. 28b.

world came into being in the perfect tense (28b γέγονεν). In the context of this statement, however, we notice numerous present-term forms. This mixture has puzzled commentators[34] as it does in Hesiod's *Theogony* or the *Hymn to Apollo*. Also this is used by interpreters when they argue for the 'uniqueness' or the 'duration' thesis, depending on which components of the mixture they focus on, very much like interpreters, for instance, of the beginning of the *Hymn to Apollo*.

But in either case problems remain concerning the use of tenses and the philosophical explanation of how a world which has a beginning might have no end, like the born but deathless Homeric gods. I suggest that in *Timaeus*, like in Hesiod or the other texts one should not focus just on one aspect of the mixture, but rather should consider the mixture itself here as well as a linguistic signal intended to indicate a mythical 'divine a-temporality' of the Homeric gods. Of course Plato's concept of time and its relation to eternity is much discussed[35]. Plato's world is a composition of ideas and material elements, of being and becoming, of divine and not-divine, that is, of the eternal and the temporal elements. The mixture of tenses indicates, or so I wish to argue, that both the eternal durative and the temporal historical perspectives should not be regarded as an excluding alternative. Both options should be considered together because indicate that the existence of the gods and their activities should not be understood in the temporal sense of a 'before' and 'after', but from the perspective of a 'divine' a-temporality or "Zeitstufenlosigkeit"[36] as it is indicated by the mixture of tenses which we have observed in *Hesiod,* the *Hymn to Apollo,* and as the 'Injunktiv' indicates in the Rgveda. The linguistic reference in the poets and in Plato seems to imply that uniqueness and permanence should not be seen as exclusive alternatives, but in conjunction, so that the gods in Hesiod's *Theogony* can be born and exist forever together with their later born children and thereby guarantee the stability of the world we are living in. This should then also apply to the question of whether, according to Plato, the world was created once or whether it is to be assumed that it is a process and, like Hesiod's gods, always exists. Here, too, a conjunction of historical uniqueness and permanence should be considered rather than each alternative aspect separately.

When Salustios claims that the myths about gods tell us something that never happened but always is happening, he points in this direction. Just as Hesiod's or Homer's gods unfold their perpetual characteristics in their action in narrated temporality, the demiurge, who exists a-temporally and, according to his good nature, creates the world a-temporally, i.e. in a perpetual process. The Platonic exegete Proclus[37] argues that the temporal unfolding of the a-temporal process of creation into 'was', 'is' and 'will be' in Plato's *Timaeus* is the consequence of the narrative structure of the myth. According to him[38], the cosmos has become insofar as it becomes permanent, and it exists insofar as it has become.

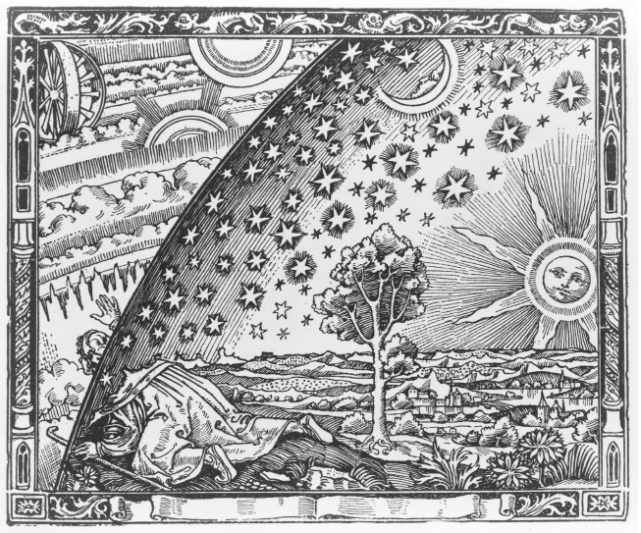
I therefore suggest that the linguistic observation about the mixture of tenses in divine contexts points in this direction. Of course, this observation does not solve the *quaestio vexata* of how to interpret the creation in Plato's *Timaeus*. But it should be taken in account

34 See Baltes 1999, pp. 320-321.
35 Cfr. Plat. *Tim.* 37c-e.
36 Hoffmann, *Der Injunktiv*, cit., p. 119, p. 265.
37 Cfr. *Procl.*, *In Tim.* 1,290,23 Diehl.
38 Cfr. Procl., *In Tim.* 2, 101, 3 Diehl.

when discussing the problem. Plato often uses literary aspects of his dialogues as a kind of comment on the philosophical problems which are discussed. Philosophers and philologists, therefore, should work hand in hand when they interpret his dialogues.

Lorenzo Fossati[1]

Il punto dove il cielo e la terra si toccano



A pagina 163 de *L'Atmosphère. Météorologie Populaire* di Camille Flammarion del 1888 si trova questa incisione, ormai forse più celebre e diffusa dell'opera in cui comparve. Così la didascalia: «Un missionario del medio evo racconta di aver trovato il punto dove il cielo e la terra si toccano». Il passaggio che illustra è alla pagina precedente:

«Un curioso missionario dell'evo di mezzo narra anzi che, in un suo viaggio alla ricerca del Paradiso terrestre, e' giunse all'orizzonte ove il *cielo* e la *terra* si toccano, e che trovò un certo punto dove non combaciavano bene; e però vi passò piegando le spalle sotto il coperchio dei cieli… Ora quella bella volta non esiste!»[2].

La figura rappresenta in sostanza il simbolo di un mondo oltre il mondo, scientifico o mistico che sia (a Flammarion interessava la prima cosa, l'immagine è stata spesso sfruttata per alludere alla seconda). È cioè il simbolo di un *al di là* in un duplice senso: sia di un *mondo vero* contro quello apparente (nell'ambito ontologico e in particolare metafisico) sia del *risveglio* che è necessario (nell'ambito gnoseologico) per guadagnare la verità. Con una facile associazione di idee, mi pare tutto ciò si possa chiarire collegandolo all'ormai "classico" film *Matrix*, dove si tratta appunto del risveglio del protagonista in un mondo dominato dalle

[1] Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano; lorenzo.fossati@unicatt.it

[2] C. Flammarion, *L'Atmosphère. Météorologie Populaire*, Hachette, Paris 1888, p. 162; tr. it. anonima, *L'atmosfera* (1885), Sonzogno, Milano 1930, p. 116 (ma nell'ed. it. l'illustrazione non c'è).

macchine, che "coltivano" gli esseri umani per ricavarne energia: il suo mondo, quello che considerava *vero*, identico al nostro, non era altro che la simulazione di una realtà virtuale.

Il bello dell'illustrazione (e anche del film) è che sia il concetto di *risveglio* sia quello di *mondo vero* sono idee filosofiche decisive, peraltro strettamente connesse: sempre la *duplicità* ontologica da un lato e gnoseologica dall'altro (come già detto), sempre Platone come campione e modello con la sua famigerata caverna, con la sorte grama che tocca al risvegliato (eroe sì, ma incompreso, vilipeso, martoriato) e col mondo che non lo capisce né può capirlo.

1.

L'espressione che ho usato, "mondo vero", è la medesima che utilizza Nietzsche in una fondamentale pagina del *Crepuscolo degli idoli*, anch'esso del 1888, in cui ne contesta e distrugge il concetto. In questa «storia di un errore» vediamo «come il "mondo vero" finì col diventare favola».

«Il mondo vero *attingibile* dal saggio, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*. (La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi "Io, Platone, *sono* la verità")»[3].

Il *mondo vero* si pone come negazione di *questo mondo qui*. Quest'ultimo è sensibile, apparente, segnato dal non essere, dal divenire: non solo passa dall'essere in un modo all'essere in un altro, ma più radicalmente ancora c'è e non c'è. È necessario trovare l'ordine, la struttura permanente, e questo impone di andare *al di là* di quel che cambia: ecco quindi le *idee* o meglio le *forme*, che appunto danno forma a un caos che altrimenti non l'avrebbe.

Ora, è chiara l'ironia con cui Nietzsche presenta questa prima tappa della storia dell'errore metafisico – prima tappa che in ogni senso coincide con Platone («Io, Platone, sono la verità»). Ma su questa operazione, sulla mossa teorica di Platone, Nietzsche aveva le idee chiare fin da quell'aureo scritterello che è *Su verità e menzogna in senso extramorale*, risalente a quindici anni prima, al 1873, nel periodo in cui era impegnato nella *Nascita della tragedia*:

«Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale. Se è certo che una *foglia* non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di *foglia* si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l'elemento discriminante, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all'infuori delle *foglie*, esiste un qualcosa che è *"foglia"*, quasi una forma primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute, disegnate, circoscritte, colorate, increspate, dipinte – ma da mani maldestre – tutte le *foglie*, in modo tale che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele della forma originale. […] Il trascurare ciò che vi è di individuale e di reale ci fornisce il concetto, allo stesso modo che ci fornisce

[3] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), tr. it. di F. Masini in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-2001, VI/3, pp. 51-161, qui p. 75.

la forma, mentre la natura non conosce invece nessuna forma e nessun concetto, e quindi neppure alcun genere, ma soltanto una *x*, per noi inattingibile e indefinibile»[4].

Non esiste una "vera foglia", l'archetipo, il modello ideale, l'universale: esiste solo il questo qui, irriducibile e irripetibile. Ogni metafisica è invece affermazione di un'*alterità*: negazione, astrazione, falsificazione, tradimento, alienazione. Quel che Nietzsche esige è che l'errore finalmente finisca e cominci Zarathustra (è la sesta e ultima tappa):

«Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero. Quale mondo è rimasto? Forse quello apparente?… Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!* (Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)».[5]

Finalmente liberi! Finalmente oltre la metafisica, oltre ogni dualismo, oltre lo stesso uomo: *Übermensch*!

Qui vale la pena recuperare una versione letteraria dell'oltreuomo filosofico, associando Zarathustra a Gog, il protagonista dell'omonimo romanzo pubblicato nel 1931 da Giovanni Papini – un autore da maneggiare con estrema cura (al pari di Nietzsche), secondo Borges «immeritatamente dimenticato». Gog è una sorta di raccolta di racconti, che Papini presenta come collazione dei fogli sparsi del diario lasciatogli da questo personaggio inquietante, conosciuto in manicomio, mefistofelico per molti aspetti, se non il diavolo in persona; in effetti, se in particolare il personaggio richiama tanto la seduttività del Woland de *Il maestro e Margherita* quanto il cinismo delle lettere scritte da Berlicche, il libro in generale ha un'atmosfera simile a *L'uomo che fu Giovedì*: mira a raffigurare lo spirito del tempo, uno spirito ovviamente malvagio per il Papini ormai da una decina d'anni convertito (per Gramsci più che al cristianesimo al gesuitismo): Gog è «un mostro – e riflette perciò, esagerandole, certe tendenze moderne», «un simbolo della falsa e bestiale […] civiltà cosmopolita»[6].

C'è una pagina, *Contro il cielo*, che sembra render bene l'idea dell'insofferenza di Nietzsche e della sua distruzione del cielo platonico e del suo iperuranio. Sia chiaro: il "risentimento" di Nietzsche è filosofico, mentre qui ne vediamo rappresentato uno psicologico, e l'ordine del discorso non è affatto lo stesso; tuttavia, mi pare qui si esprima la stessa *Stimmung* per cui, se è Gog che parla, per noi potrebbe essere – almeno come "personaggio" – Nietzsche:

«Mi dà noia il *cielo*. A momenti, ma spesso, mi fa soffrire. E allora non posso neppure guardarlo, perché non so come vendicarmi e ferirlo. […] Insomma, per esser franco almeno con me, odio il cielo. E della peggiore specie di odio: l'odio impotente. Non che ami troppo la *terra*. La terra è ristretta, sudicia, monotona, e popolata più del necessario da pezzi di mota parlante che la sfigurano

[4] Id., *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873), tr. it. di G. Colli in *Opere di Friedrich Nietzsche*, op. cit., III/ 2, pp. 355-372, qui pp. 360-361 (corsivi miei).

[5] Id., *Crepuscolo degli idoli*, op. cit., p. 76.

[6] G. Papini, *Gog* (1931), in *Tutte le opere*, 10 voll., Mondadori, Milano 1958-1966, VIII. *Prose morali*, pp. 295-560, in part. pp. 300-301.

e la rendono più ripugnante. Ma qui ci sentiamo a casa nostra, padroni di fare e disfare, di muoversi a nostro piacere. Dalla terra ci possiamo, talvolta, fare ubbidire. […] Ma il cielo è distante, lontano, immodificabile, ostile. Sul cielo non abbiamo nessun potere. […] Ma quel che odio più ferocemente è il cielo superiore, il firmamento. Tollero il sole bestiale, colla sua faccia di fuoco butterato per la sua utilità – ma la notte, le stelle! L'infinito non mi atterrisce, – mi disgusta e mi offende. Per soffrir l'*umiliazione* della mia *piccolezza* bastava la terra. La sfida del cielo stellato è sproporzionata, prepotente, vergognosa. […] Il cielo lo sento come qualcosa d'estraneo, di remoto – cioè di nemico. […] Ma l'uomo vero non può provare, dinanzi alle voragini cosparse di fuochi in viaggio, che ira o terrore. […] I poeti, idioti come bambini, si estasiano sulle lucciole erranti dell'infinito. Per me che non sono – fortuna o sfortuna – né verseggiatore né mistico, il cielo è soltanto il telone sinistro dove leggo ogni notte la sentenza della mia *nullità irrimediabile*»[7].

Qui emerge in modo icastico tutta l'insofferenza dell'uomo contemporaneo, annunciato da Nietzsche. Si diceva: liberi finalmente dal mondo vero, dal cielo e dalla metafisica, intesi come *negazione* della terra, cui è finalmente possibile e bisogna essere fedeli; e si potrebbe evocare anche Feuerbach: affinché l'uomo sia tutto (la terra, l'irripetibile particolare), Dio deve tornare a essere nulla (il cielo, la regolarità ordinata).

2.

Ma la metafisica si dice in molti modi… e quella in cui "nuotiamo" noi – come i pesci di David Foster Wallace – è diversa: non è la stessa di Platone, anche se ovviamente parte da Platone. Se Croce diceva che non possiamo non dirci cristiani, qui pare interessante riflettere sulla specificità della metafisica cristiana, che attinge non solo a Platone ma anche alla Bibbia – riflettere cioè sulla decisiva questione della *creatio ex nihilo*: qui Dio non si contrappone al caos come *principio ordinatore* o motore immobile (aristotelicamente), ma si contrappone al nulla come *principio dell'esistere*.

Ma vediamo prima di tutto come lo vede Nietzsche, questo passaggio da Platone al cristianesimo, che per lui non è altro che platonismo popolare, *pop Platonism*. È la seconda tappa della sua storia dell'errore metafisico:

«Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso ("al peccatore che fa penitenza"). (Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – *diventa donna*, si cristianizza…)»[8].

Il punto su cui Nietzsche insiste è la dilazione ulteriore, ma non è un dettaglio la creazione *ex nihilo*, ed è una cosa che il suo occhio acuto invece tralascia.

Un conto è infatti parlare di un *ordine* che viene dato e poi trovato: si pretende che a darlo sia Dio e che sia oggettivo, e che a trovarlo siamo noi, mentre invece lo diamo noi,

[7] *Ibi*, pp. 386-388 (corsivi miei).
[8] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, op. cit., p. 75.

facendo solo finta di trovare qualcosa che abbiamo noi stessi inventato, come tirando fuori, in un gioco di prestigio, il coniglio da un cilindro che in realtà non sarebbe mai stato vuoto! Così fissa questo punto Nietzsche, ancora in *Su verità e menzogna*:

«Se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là e ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare: eppure le cose stanno a questo modo riguardo alla ricerca e alla scoperta della "verità", entro il territorio della ragione. […] L'indagatore di queste verità in fondo cerca soltanto la metamorfosi del mondo nell'uomo, si sforza di comprendere il mondo come una cosa umana e nel caso migliore riesce a raggiungere il sentimento di una assimilazione»[9].

In ogni caso, questo ordine sarebbe qualcosa di *altro* rispetto al *disordine* in cui sguazzeremmo, mentre possiamo e anzi dobbiamo smascherarlo come menzogna o favola.

Ma un altro conto è invece se non si parla di un ordine, ma di un *essere* che viene dato, perché qui il gioco del dare e del trovare necessariamente salta: che senso avrebbe pretendere dall'uomo che "trovi" l'essere che sarebbe stato dato da Dio? Non si può infatti pensare di trovare un essere senza già essere, giacché in qualche modo già si dovrà avere un essere per poterlo cercare. Certo, anche in questo caso Nietzsche riconoscerebbe l'ennesima «idiosincrasia nei filosofi», che «credono di tributare un *onore* a una cosa, quando la destoricizzano, *sub specie aeterni*»:

«Quel che è, non diviene; quel che diviene, non è… Allora tutti costoro credono, persino con disperazione, a ciò che è. Ma dal momento che non ne diventano padroni, cercano dei motivi per spiegarsi perché mai ne siano defraudati. […] Tutto ciò che è di primo grado deve essere *causa sui*. L'origine da qualche altra cosa è considerata un'obiezione, una contestazione di valore. Tutti i valori superiori sono di primo grado, tutti i concetti sommi, l'essere, l'assoluto, il bene, il vero, il perfetto – tutto ciò non può essere divenuto, *deve* quindi essere *causa sui*. Tutte queste cose, poi, non possono neppure essere dissimili tra loro, non possono essere in contraddizione con se stesse. In tal modo essi hanno il loro portentoso concetto di "Dio"… L'ultima cosa, la più sottile, la più vuota viene posta come prima, come causa in sé, come *ens realissimum*…»[10].

Se Nietzsche ancora una volta vuole smascherare gli infingimenti di cui è responsabile «la "ragione" nella filosofia», distinguere tra dare l'*ordine* e dare l'*essere* non vorrebbe suonare come un mero sofisma o un gioco di parole: ora il discorso sembra davvero cambiare. Il mondo vero non è più la *negazione* di questo mondo qui, non è più *quell'altro rispetto a questo*, apparente cioè falso, ma è *quell'altro con questo*, l'*intero* o l'*unità* dei due. Se Nietzsche faceva valere l'irripetibilità della foglia contro la "foglia primordiale" *à la* Platone, insomma, quella rimostranza potrà valere contro Platone, ma forse non è qui del tutto calzante. Sia chiaro e a scanso d'equivoci: si può senz'altro contestare e rifiutare anche questa metafisica, ma interessa sottolineare come non siano la stessa cosa.

[9] Id., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, op. cit., p. 364.
[10] Id., *Crepuscolo degli idoli*, op. cit., pp. 79-61.

In tale differente contesto, per *affermare* positivamente questa foglia, questo me stesso, non devo *negare* un suo "doppio" angelicato, immutabile e perfetto, che in quanto tale mostrerebbe il limite di tutto ciò che sarebbe caduco quaggiù, ma che sarebbe inventato di sana pianta proprio per l'umana paura del limite e della sua ultimativa inconcepibilità. Qui si pensa invece un *limite* che rimanda strutturalmente a una *pienezza*, che rimanda sì a un altro, che però non ne è radicale negazione.

Non si tratta allora di fuggire dalla caverna o di bucare la volta celeste per varcare il confine tra verità e inganno, che sarebbero unilateralmente da collocarsi *al di qua* o *al di là*, bensì di tentare di *vedere le cose, queste stesse cose qui, in modo diverso*. Il senso delle cose non è nella loro presenza qui e ora, ma nel loro radicarsi in una totalità dell'esistenza irriducibile a ciascun singolo momento, che però non per questo ne nega il valore, perché ogni parte costituisce il necessario costitutivo del tutto, imprescindibile e irripetibile. Non si vuole cioè tanto insistere sul valore relativo della parte, svalutare l'istante contro l'eternità o il finito contro l'infinito, quanto piuttosto affermare che ogni cosa ha valore assoluto se posta in relazione all'assoluto, e tale relazione ontologica, metafisica, non è inventata ma trovata, non è aggiunta ma costitutiva.

Non ci sono da una parte le cose di quaggiù e dall'altra quelle di un lassù chimerico: c'è solo *una* realtà che le comprende entrambe, perché ora non si tratta di un ordine dato al caos, alla materia primigenia che i greci cercavano di strutturare grazie a un divino che rendesse possibile il passaggio da caos al cosmo, che "creasse" il cosmo ma non il mondo in assoluto, che "creasse" in effetti solo il suo ordine ma non il tutto. Il pensiero metafisico successivo, quello cristiano, parte certo da qui, dalla celebre "seconda navigazione" platonica, ma cambiando l'essenziale: il principio non è più ordinatore ma creatore, e non pare sia una mera sfumatura, un'ennesima schermaglia nell'infinita lotta tra i sistemi, perché si delinea un quadro assai diverso, quello che Étienne Gilson chiamava "metafisica dell'Esodo":

«Per fare del mondo di Aristotele una creatura, e del Dio platonico un vero creatore, bisognava superare l'uno e l'altro con qualche ardita interpretazione dell'*Ego sum* dell'*Esodo*. Il grande merito di Agostino è di averne spinto l'interpretazione fino all'immutabilità dell'essere, perché questa interpretazione è verissima, ed egli ne ha dedotto genialmente tutte le conseguenze che comporta. Per andare ancora più lontano era necessario un altro sforzo di genio, e doveva essere opera di san Tommaso d'Aquino. […] L'essere non è più semplicemente "ciò che" è; che lo si intenda nel senso di Platone o nel senso di Aristotele, esso è ciò che "è"; in breve, per riprendere una formula familiare a san Tommaso, *ens* significa *esse habens*, dopo Dio, atto puro di esistenza, la cui operazione propria all'esterno è di creare degli atti di esistenza, ciascuno dei quali a sua volta si esplica nelle proprie operazioni»[11].

C'è un breve scritto di Gustavo Bontadini del 1985 che, nella sua essenzialità, pare fissare efficacemente questo punto decisivo, presentandosi tra l'altro come la quintessenza di ciò che Nietzsche esecrava parodiando «la "ragione" in filosofia»; è stimolante considerare questa pagina "parmenidea" dopo aver visto quella "eraclitea":

[11] É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (1952), tr. it. di M.A. del Torre, Presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 164, 705.

«Intendiamo per principio metafisico classico quello che possiamo – o dobbiamo – chiamare Principio di Parmenide, e che può essere formulato in questi termini: l'essere non può non essere. Questo principio porta direttamente all'affermazione della *eternità* dell'essere. […] Dal punto di vista peculiarmente greco o classico si prende semplicemente atto dell'esistenza di qualcosa – il divenire – che smentisce la legge dell'essere (che è poi la legge della ragione), e che perciò costituisce un irrazionale. […] L'aporia verrà tolta soltanto con la filosofia dell'epoca cristiana, propriamente con la visione creazionistica. […] Il negativo – cespite della contraddizione – che si riscontra nel mondo dell'esperienza è ricondotto, risolto, senza residui, nel positivo dell'atto creante. […] Un medesimo principio sottende la speculazione greca e quella dell'epoca cristiana, il *dualismo* di quella (la distinzione ipostatica, *originaria* dei due mondi), e il *creazionismo* di questa. Uno stesso principio, quello in cui sta la gloria della speculazione greca, alimenta due visioni del reale profondamente diverse».[12]

Se allora il quadro di questa metafisica creazionista è diverso, non serve che un missionario squarci il velo tra i mondi, bensì che noi stessi squarciamo il velo che ci fa vedere le cose meno colorate e profonde di quanto siano: vedere *queste* stesse cose qui, non *altre* più vere; vedere *veramente* queste stesse cose qui, insomma. Non c'è una caverna da cui scappare, né catene a legare i prigionieri: questa è forse la vera illusione o una forma di quella minorità autoinflitta di cui parlava Kant.

3.

Seguendo quest'ordine di pensieri, si potrebbe recuperare proprio la chiusura di *Gog*, l'ultima pagina del suo diaristico grimorio, *Il pane della bambina*. Una lettura superficiale può scorgere in esso un *happy ending* quasi sdolcinato, ma sembra piuttosto si delinei in esso il naturale esito delle scorribande del protagonista: quello di Papini è pur sempre un apologo morale, quindi – riuscito o no – un senso alla sua parabola lo deve offrire.

«Ho voluto fare un *esperimento*: vivere, per qualche giorno, come se fossi un povero, un vagabondo, un fuggiasco. Viver solo, senza la compagnia e l'aiuto di nessuno. […] Son anni e anni che fo la vita del ricco, cioè della vittima senza libertà. […] Ho l'aspetto, ormai, di un mendicante sudicio e distratto. Per chi ha gustato tutti i poteri non c'è altro rifugio che l'*impotenza*. Per chi ha posseduto tutto quel che si può comprare al mondo non c'è rifugio che nella miseria. È una *commedia* – forse una ridicola commedia – ma che non ha, per fortuna, spettatori».

Ricordiamo che Gog era tutt'altro che misero e impotente, e contro il cielo muoveva battaglia proprio per non essere o sentirsi né misero né impotente. A questo punto ci si può domandare quale fosse la commedia: il Gog *potente* o il Gog *miserabile*? Come che sia, peregrinando e mendicando nell'Appenino toscano, egli incontra gente semplice, legata alla terra in modo così diverso dal suo. Finché finalmente…

[12] G. Bontadini, *Metafisica classica, filosofia neoclassica*, in M. Pavan (ed.), *Il classico a confronto*, «Fondamenti. Rivista quadrimestrale di cultura», 1 (1985), 1, pp. 51-52.

«L'incontro che m'è rimasto più impresso è stato quello della bambina. In tutto il giorno prima non avevo incontrato nessun paese. […] Ero stracco e affamato. Sul far della sera giunsi in una selva di castagni e mi accorsi che al limite della selva c'era un prato sassoso e una fonte. Vicino alla fonte c'era, seduta in terra, una bambina. Appena mi vide ebbe paura e s'alzò. Avrà avuto dodici o tredici anni: la più bella creatura ch'io avessi vista mai. […] Per non spaventarla mi posi a sedere sopra un masso, un po' distante da lei. La bambina si rassicurò: non parlava e non mi toglieva gli occhi da dosso. […] Dopo un quarto d'ora, non so come, la bambina tolse da un suo fagotto un pezzo di pane scuro, si avvicinò a me e me lo porse con un sorriso timido, mormorando qualche parola. Aveva capito che avevo fame. La ringraziai come seppi e addentai il pane con voluttà. Non ho mai sentito un sapore così buono e ricco. Che sia questo il *vero cibo* dell'uomo? e questa la *vera vita*?»[13].

Qui è la chiave conclusiva che mette in prospettiva quanto precede, a un tempo evidenziandone l'errore e prospettando una possibilità di riscatto solo intravista dal protagonista. Gog finisce ponendosi domande – che sia questo il *vero cibo* e questa la *vera vita*? – cui per sua stessa natura non è in grado di dare risposta. Ma il lettore può almeno prendere in considerazione la possibilità di togliere quel punto interrogativo.

Il vero è questo qui, nella sua essenzialità che rimanda a un aldilà di esso[14].

[13] G. Papini, *Gog*, op. cit., pp. 558-560 (corsivi miei).

[14] Sono felice di poter dedicare queste riflessioni, in segno di stima e amicizia, a Maurizio Migliori, cui è riconoscente chiunque affronti Platone e cui sono quindi debitrici anche queste pagine; spero quantomeno gli risulti gradito il confronto con Papini, apprezzato da entrambi.

Maria Luisa Gatti[1]

La caverna, Minosse e la tartaruga. L'uscita del filosofo dalla caverna nel pensiero di Plotino

Negli studi sul pensiero neoplatonico e sulle filosofie dell'età imperiale si riscontrano una crescente attenzione e una progressiva rivalutazione nei confronti della prospettiva pratico-politica[2].

Per quanto concerne specificamente Plotino, le fonti sono da una parte la biografia scritta da Porfirio e dall'altra le *Enneadi*.

Nella *Vita di Plotino*, di discussa attendibilità, compaiono dati ambivalenti. Da un lato vi sono elementi collegabili a un coinvolgimento del filosofo in ambito pratico-politico, come la sua attività di maestro e tutore, i suoi legami con l'imperatore Gallieno, la moglie Salonina e figure di rilievo del mondo romano, o il progetto di *Platonopolis*. Dall'altro numerosi passi attestano la sua distanza dalla vita pratica e l'incentrarsi dei suoi interessi nell'interiorità e nella contemplazione.

Dati più chiari emergono dalle *Enneadi*, se si analizzano i riferimenti e i termini legati alla politica. Metafore, analogie e citazioni riguardanti il re, la Città, l'assemblea e le forme di governo rivelano l'assenza di una precisa focalizzazione di Plotino su problematiche di carattere pratico-politico.

Ad esempio, l'esame delle occorrenze legate al re e alla regalità evidenzia un contesto concernente l'ascesa dell'anima, accostata all'apparizione del Re sommo, che manifesta il disinteresse del filosofo per il possesso di regni e Città. Plotino non si occupa qui della con-

[1] Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano; marialuisa.gatti@unicatt.it

[2] Cfr. R. Chiaradonna, *Filosofie e teologie politiche. Neoplatonismo e politica da Plotino a Proclo*, in A. Melloni, P. Brown, J. Helmrath, E. Prinzivalli, S. Ronchey, N. Tanner (eds.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 743-755; M.L. Gatti, *Contemplazione e politica in Plotino. Interpretazioni della «theoria» plotiniana e di metafore e testi su «basileus», «polis» e «politikos»,* Educatt, Milano 2022, pp. 61-77; D.J. O' Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 3-139; A. Ousager, *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, Aarhus 2005, pp. 123-284.

dotta e del governo del sovrano; chi vuole ottenere la Bellezza e la felicità deve piuttosto abbandonare potere e domini[3].

Ciò vale anche per un secondo significativo gruppo di termini, quali πόλις, πολιτεία e πολιτικός: le parole riferite a Città, politica e governo[4] appaiono in testi che trattano in generale delle ipostasi, del mondo e dell'agire umano, senza una specifica considerazione del problema politico. Le metafore riguardanti assemblee e costituzioni mettono al centro la razionalità e la tranquillità d'animo del saggio, imperturbabile nei tumulti. Il filosofo si eleva solitario al di sopra dei più, libero da ogni condizionamento esteriore, senza essere toccato da dolori, distruzioni e stragi. Pure a proposito delle virtù politiche Plotino rivisita con nuove sottolineature il nesso fra ἀρετή, πόλις e ψυχή evidenziato dalla *Repubblica*[5], assegnando alla virtù una funzione subordinata all'ascesa del saggio al principio.

La caverna e il ritorno del filosofo

L'uscita dalla caverna, argomento centrale della politica platonica, viene ripresa da Plotino mediante una peculiare interpretazione, che delinea il ritorno del filosofo in una prospettiva di carattere ascetico-mistico.

Il termine σπήλαιον occorre infatti in quattro sintomatici testi delle *Enneadi*, caratterizzati dall'accostamento di diversi temi, miti e citazioni, spesso riferiti a Platone. Tre passi sono inclusi in *Enneadi*, IV 8, un altro in II 9.

Incominciamo da *Enneadi*, IV 8, riguardante la fondamentale problematica della discesa dell'anima nei corpi e nel sensibile.

Il primo capitolo – aperto dalla celebre narrazione, in cui Plotino in prima persona descrive il risveglio dal sonno corporeo del suo io, in stretto legame con la visione del divino dell'anima indiscesa, seguito dalla ricaduta nel sensibile – solleva la domanda sul motivo per cui l'anima si trova nel corpo[6].

Vengono subito citati Eraclito, Empedocle e Pitagora, da cui non si ricava nessuna chiarezza sul problema, mentre nel «divino Platone» si trovano molte osservazioni sull'anima e sulla sua discesa. Platone manifesta disprezzo per ciò che è fisico, e critica l'unione dell'anima con il corpo; l'anima viene detta «in catene (ἐν δεσμῷ)», sepolta nel corpo, «in carcere (ἐν φρουρᾷ)», come affermano i misteri.

[3] Cfr. M.L. Gatti, *Contemplazione e politica in Plotino*, cit., pp. 66-69, per la discussione dei passi riguardanti βασιλεία, βασίλειος, βασιλεύειν, βασιλεύς e βασιλικός.

[4] Cfr. *Ibi*, pp. 69-77, sulle ricorrenze di πόλις, πολιτεία, πολιτεύεσθαι, πολίτης e πολιτικός.

[5] Cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, II, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 1022-1072; Idem, *Lifelong Studies in Love with Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2020, pp. 99-133; Idem, *Plato: a Nascent Theory of Complexity*, in E. Cattanei – A. Fermani – M. Migliori (eds.), *By the Sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 85-118; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, II, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 123-133; 291-331.

[6] Cfr. *Enn.*, IV 8, 1; le occorrenze di σπήλαιον sono alle rr. 33.35. Si veda R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, pp. 106-110.

Lo σπήλαιον platonico e l'ἄντρον empedocleo coincidono con il mondo visibile; la «liberazione dalle catene (λύσις τῶν δεσμῶν)» e la «risalita dalla caverna (ἄνοδος ἐκ τοῦ σπηλαίου)» riguardano «il cammino verso l'intelligibile (ἡ πρὸς τὸ νοητὸν πορεία)»[7].

Plotino rileva apparenti contrasti negli scritti platonici. Da una parte, specialmente nel *Fedro*[8], il filosofo sostiene che la perdita delle ali è la causa della caduta delle anime; presenta le varie fasi della discesa e della risalita; quindi, in numerosi testi condanna il legame fra anima e corpo. Dall'altra, soprattutto nel *Timeo*, elogia il cosmo come un dio beato e osserva che l'anima è stata posta dal dio nell'universo e in ciascuno, perché il tutto fosse perfetto[9].

In questo primo passo sulla discesa nei corpi emerge pertanto che la caverna coincide con il sensibile, mentre la liberazione dalle catene e la risalita consistono nell'ascesa progressiva del singolo verso l'assoluto.

Un'ulteriore occorrenza di σπήλαιον si trova in *Enneadi*, IV 8, 3, che tratta in modo specifico delle anime umane, riprendendo la concezione platonica del corpo come prigione[10]. Le anime sono afflitte da molti mali nel corpo, che è δεσμός e τάφος, come il mondo è σπήλαιον e ἄντρον.

Questo passo chiarisce che l'interpretazione plotiniana delle cause della discesa è differente rispetto a Platone, a motivo della dottrina della processione. La realtà non poteva fermarsi al livello del νοῦς, ma doveva proseguire nei gradi inferiori, governati dall'anima e dalla contemplazione[11].

Se in Platone si ha una valutazione ambivalente della discesa dell'anima nel corpo, vista come una caduta oppure come una conseguenza dell'azione del dio, per Plotino la discesa deriva dalla necessità della processione, e la caverna, la catena e l'antro riguardano l'attuazione di questo legame necessario, dipendente dalla contemplazione, che libera dalla cura eccessiva per il sensibile. Si rilevi che nel testo si accenna anche a una «Città animata (πόλις ἔμψυχος)»; questo riferimento, in modo analogo ai richiami alla caverna e all'uscita, concerne il cosmo e le anime particolari.

Una successiva occorrenza di σπήλαιον è nel quarto capitolo del trattato, che si apre con il significativo paragone dell'anima a un raggio di luce: come il raggio è appeso al sole e nello stesso tempo illumina, così anche le anime si volgono all'origine e insieme agiscono sul mondo.

Subito dopo appare una rivelativa metafora di carattere politico, in prospettiva psicologica e cosmologica: le anime, finché sono legate all'Anima universale, governano il mondo come re che stanno accanto al Re supremo, senza discendere dalle loro dimore regali. Quando invece l'anima si allontana dalla contemplazione del Tutto diventa un frammento isolato, per cui si dedica alle attività esteriori e regge con fatica il particolare. Le ac-

7 Cfr. *Phaed.*, 62B; 65C-D; 67A-D; 82D-83B; *Crat.*, 400C; *Resp.*, 514A-517D; 532 E.

8 Cfr. *Phaedr.*, 246A-249B.

9 Cfr. *Tim.*, 29A; 30B; 34A-B; 39E.

10 Il termine σπήλαιον si trova in *Enn.*, IV 8, 3, 4.

11 Cfr. *Enn.*, IV 8, 3; M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 48-65; 91-133; Eadem, *Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, rist. 1999, pp. 10-37; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, IV, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 515-526.

cade allora ciò che afferma Platone: perde le ali e cade nelle catene del corpo[12], nel mondo dei sensi, avendo abbandonato la condizione precedente.

Così si trova nel sepolcro e «nella caverna (ἐν σπηλαίῳ)»[13], ma se si volge al pensare e al contemplare si libera dalle catene e risale, quando la reminiscenza la spinge alla visione dell'essere[14]. L'anima, infatti, conserva sempre qualcosa che rimane in alto.

Un'ultima occorrenza del temine σπήλαιον appare in *Enneadi*, II 9, 6, in cui Plotino critica il linguaggio e le teorie degli gnostici su ipostasi, migrazioni e anime, come erronee invenzioni del tutto lontane dall'antica cultura ellenica.

I greci avevano dottrine chiare e parlavano con semplicità delle ἀναβάσεις, che «dalla caverna (ἐκ τοῦ σπηλαίου)» conducono progressivamente e gradatamente a una contemplazione sempre più elevata. Invece gli gnostici, pur prendendo spunto da Platone, hanno spesso inserito teorie estranee alla verità.

Si noti che anche in questo passo la caverna viene associata a una progressiva risalita del singolo grazie alla contemplazione[15].

L'uscita dalla caverna nei quattro testi esaminati è priva della coloritura politica che caratterizza la *Repubblica*. Il filosofo, libero dalle catene, contempla il principio e risale a esso; non vi sono cenni a un ritorno nella caverna, e neppure osservazioni sugli altri prigionieri e sulla πόλις. Se appaiono riferimenti alla Città e al re, si tratta di metafore concernenti il cosmo e l'anima.

Il sole non viene colto all'uscita dalla caverna da un prigioniero precedentemente vissuto nell'oscurità, ma è ciò a cui da sempre l'anima è appesa. Se Platone ha parlato di una caduta per spiegare la nascita e il legame con il corpo, per Plotino la processione è necessaria e positiva, e l'anima è da sempre legata al νοῦς, dato che una parte di essa è indiscesa[16].

Il ritorno del filosofo, uscito dalla caverna, non consiste nel ridiscendere dai compagni di prigionia, ma nell'ascesa solitaria fino al vertice delle ipostasi.

Minosse tra politica e contemplazione

In *Enneadi*, VI 9, 7, nel trattato dedicato all'Uno-Bene, emerge la mitica figura di Minosse nel corso della descrizione della risalita dell'anima al principio.

L'anima deve spogliarsi di ogni realtà esterna, deve «volgersi totalmente in sé», rinunciando alla conoscenza delle realtà sensibili e intellegibili, e addirittura di sé, per pervenire alla contemplazione dell'assoluto.

12 Cfr. *Phaed.*, 67D.

13 Il termine σπήλαιον si trova in *Enn.*, IV 8, 4, 28.

14 Cfr. *Phaedr.*, 249B-250B.

15 Cfr. *Enn.*, II 9, 6, 8; *Resp.*, 514A-517D; *Phaed.*, 111D-114C.

16 Cfr. *Enn.*, IV 8, 8; M.L. Gatti, *Contemplazione e politica in Plotino*, cit., pp. 63-65; R. Chiaradonna, *Plotino*, cit., pp. 81-115; Idem, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, Olschki, Firenze 2005, pp. 27-49; A. Linguiti, *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in A. Brancacci (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale. Atti del II Colloquio Internazionale, Roma 21-23 settembre 2000*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 213-236.

Plotino descrive ora il ritorno all'Uno a partire dal mito di Minosse, figlio di Zeus[17]. L'anima del saggio, dopo essere diventata congenere al principio ed essere stata a lungo in sua compagnia, verrà a raccontare anche agli altri, se vi riesce, «la sua convivenza di lassù (τὴν ἐκεῖ συνουσίαν)».

Forse Minosse, dato che ha goduto di una tale compagnia, è stato denominato «confidente di Zeus (ὀαριστὴς τοῦ Διός)» e, ricordandosi di ciò, ha potuto stabilire delle leggi che fossero immagine di quella sublime familiarità, grazie alla pienezza derivante «dal contatto con il divino (τῇ τοῦ θείου ἐπαφῇ)»[18]. Subito dopo però Plotino corregge quest'affermazione, evidenziando che Minosse può aver considerato non degne di sé le attività concernenti τὰ πολιτικά, preferendo restare lassù per sempre, come può accadere «a chi ha molto contemplato».

Si ricordi che la figura di Minosse appare in vari testi platonici come un giusto giudice, che nell'Ade presiede il tribunale delle anime[19].

Nelle *Leggi* poi, sulla base di Omero, viene spiegato che ogni nove anni egli si recava dal padre Zeus, e quindi fissava le leggi delle Città attenendosi strettamente alle parole del dio[20]. In un altro passo, al contrario, viene citato l'ingiusto tributo cui Minosse aveva sottomesso l'Attica[21].

Un'analoga narrazione si trova nello pseudoplatonico *Minosse*, in cui questo personaggio viene raffigurato, soprattutto a partire da Omero e da Esiodo[22], come confidente e discepolo di Zeus, nel cui antro si recava ogni nove anni, e come legislatore. Viene però ricordata anche la sua cattiva fama, derivante dai tragici, che lo hanno detto selvaggio e ingiusto[23].

Plotino, seguendo Omero, in *Enneadi*, VI 9, 7 descrive Minosse come legislatore, in quanto confidente e compagno di Zeus. Ma subito dopo precisa che costui può aver considerato inadeguate l'azione legislativa e politica e la comunicazione agli altri di ciò che ha visto, scegliendo di restare per sempre immerso nella contemplazione del divino.

Mentre secondo la *Repubblica* il filosofo deve tornare nella caverna dagli altri prigionieri, ossia dedicarsi al governo della πόλις, per il saggio plotiniano è preferibile evitare l'attività politico-legislativa, rimanendo estraneo alle vicissitudini umane, isolato nell'estasi e nella «fuga di solo a Solo»[24] che conclude le *Enneadi*, poche pagine dopo il riferimento al contemplare di Minosse.

17 Cfr. *Odyss.*, XIX 179, che presenta Minosse come «confidente del grande Zeus (Διὸς μεγάλου ὀαριστής)».

18 Cfr. in M.L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, cit., pp. 36-37, l'uso di ἐπαφή per esprimere l'autocoscienza dell'Uno; la realtà del νοῦς; il contatto dell'uomo con Intelligenza e Bene e quello dell'Intelligenza con la prima ipostasi.

19 Cfr. *Apol.*, 41A; *Gorg.*, 523E-524A; 526C-D.

20 Cfr. *Leg.*, 624A-B; 630D; 632D.

21 Cfr. *Ibi*, 706A-C.

22 Cfr. *Minos*, 318D-320D; 321B-D.

23 Cfr. *Ibi*, 318D-E; 320D-321A.

24 Cfr. *Enn.*, VI, 9, 11, 51.

La tartaruga e il coro

In *Enneadi*, II, 9, 7 appare un'incisiva immagine concernente il rapporto fra il singolo e il Tutto.

Nel corso di una critica agli gnostici, che denigrano l'Anima dell'universo prendendo a pretesto dei problemi relativi all'unione fra l'anima e il corpo – polemica a cui Plotino accosta la svalutazione di una Città ben amministrata sulla base delle opinioni di vasai e fabbri, metafora che evidenzia il disinteresse del filosofo per la politica e per le persone di basso lignaggio –, viene descritto il governo dell'Anima sul mondo, in cui tutto è legato e ordinato.

Non solo le ipostasi si collocano a un livello superiore e immutabile rispetto al derivato, ma anche il nesso fra l'Anima dell'universo e il mondo è molto differente dal rapporto che hanno con il corporeo le anime particolari, dato che queste si legano ai corpi e subiscono affezioni.

Se gli esseri per lo più si muovono nel cosmo in modo armonico seguendo la loro natura, ve ne sono alcuni «che non riescono ad adattarsi all'ordine del Tutto» e che quindi periscono. In ogni caso il conflitto fra ordine complessivo e singoli, che non riescono ad accordarsi a esso, non intacca la perfezione dell'universo.

In tale contesto viene introdotta l'icastica immagine di una χελώνη, che finisce nel mezzo delle mosse di un coro, nel corso di una danza grandiosa e ordinata. La tartaruga verrà travolta e calpestata, «non riuscendo a sfuggire alla processione ordinata del coro (οὐ δυνηθεῖσα φυγεῖν τὴν τάξιν τοῦ χοροῦ)». «Se invece fosse in grado di accordarsi con essa (εἰ μέντοι μετ' ἐκείνης τάξειεν ἑαυτήν)», non ne riporterebbe alcun danno.

Le metafore del coro, della danza, dei coreuti e dei loro movimenti ricorrono più volte nelle *Enneadi* per esprimere il rapporto fra unità e molteplicità[25]; l'unità delle virtù[26]; i moti e le figure delle stelle e degli astri[27]; il coro che canta in modo perfetto se si volge al corifeo[28]; la danza dell'anima che contempla il principio[29].

L'universo è un vivente unitario, caratterizzato da una vita che procede come una danza, contraddistinta da λόγος, simpatia, armonia e ordine. Esso è dominato dalla legge stoica della simpatia, che Plotino traspone da una sfera fisico-monistica a un piano metafisico-processionistico, sulla base della sua dottrina concernente la derivazione gerarchica dal principio e la contemplazione[30].

In parallelo con II 9, 7, un altro testo[31] descrive l'universo come un essere vivente unitario e nello stesso tempo molteplice, in cui le singole parti, differenti fra loro, agendo in funzione della propria utilità possono danneggiarsi reciprocamente. Un individuo può non

25 Cfr. *Ibi*, VI 2, 10 e 11; VI 6, 16; VI 9, 1.

26 Cfr. *Ibi*, VI 9, 11. Inoltre, in III 6, 2, l'accordo fra coreuti viene accostato alla virtù come armonia.

27 Cfr. *Ibi*, IV 4, 8 e 33.

28 Cfr. *Ibi*, VI 9, 8.

29 Cfr. *Ibi*, I 8, 2; VI 9, 9.

30 Cfr. la prefazione a p. 920, in Plotino, *Enneadi*, Traduzione di R. Radice, Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale, Mondadori, Milano 2002. Sul rapporto fra destino, libertà e contemplazione si veda M.L. Gatti, *«Lithoi pheromenoi». Fate, Soul and Self-Determination in «Enneads» 3.1*, in R. Brouwer - E. Vimercati (eds.), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 249-273.

31 Cfr. *Enn*., IV, 4, 32. Si vedano anche: II 3, 18; III 2, 9.

essere in grado di contrastare la forza di un altro e venire distrutto da esso, come nel caso di un fuoco che consuma ciò che incontra, o di animali di grandi dimensioni che calpestano quelli più piccoli.

La nascita e la corruzione delle cose e il loro trasformarsi costituiscono la vita dell'universo, che procede secondo la sua natura. Le vicende dei singoli esseri realizzano l'armonia degli opposti nel Tutto, che è in accordo con sé, anche se le sue parti sono in lotta fra di loro[32].

La πόλις e i destini degli individui vengono così associati a momenti di una recita teatrale o di una danza, in cui prevale l'unità organica complessiva, a cui occorre adeguarsi.

Le sorti degli animali che si divorano o vengono schiacciati, le vicende degli uomini, ordinati in file che realizzano un perenne conflitto, come in danze di guerra[33], per Plotino non sono altro che giochi, ombre, mutamenti nella serie delle reincarnazioni.

Come gli attori uccisi sul palcoscenico rinascono sotto altre maschere, così le stragi, le distruzioni di Città, i lamenti e le morti costituiscono solo esteriori cambiamenti di scena, che non toccano l'anima interiore[34]; non sono cose serie, ma giochi e pianti di bambini.

Conclusioni

La crescente attenzione dedicata dagli studiosi alla dimensione pratico-politica nelle filosofie dell'età imperiale consente nuovi rilievi e focalizzazioni anche nell'interpretazione di Plotino[35].

I testi enneadici fanno però emergere che le diverse metafore, citazioni e osservazioni concernenti la politica non manifestano un vero interesse di questo pensatore nei confronti di tale prospettiva.

Le numerose immagini e teorie sul re, sul potere, sulle forme costituzionali, sulla Città e sulle virtù civili evidenziano che questo filosofo colloca al centro non la πόλις e la politica, ma la contemplazione del saggio. In un passo in cui vengono messi in parallelo i diversi tipi umani e le corrispondenti forme di costituzione, appare l'elogio dell'uomo eccellente che si distacca da tutto, dominato dalla parte più elevata dell'anima, paragonato a una «duplice Città (διττὴ πόλις)», in cui la πόλις che sta in alto ordina quella che sta in basso[36].

Anche la rivisitazione plotiniana dell'allegoresi della caverna mostra che l'uscita non implica nelle *Enneadi* un successivo ritorno del filosofo dagli altri prigionieri. Il saggio, risvegliata in sé la coscienza dell'origine, a cui resta comunque collegato come un raggio al sole, incomincia il ritorno al principio, allontanandosi da tutto.

32 Cfr. *Ibi*, IV 4, 41 e 45.

33 Cfr. *Ibi*, III 2, 15, 34-35; *Leg*., 803C-804A; 814E-815A; A. Nagy, *Author and Actor. Plotinus and the Stoics on the Autonomy of Action*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1(2017), pp. 109-130, con la bibliografia segnalata.

34 Cfr. la trattazione in *Enn*., III 2, 15, che prosegue nei capp. 16-18.

35 Cfr. M.L. Gatti, *Contemplazione e politica in Plotino*, cit., pp. 61-87.

36 Cfr. *Enn*., IV 4, 17; Gatti, *ibi*, pp. 72-73; 87.

Minosse, emblematica figura di confidente di Zeus e di legislatore, potrà preferire, piuttosto che l'attività politica legata alla contemplazione del dio, la pura visione e l'unione con il divino stesso.

Le distruzioni, le uccisioni, i casi della Città e degli uomini sono semplici avvicendamenti sulla scena, nell'organico e ordinato movimento del Tutto. In tale contesto il dolore e la morte degli individui non riguardano l'anima interiore, bensì quella esteriore, mondo di pure ombre, nel quale chi non si accorda con la danza viene travolto, come una tartaruga calpestata dalla processione del coro. Il vero accordo con il corifeo consiste nella contemplazione, che armonizza il singolo all'assoluto.

La prospettiva della politica platonica[37], in cui la contemplazione del Bene è il paradigma dell'azione del filosofo-re nei confronti della Città e dell'anima, viene qui abbandonata, in favore della mistica «fuga di solo a Solo» del saggio.

[37] Cfr. M. Migliori, *L'unità del pensiero politico di Platone*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3/4 (2003), pp. 337-388; Idem, *Il disordine ordinato*, II, cit., pp. 859-1142; Idem, *Platone*, La Scuola, Brescia 2017, pp. 243-276; Idem, *Afterword*, in M. Migliori – L.M. Napolitano Valditara – A. Fermani (eds.), *Inner Life and Soul. «Psychē» in Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 307-332; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, II, cit., pp. 310-318.

Paola Mauri[1]

Esplorare la complessità dei sistemi produttivi. Una prospettiva multi-focale e socio-tecnica

Introduzione

Nella postfazione al primo volume di *Humanitas* sul pensiero multifocale Maurizio Migliori scriveva «La multi-focalità può servire a rendere meno valoriale e più realistico il discorso, sottolineando la centralità della relazione, del divenire, dei problemi delle complessità interne (intero-parte) [...]»[2].

L'interpretazione della complessità e la centralità delle relazioni sono i riferimenti concettuali di questa breve analisi che sarà sviluppata sulla base delle mie esperienze di consulente di management, considerando come "reale complesso" l'azienda e provando ad articolare la riflessione relativamente alla complessità su due piani.

Una prima considerazione è quella sulla complessità del percorso conoscitivo che seguo per indagare e analizzare le organizzazioni produttive. Questo percorso pone al centro la necessità di esplorare con approccio riflessivo e con l'uso di opportuni strumenti (ascolto, dialogo, osservazione) il reale complesso con cui mi relaziono.

Il secondo aspetto è quello della descrizione di questo reale e dell'interpretazione delle aziende come strutture sociali complesse. Questo tema sarà illustrato seguendo come filo conduttore quanto emerso dalla mia esperienza di analisi del contesto esterno e interno delle organizzazioni produttive e brevemente approfondito, con un approccio socio-tecnico, presentando alcuni esempi degli effetti delle innovazioni digitali, in particolare sul piano delle relazioni sociali all'interno delle stesse organizzazioni.

[1] Consulente di management APCO; mauripaola5@gmail.com

[2] M. Migliori, *Per un bilancio conclusivo*, in «Humanitas», 1-2 (2020), p. 232.

Analizzare e indagare la complessità. Alcune riflessioni

Questo capitolo descrive brevemente il processo conoscitivo che mi ha portato e mi porta a esplorare, esperire e conoscere, almeno in parte, la complessità delle organizzazioni economiche. Il punto di osservazione di un consulente è quello di un professionista che interviene dall'esterno in una realtà sconosciuta e articolata con l'obbiettivo di descriverne gli scenari, realizzare progetti, gestire trasformazioni.

In questo percorso complesso e in continuo divenire ho sempre provato a riflettere sul mio modo di operare, a pormi come dice Donald A. Schön, come un "professionista riflessivo"[3] e a ricercare le modalità che consentissero di cogliere al meglio le numerose declinazioni del reale con cui mi confronto. Consapevole, come afferma Peter Checkland, che «il processo di apprendere mettendo in relazione l'esperienza con le idee è sempre ricco e difficile»[4].

Le mie conoscenze nascono solo in parte dalla lettura di testi e documenti, molto dalla prassi: incontri, dialoghi, osservazioni. L'esperienza è quella della interazione tra una figura esterna (il consulente) e un'articolata realtà economica e sociale, con un percorso che porta ad esaminare l'azienda dall'interno, ad interagire con essa ed, eventualmente, a modificarla. Si tratta di esplorare, con diversi strumenti concettuali, una realtà sociale inizialmente sconosciuta cercando sempre di coglierne, per quanto possibile, l'intero e le parti.

In un certo senso, soprattutto all'inizio, questo percorso è molto simile a quello di una ricerca "etnografica". Bisogna capire e conoscere "il territorio" e trovare la propria posizione nell'ampio scenario delle relazioni organizzative. Per questo possono essere utili delle "mappe"[5], per esplorare i modelli di business e gli assetti organizzativi di quell'azienda. I modelli di business indicano i paradigmi e le strategie mentre gli assetti organizzativi e gli organigrammi disegnano le responsabilità e le attività correlate (marketing, commerciale, produzione, ricerca e sviluppo, ecc.). Per le aziende multinazionali questi schemi organizzativi possono essere declinati anche rispetto a coordinate geografiche e/o tipologie di mercato e intrecciati secondo relazioni gerarchiche e/o funzionali.

Una volta definito il "Tu sei qui", il proprio punto di osservazione, si tratta di esplorare e conoscere. Sono possibili diverse modalità di osservazione di questo reale: leggendo dei dati (per esempio quelli registrati nei sistemi informativi), osservando ambienti e contesti (per esempio con sopralluoghi su linee di produzione), indagando il punto di vista delle persone (per esempio attraverso audit, incontri e interviste).

In tutte queste osservazioni si entra in relazione con oggetti quali le macchine, ambienti come le linee produttive e, ovviamente, con persone. In particolare, nelle relazioni con le persone, l'approccio può essere l'interazione con uno o più interlocutori. Un'intervista/un dialogo è un approccio "uno a uno", una sessione di addestramento "uno a molti", una riunione di progetto "molti a molti". Attività, comportamenti e relazioni sono così esplorate, approfondendo

[3] D. A. Schön, *Il Professionista riflessivo*, Dedalo Edizioni, 1993.

[4] P. Checkland, *Soft Systems Methodology: A Thirty Year retrospective*, System research and behavioral science 17, S11-S58 (2000), pag. S14 «The process of learning by relating experience to ideas is always both rich and confusing».

[5] P. Mauri, *Using Maps to Bridge the Socio-technical Gap: A Practitioner's Experience Report,* Complex Systems Informatics and Modeling Quarterly (CSIMQ) eISSN: 2255-9922, Published online by RTU Press, https://csimq-journals.rtu.lv. Article 107, Issue 18, March/April 2019, pp. 76–88.

anche la natura delle relazioni sociali e personali, definendo e confrontando i ruoli e le visioni che dello stesso reale, l'azienda, emergono dalle persone che la costituiscono.

Indagare l'azienda non ha solo una finalità conoscitiva. Nell'attività di consulenza si richiede spesso di interagire per modificare questo reale complesso, in alcuni casi sviluppando progetti condivisi. Per questo il punto di vista del consulente può cambiare nel tempo. L'iniziale posizione di osservatore, in un progetto di lunga durata, può evolvere in un ruolo più partecipativo. Quando questo avviene la complessità delle relazioni cresce e cambia parzialmente di natura. Si tratta non solo di osservare e conoscere, ma di modificare la realtà stessa, interagendovi. È quindi necessario mettersi in gioco e chiedere agli altri di farlo, uscendo a volte dal proprio punto di vista.

La ricerca si interseca così in continuazione con l'azione, secondo uno schema che, nella mia esperienza, ha trovato tante affinità nell'Action Research[6], in particolare per la riflessione sugli schemi mentali che guidano le prassi. Chi osserva e interagisce sviluppa un processo conoscitivo su più livelli e continua a sviluppare, contestualmente, anche una riflessione sul suo processo conoscitivo.

Le indagini e le azioni che ne conseguono richiedono quindi necessariamente un atteggiamento multifocale. Come afferma Migliori «a fronte di una realtà complessa e complicata, fatta di (quasi) infiniti intrecci, occorre assumere un atteggiamento multifocale, occorre cioè affermare che la realtà è uni-molteplice e diveniente»[7].

Questo percorso multifocale è, intrinsecamente, un'esperienza in cui si mettono in gioco molteplici modalità di apprendimento. Così come sottolinea Carla Danani: «l'approccio multifocale è una proposta che, per chi considera il conoscere come un modo dell'esperire, suggerisce molto di più […] fare esperienza: che è sempre qualcosa che si agisce e si patisce (l'esperienza è qualcosa che si fa e da cui si viene fatti) in una multiformità di modi di apprensione del reale che va preso in carico nella sua interalità»[8].

La complessità del reale. Un esempio: analisi del contesto

Tra le mie esperienze, l'analisi del contesto dell'azienda è stata sicuramente una delle più sfidanti perché mi ha portato ad esplorarla all'interno e all'esterno dei suoi confini per studiarne la molteplicità delle relazioni e delle interazioni. Questo percorso richiede una visione sistemica e pone continuamente al centro della riflessione la dialettica intero-parti. La prima e difficile domanda è: "Quale intero assumere come sistema?".

[6] P. Mauri, *Exploring the complexity of organizational contexts. An Experience Report*, (2021). ITAIS 2021, Proceedings. 22. https://aisel.aisnet.org/itais2021/22. «I find interesting topics in Checkland for the reflections on changing the mental structures that lead the practice, on system thinking, on thinking in layers defined by an observer, on management and organization and the idea that functionalist and goal seeking management models could be enriched with relationships management».

[7] M. Migliori, *Opportunità e utilità di un approccio multifocale*, in «Humanitas», 1-2(2020), p. 31.

[8] C. Danani, *Sul Multifocal approach, un apprezzamento critico. Postfazione*, in «Humanitas», 1-2(2022), p. 295.

Come è stato detto, i modelli di business e gli schemi organizzativi possono aiutare per delimitare il perimetro dell'esperienza e di cosa voglio esplorare, per definire le aree funzionali e le loro relazioni e quindi per individuare gli eventuali interlocutori.

Una delle possibili modalità, per indagare e conoscere, è quella di un dialogo con i rappresentanti/responsabili delle diverse aree/ambiti dell'azienda (Direzione, Risorse Umane, Acquisti, Vendite, ecc.). Il dialogo può essere guidato da uno schema di domande che seguono una traccia e vengono aggiornate e adattate sulla base delle risposte degli intervistati.

Riporto, a titolo di esempio, alcune delle domande poste a singoli responsabili, a gruppi di lavoro omogenei, a gruppi di progetto.

"Come il contesto interagisce con le scelte e le attività? Quali modifiche ha portato la pandemia al modo di lavorare e di produrre? Quali rischi vengono percepiti e analizzati? Qual è l'influenza delle tecnologie digitali sui processi e sugli sviluppi futuri della sua area funzionale?".

Quanto emerge durante gli incontri viene poi rielaborato, condiviso con le persone con cui si è dialogato e riportato in un quadro riassuntivo che delinea gli scenari emersi. La tabella che segue ne è un esempio parziale: schematizza alcuni degli elementi di contesto interno e esterno con cui le diverse aree funzionali possono essere in relazione e approfondisce alcuni temi legati all'innovazione.

Questa descrizione è dinamicamente aggiornata sulla base dei risultati delle interviste e, nel tempo, sulla base di una continua raccolta di informazioni che registrano i cambiamenti del contesto: emblematici e particolarmente rilevanti, a questo proposito, gli scenari del Covid e della guerra in Ucraina.

Tabella 1 Analisi del contesto

Area funzionale	**Contesto**	**Innovazione e Tecnologie**
Direzione aziendale	Scenari sociali, politici ed economici (pandemia, guerra in Ucraina, andamenti dei mercati finanziari, peso delle lobby, ecc.). Indirizzi societari e modelli di business. Valori, per esempio attenzione alla diversità, alla sostenibilità. Mercato. Cliente, consumatore, utilizzatore. Infrastrutture interne (relazione con investimenti e bilanci). Infrastrutture esterne (vie di comunicazione). Rischi strategici e di continuità operative, inclusi i rischi naturali (fragilità dei territori).	Nuovi materiali, nuovi servizi, nuovi prodotti. Nuovi sistemi produttivi (automazione, robotica, Intelligenza Artificiale).
Finanza e controllo	Scenari regolatori, per esempio fiscali. Contesto economico, finanziario, fiscale, assicurativo. Rendicontazione economica e sociale. Etica, valori e codici di condotta. Relazioni tra rischi e assicurazioni.	Sistemi informativi per la gestione dei dati economici, fiscali, ecc. Social media (link con siti esterni e interni).
Risorse umane	Evoluzione dei profili professionali. Organismi di istruzione (scuole superiori, università), strutture educative, relazioni sociali. Scenari regolatori (diritto del lavoro). Consapevolezza e coinvolgimento dei dipendenti. Sicurezza societaria e resilienza (proprietà intellettuale, continuità operativa, sicurezza nei viaggi).	Sistemi informativi per la gestione delle retribuzioni del personale. Siti per il reclutamento del nuovo personale. Strumenti digitali per la comunicazione e la formazione (e-learning tools, Web, etc.).

Comunicazioni societarie	Reti territoriali (strutture politiche e amministrative, sindacati, welfare, stampa). 'Media' (tradizionali e digitali).	Social media.
Legale	Scenari legali e regolatori (per esempio reati ambientali e su salute e sicurezza). Proprietà intellettuale e brevetti.	Sistemi informativi specifici. Social media.
ICT (tecnologie dell'informazione e della comunicazione)	Scenari legali e regolatori (per esempio privacy). Sicurezza e riservatezza delle informazioni (Cybersecurity) Automazione, robotica, intelligenza artificiale, ecc. Reti di comunicazione.	Infrastrutture e Hardware Reti globali di comunicazione. Strumenti per l'analisi dei dati (BI -Business Intelligence). Tecnologie connesse all'intelligenza artificiale.
Marketing	Reti universitarie e di ricerca Siti e piattaforme per l'analisi di dati e andamenti del mercato. Agenzie di consulenza. Relazioni sociali con il territorio	Sistemi CRM (Customer Relationship Management). Social Media.
Ricerca e sviluppo	Rete dell'innovazione (università, centri di ricerca, ecc.). Punti focali della sostenibilità. Analisi di comportamenti sociali. Proprietà intellettuale. Mappe dei flussi di valore e vincoli geopolitici.	Tecnologie specifiche per il prodotto e per il processo. Strumenti informatici per la progettazione: simulatori, CAD (Computer Aided Design), CAM (Computer Aided Manufacturing). Archivi elettronici di documenti (Doc-Warehouse).

Catena del valore e della fornitura (vendite, approvvigionamento, produzione, spedizione, ecc.)	Vincoli del mercato. Codici di comportamento nelle relazioni con i fornitori. Specificità dei siti produttivi (per esempio collocazione territoriale, accessibilità). Nuove fonti di energia.	Sistemi informativi per il controllo dei dati della catena del valore: CRM, MES (Manufacturing Execution System), ERP (Enterprise Resource Planning) Industria 4.0. Robot e cobot. Strumenti di Business Intelligence. Tecnologie per la gestione dei magazzini e dei trasporti. Sensori per la manutenzione e la sicurezza.
'Community' (per esempio Salute e Sicurezza nei luoghi di lavoro)	Scenari legali e normativi. Scenari nell'organizzazione del lavoro (lavoro temporaneo, smart working, ecc.). Relazioni sindacali. Strutture sanitarie, Sistema sanitario.	Applicazioni di Smart working. Industria 4.0.

Lo scenario delineato nella tabella mi porta a due riflessioni.

Una prima riflessione riprende il tema della complessità del percorso di indagine.

Come afferma Checkland, «la realtà (il reale complesso) diventa, attraverso un processo conoscitivo basato su una metodologia/un metodo una sequenza strutturata e dotata di significato di *parole sulla carta*»[9]. Questo percorso si basa su una continua interazione tra il soggetto, la metodologia e le situazioni percepite dal soggetto.

La seconda riflessione evidenzia come la realtà sia "uni-molteplice e diveniente", sottolinea la complessità dell'azienda e la necessità di una visione dell'azienda come un sistema aperto e multifocale, con articolate interazioni tra intero e parti, tra vecchi e nuovi paradigmi[10]. Rielaborando uno degli assunti centrali dell'approccio multifocale si può dire che c'è infatti una dinamica relazione tra le parti (le diverse funzioni), tra le parti e l'intero (le diverse funzioni e l'azienda), tra l'intero e l'esterno e che questi nessi non sono statici, ma in continua evoluzione.

[9] P. Checkland, *Soft Systems Methodology: A Thirty Year retrospective*, System research and behavioral science 17, S11-S58 (2000), p. S36 « […] the tree elements […] are intimately linked: user; methodology as words on paper, and situation as perceived by the user».

[10] M. Migliori, *Opportunità e utilità di un approccio multifocale*, in «Humanitas», 1-2(2020), p.10.

La necessità di una visione sistemica e in grado di evolversi e di adattarsi al mutare degli scenari è quindi necessariamente alla base di questa analisi.

Complessità e innovazione tecnologica. Un approccio socio-tecnico.

Uno dei temi di maggiore interesse nell'indagine della complessità delle aziende (e non solo delle aziende) è l'analisi del ruolo delle tecnologie. Come evidenziato nella tabella, le nuove tecnologie sono centrali nella descrizione delle molteplici relazioni delle aziende e sono sicuramente uno dei più importanti motori dell'innovazione.

Tra le tecnologie, le tecnologie digitali sono quelle che più profondamente hanno condizionato e condizionano le relazioni e le prassi. Come affermato da Mauri e Migliori: «Il riferimento al lavoro disciplinare può aprire la strada a una diversa riflessione, che mette in gioco il riferimento alla prassi […] La riflessione su chi ricerca, chi applica e chi usa ha una particolare importanza, per esempio, nell'ambito dell'influenza delle tecnologie dell'informazione sulle prassi individuali e sociali»[11].

Se riprendiamo quindi il tema delle interazioni tra varie discipline, proposto dall'approccio multifocale, si tratta di introdurre nuovi piani e non solo nuove relazioni tra le discipline e sviluppare degli attraversamenti non solo su un piano, ma tra i piani di "Chi ricerca, Chi applica, Chi usa".

Uno degli "attraversamenti" più significativi è, a mio avviso, quello che mette in relazione, all'interno delle aziende, gli aspetti sociali e quelli tecnologici. Propongo qualche spunto di riflessione attingendo ancora da quanto emerso dalle mie esperienze professionali.

Sistemi sociali e sistemi informativi

Il *sistema azienda* si interseca di continuo con le tecnologie della comunicazione e dell'informazione. I sistemi informativi supportano i processi manifatturieri (per esempio ERP, MES), registrano e analizzano i dati della catena del valore o del mercato (per esempio BI, CRM), guidano le attività progettuali (per esempio CAD).

Le relazioni tra il "sistema azienda" e i "sistemi informativi" sono innumerevoli. Quasi sempre i cambiamenti nel modo di operare sono guidati e condizionati dall'introduzione di nuove applicazioni informatiche. Le tecnologie informatiche e digitali sono spesso i motori nella trasformazione delle prassi e nella trasformazione dell'organizzazione del lavoro. La parola "sistema" si riflette quindi in due ambiti: il sistema sociale dell'azienda e i sistemi tecnologici. In una logica che mette in relazione questi due aspetti, mi piace riprendere quanto afferma Enid Mumford[12] nella sua proposta di un "Socio-technical design" come

[11] P. Mauri - M. Migliori, *Un secondo round su "Il pensiero multifocale". La ripresa teorica della proposta*, in «Humanitas», 1-2(2022), pp. 49-50.

[12] E. Mumford, *The story of socio-technical design: reflections on its successes, failures and potential.* Info Systems Journal Vol.16, pp. 317, 2006. «The story of socio-technical design is closely allied with action research. This is more a philosophy than a methodology. It describes a process and a humanistic set of principles that in our context is associated with technology and change. It can be used to contribute to most problem-solving in work situations, providing that both the innovators and recipients are willing to use a democratic approach. It

un insieme di principi che siano in grado di umanizzare l'impatto potenziale della tecnologia nel mondo del lavoro, in un approccio "democratico" in cui chi sviluppa l'innovazione e chi la applica siano insieme coinvolti nella trasformazione.

Smart working e organizzazione del lavoro

A partire dal 2020, una domanda inevitabile nei dialoghi/interviste è stata quella relativa alle ricadute della pandemia sull'organizzazione del lavoro, in particolare per l'analisi degli effetti del lavoro in remoto o "Smart working".

Anche in questo caso la tecnologia mette in gioco infinite variabili nelle modalità con cui ci si relaziona durante l'attività lavorativa. I limiti spazio-temporali che governavano le attività di gestione sono radicalmente modificati: le scrivanie e gli spazi per le riunioni sono stati sostituiti da un computer collocato spesso nello spazio domestico, le trasferte di lavoro ridimensionate e sostituite da "conference call". Si presentano nuovi scenari nella vita lavorativa, per esempio nel delimitare l'orario di lavoro in una quotidianità profondamente modificata. Ricordo in particolare, durante il lock-down, la difficoltà per le aziende di gestire il differente approccio tra operai e impiegati. Gli operai, obbligati ad essere "in presenza" e quindi sottoposti a maggiori rischi di contagio, percepivano se stessi in po' come "Liquidatori di Chernobyl".

Ci troviamo di fronte quindi a una radicale evoluzione delle relazioni nei sistemi produttivi che porta a domandarsi quale senso abbia oggi il tradizionale concetto di organizzazione industriale. I confini sono sempre più sfumati e oggetto di continue e rapide trasformazioni. Questo richiede un approccio socio-tecnico contemporaneo, pensato come un processo continuo che coinvolge innovatori e utilizzatori. Questo processo non può essere separato, come affermano Peter Bednar e Christine Welch, da componenti sociali, culturali e psicologiche delle esperienze individuali e organizzative[13].

Interazione con le macchine e percezione del reale.

Durante un incontro con i responsabili della sicurezza sul lavoro mi fu illustrato il tema della "coabitazione" con i nuovi robot installati nel magazzino e, quindi, della necessità di rivedere le regole di comportamento degli operatori per evitare incidenti.

In un altro incontro, i tecnici che si occupavano di manutenzioni mi descrissero come gli strumenti di realtà aumentata consentissero di vedere "a distanza" e di guidare in remoto gli interventi di riparazione.

Le tecnologie digitali coinvolgono quindi non solo l'ambito cognitivo e analitico, ma anche quello relazionale e percettivo, mettendo quindi in gioco ogni tipo di interazione, incluse quelle comportamentali ed esperienziali. La relazione con la realtà attraverso il pro-

will be difficult to use successfully if the parties involved are hostile to each other, disinterested in developing strategy and unwilling or unable to cooperate».

[13] P.M. Bednar & C. Welch, *Socio-Technical Perspectives on Smart Working: Creating Meaningful and Sustainable Systems*, Information Systems Frontiers https://doi.org/10.1007/s10796-019-09921-1, «Thus, design and re-design of socio technical systems must be conceived as a continuous process involving innovators and recipients dealing with complex and evolving artefacts (Mumford 2006) This process cannot be decoupled from soft, social, cultural and even psychological components of individual and organizational experience».

prio corpo, sul piano delle sensazioni, delle emozioni e dei comportamenti viene profondamente modificata e propone, come oggetto di future riflessioni, una nuova articolazione multifocale della complessità.

Considerazioni conclusive

Vorrei chiudere queste brevi riflessioni sottolineando l'attualità dei temi della multi-focalità e della necessità di porre in relazione "Chi ricerca, Chi applica e Chi usa" e citando il documento della Comunità Europea che descrive la proposta di un'industria 5.0, *sostenibile, umano-centrica e resiliente*[14]. In questa proposta si sottolinea come le abilità digitali siano delle abilità olistiche e si evidenzia l'importanza di un atteggiamento mentale interculturale, interdisciplinare, creativo, capace di pensare fuori dagli schemi e in grado di gestire complessità crescenti.

Questo rende assolutamente attuali l'approccio multifocale e l'attenzione alle relazioni sociali e tecnologiche per capire e interagire con la crescente complessità delle aziende.

[14] European Commission, *Industry 5.0 Towards a sustainable, human-centric and resilient European industry*, R&I Paper Series Policy Brief, Jan.2021, p. 20.

Roberto Medda[1]

Algoritmi anamnestici nel *De memoria et reminiscentia* di Aristotele

All'epoca di Aristotele la reminiscenza era un tema al centro del dibattito filosofico, se si considera che Platone ne aveva fatto un asse portante della sua gnoseologia. La trattazione che lo Stagirita riserva alla questione è invece più laterale e confinata alla descrizione della capacità umana di riattivare esperienze e conoscenze precedentemente acquisite, ma ciò non significa che l'anamnesi rivesta un ruolo marginale nella sua riflessione. In particolare è interessante riscontrare come il filosofo cerchi di risolvere il problema della ricerca di un contenuto latente, che in un certo senso si conosce, perché è l'obiettivo della ricerca e verso di esso si concentrano gli sforzi del soggetto, e in un altro senso è ignoto, perché appunto non è attualmente disponibile. Il risultato è un modello probabilistico e congetturale, sempre esposto al rischio del fallimento, ma capace di gestire una mole di contenuti cognitivi enorme, all'interno della quale il soggetto deve muoversi per richiamare alla memoria ciò che nel momento presente non ricorda.

Memoria e reminiscenza in Aristotele

Aristotele si occupa analiticamente della memoria e dell'anamnesi nel *De memoria et reminiscentia*, un breve trattato contenuto nei *Parva naturalia*. Memoria (μνήμη) e anamnesi (ἀνάμνησις) sono due capacità distinte. La memoria è l'abito (il possesso stabile) o l'affezione (la presenza transitoria) di una sensazione o di un pensiero dopo che sia trascorso del tempo dalla loro prima occorrenza (449b24-25). In termini aristotelici la memoria è un atto primo, ossia una «potenza motrice» (δύναμιν τὴν κινοῦσαν: 452a10-11) che, opportunamente sollecitata, porta a ricordare. Col termine "memoria" Aristotele designa però anche l'atto secondo corrispondente: si ha memoria quando «si ha una percezione ulteriore di aver già visto, sentito o appreso ciò [di cui si ha memoria][2]» (450a19-21). Memoria è quindi da un

[1] Ricercatore indipendente; ro.medda@hotmail.it

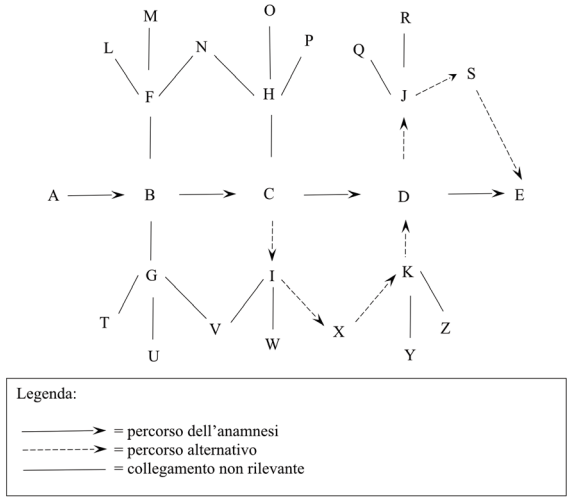
[2] Le traduzioni dei testi aristotelici sono opera di chi scrive.

lato la capacità di mantenere una traccia delle esperienze e dall'altro il passaggio all'atto di tale capacità[3].

La seconda capacità è la reminiscenza. L'anamnesi, in breve, è il processo o la serie di processi – che Aristotele chiama κινήσεις, "movimenti" – che permettono di far passare all'atto una memoria in potenza. Molto spesso, infatti, non è sufficiente uno stimolo per riattivare simultaneamente anche la memoria, ma ci si deve adoperare per creare dei collegamenti tra i contenuti attualmente presenti alla nostra attenzione e altri latenti al fine di pervenire al contenuto ricercato. Se, per esempio, a Socrate viene chiesto «quando hai visto Callia l'ultima volta?», si può provare a ripercorrere mentalmente le ultime giornate fino al momento in cui Socrate ha incontrato Callia, tre giorni prima. La reminiscenza è efficace soprattutto quando i collegamenti sono ripetuti nel tempo o hanno lasciato un'impronta molto vivida (451b10-23). L'anamnesi non è un processo continuo, ma si muove tra punti di conoscenza discreti, che possono avvicinarci gradualmente all'informazione da ricordare attraverso tappe intermedie; il processo, però, può proseguire a vuoto quando i movimenti suscitati non riescono a richiamare alla memoria ciò che si vuole (452a17-26).

Algoritmi di associazione delle tracce

Queste considerazioni permettono di ricostruire il quadro cognitivo entro il quale ha luogo la reminiscenza. Le esperienze maturate tracciano una geografia della memoria attraverso cui ci si muove, più o meno consapevolmente: talvolta si rammenta ciò che si vuole in modo spedito e diretto, altre volte si procede a stento, divagando e rischiando di perdersi, altre ancora si resta invischiati in circoli viziosi che rallentano il processo, infine può capitare di bloccarsi in un vicolo cieco. Il seguente schema prova a dare uno scorcio di questo panorama.



[3] Nonostante usi lo stesso termine, il contesto in genere dissipa l'ambiguità. In 452a10-11, dove la memoria viene appunto definita come una «potenza motrice», è intesa come atto primo, mentre in 450a19-20 l'espressione «essere nell'atto di ricordare» porta a concepirla come un atto secondo.

Si devono quindi presupporre almeno due fatti: 1) a ogni passaggio l'attenzione del soggetto può potenzialmente dirigersi verso più di una traccia, e tutte sono iscritte in un'ampia rete che collega i contenuti cognitivi dell'individuo; 2) deve esserci una modalità di collegamento delle tracce, sia essa insita nella traccia al momento della sua creazione o istituita dal soggetto a posteriori.

Per quanto riguarda il primo punto, Aristotele sembra essere chiaro. Da una singola traccia si può procedere verso molteplici tracce (452a17-26). L'ipotesi di una "geografia cognitiva", di una rete che connetta tutte le nostre cognizioni, per quanto non sia esplicita nel testo, sembra essere plausibile. È sufficiente, infatti, estendere su larga scala il modello di 452a17-26 per ammettere che il soggetto possa connettere potenzialmente una traccia a qualsiasi traccia, supponendo un processo e una serie di passaggi sufficientemente lunga.

Il secondo punto è il centro del presente contributo. Un importante studio di Richard Sorabji sul *De memoria*[4] propone un'interpretazione mnemotecnica di 452a17-26. L'autore sottolinea che i collegamenti tra le varie tracce, che possono anche essere naturali, sono più efficaci qualora il soggetto sovrapponga a ciò che si vuole ricordare un'immagine familiare. Questo metodo, noto come "tecnica dei *loci*" o "palazzo della memoria", suggerisce, per esempio, di collocare oggetti difficili da ricordare, come i passaggi di una dimostrazione, in un contesto più familiare, come le stanze di una casa. Basterà quindi ricalcare il percorso noto per trovare nei singoli ambienti i vari *items* collocati precedentemente nella giusta sequenza. La ragione di fondo esplicita per cui Sorabji sottostima un ordine fisiologico di associazione tra tracce è il pericolo di ridurre Aristotele a una forma rozza di empirismo[5].

L'ambizione del presente contributo è, invece, quella di analizzare le parole di Aristotele al riguardo, certamente non prive di ambiguità e, come spesso avviene, dense fino all'oscurità, e provare a delineare un modello generale delle associazioni anamnestiche, in cui l'uso mnemotecnico sia secondario e derivativo rispetto alla fisiologia della memoria.

«Ora, allorché richiamiamo alla memoria, ci muoviamo secondo uno dei movimenti precedenti, finché siamo mossi dal movimento da cui è d'abitudine seguire l'altro. E inseguiamo perciò il successivo avendo cominciato a pensare dall'istante presente o da un altro, e dal simile, dall'opposto o dal prossimo. Per questo si genera il richiamo alla memoria; infatti tra i movimenti prodotti da queste cose, alcuni sono identici, altri simultanei, altri ancora ne condividono una parte, cosicché è poco il resto che si muove dopo quello. Si ricerca quindi in questo modo, e anche in chi non ricerca così avviene di richiamare alla memoria, allorché quel movimento si generi dopo l'altro; ma nella gran parte dei casi quel movimento si genera in seguito al verificarsi degli altri movimenti, come li abbiamo descritti» (451b18-25).

Proviamo a enucleare gli assunti principali di questo passo:

1) La reminiscenza è un processo modulare iterabile e giunge alla memoria desiderata attraverso uno o più passaggi intermedi[6];

4 R. Sorabji, *Aristotle on Memory. Second Edition*, University of Chicago Press, Chicago 2004.

5 Cfr. *Ibi*, 42-46.

6 Cfr. anche 451b16-18.

2) La reminiscenza può procedere a ritroso dal momento presente verso uno passato, o da uno passato verso un altro, sempre nel passato;

3) La connessione tra una traccia e l'altra si può basare su uno di tre criteri: somiglianza, opposizione, prossimità (ossia un collegamento spazio-temporale);

4) Le connessioni suscitate producono contenuti identici, simultanei o aventi una parte in comune con ciò che si deve cercare;

5) La reminiscenza può essere un processo esplicito, guidato dal soggetto, o implicito.

È il caso di soffermarsi ora sui punti 3) e 4). La tesi 3) è piuttosto chiara in sé: tra un anello e l'altro della catena anamnestica vi deve essere un qualche collegamento, sia esso una somiglianza (se vogliamo ricordare Platone, pensare a Socrate può essere di aiuto, perché sono simili quanto alla loro saggezza), un'opposizione (ricordare Ettore può farci pensare ad Achille), una relazione di prossimità (se vogliamo ricordare il figlio, riportare alla memoria il padre può innescare la reminiscenza).

Il punto 4) sembra introdurre un tema nuovo, ma pone maggiori difficoltà ermeneutiche e non ha trovato particolare attenzione nei commentatori[7]. Ciò che Aristotele potrebbe intendere si può riassumere così. Supponiamo di dover ricordare "Platone" e di avere presente un altro contenuto: l'associazione tra le due tracce può non produrre avanzamenti ed essere scartata (per esempio, se si parte da "luna"); può avere una parte in comune con "Platone", se si sta pensando a "Fedone" e li si è visti spesso insieme[8]; ancora, il movimento associativo può essere simultaneo, come quando si pensa un universale ("filosofo") sotto il quale è sussunto, e grazie al quale è immediatamente attivato, ciò che si cerca ("Platone")[9]; infine, la reminiscenza si conclude solo quando la sovrapposizione è completa e si riconosce che la traccia suscitata e quella ricercata sono identiche. Aristotele quindi sembra distinguere tra criteri di associazione (somiglianza, opposizione, prossimità) e criteri di validazione, ossia di verifica dell'efficacia dell'associazione compiuta (parziale condivisione – *matching* parziale tra contenuto attuale e contenuto ricercato –, concomitanza – *matching* innescato da una relazione logica sussistente tra la traccia attuale e quella da richiamare –, identità – *matching* totale –).

[7] Solo Diego Lanza, in Aristotele, *Opere biologiche*, D. Lanza e M. Vegetti (eds.), UTET, Torino 1971, p. 1132, n. 22, concede al passo una certa importanza, rilevando come le associazioni mentali si basino su un «principio di economia mentale». Gli altri lettori moderni trascurano il brano (D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, Brill, Leiden 2006) o, come King (in *Aristoteles*, *De Memoria et Reminiscentia,* übersetzt und erläutert von R.A.H. King, Akademie Verlag, Berlin, 2004, p. 120), seguono Michele di Efeso e Tommaso d'Aquino, che riducono la tripartizione del punto 4) a una mera ripetizione di quella presente al punto 3).

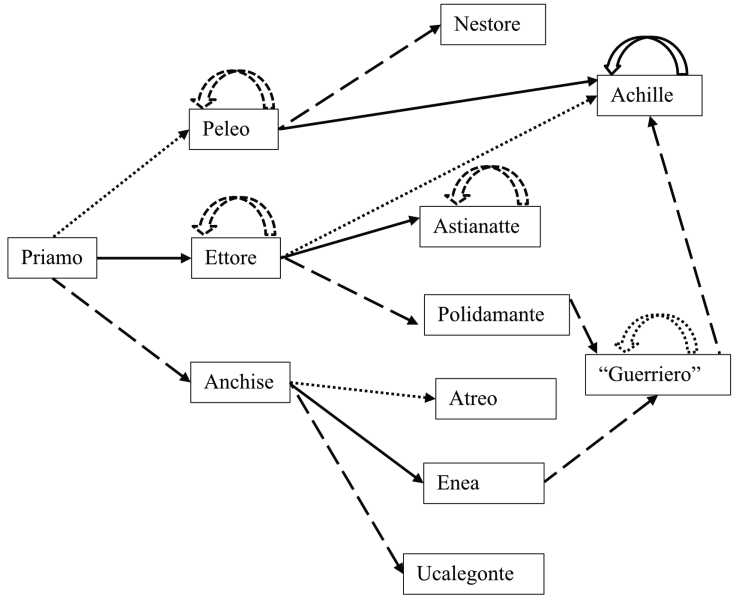
[8] Per questo tipo di criterio di validazione dell'associazione può essere utile E. Cattanei, *Aristotele e i "calcoli" dell'uomo saggio*, in M. Migliori - A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 61-86, secondo cui il "calcolo" implicato dalla deliberazione sarebbe analogo all'applicazione dell'algoritmo euclideo. Il compito del deliberante, così come quello di colui che richiama alla memoria, consiste infatti nell'approssimazione alla soluzione della ricerca attraverso tappe intermedie progressivamente più prossime al risultato desiderato.

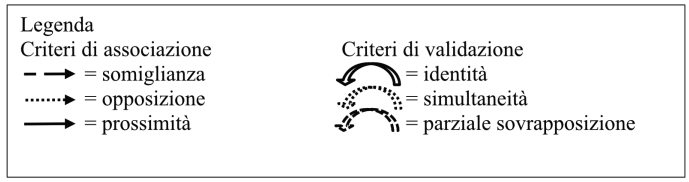
[9] Cfr. *Anal. Pos*t. I 1, 71a17-21.

Un parallelo ardito: le reti neurali

Gli elementi distintivi di questa ricostruzione sono due: il metodo associativo della reminiscenza e la rete di contenuti cognitivi associati. Per comprendere meglio il funzionamento del modello aristotelico può essere utile compararlo a un altro modello di intelligenza molto studiato oggi, quello delle reti neurali[10]. Le tipologie di reti neurali sono molteplici, ma sono tutte accomunate dall'avere una pluralità di nodi interconnessi. In alcuni nodi della rete viene immessa l'informazione, altri nodi sono nascosti ed elaborano l'informazione in ingresso attraverso algoritmi di calcolo, infine ulteriori nodi forniscono un'informazione di uscita. L'aspetto che sembra rendere non peregrino il paragone col modello aristotelico è la non-linearità del processo: una rete neurale elabora l'informazione come se fosse un sistema adattivo. In altre parole, una rete *apprende* come adattarsi per armonizzare *input* e *output* a seconda del risultato desiderato, reagendo sia alle condizioni interne della rete (variando il "peso" delle connessioni tra nodi) che a quelle esterne (adattandosi, per esempio, alla frequenza e all'intensità degli stimoli in *input*).

Il seguente schema prova a simulare un processo di reminiscenza come se fosse una rete neurale.





[10] Per una introduzione di taglio divulgativo al tema si suggerisce G. Buttazzo, *Reti neurali in grado di apprendere*, in «Ithaca» 16(2020), pp. 195-208, mentre per un approfondimento su alcune problematiche teoriche connesse al tema si veda C. Buckner, *Deep learning: A philosophical introduction*, in «Philosophy Compass» 14:10(2019), e12625.

Poniamo che si debba riportare alla memoria "Achille" (*output* desiderato), ma si abbia "Priamo" come informazione di *input* attualmente disponibile. Nell'anima del soggetto si sviluppano delle associazioni con altri nodi della rete secondo i criteri di associazione stabiliti (somiglianza, opposizione, prossimità)[11]. Ogni nuova connessione viene poi "pesata" e si ripete il procedimento ripartendo dal nodo più promettente, ossia da quello che il soggetto ritiene che si approssimi di più al risultato desiderato. Si scartano le connessioni che non producono un avanzamento manifesto e si seleziona quella col maggiore grado di associabilità (in questo caso "Ettore"). Una volta ripetuto il procedimento, si valuta l'approssimazione al risultato desiderato, fino a quando si suscita un'immagine identica a quella che si cerca ("Achille"). Il riconoscimento dell'identità tra l'immagine presente e quella ricercata funge da comando di STOP e segnala l'esito positivo del processo anamnestico.

Il modello così delineato sembra concordare in vari punti col testo aristotelico:

1) La potenzialità motrice della memoria è distribuita e non è necessario partire da un *input* definito per raggiungere il risultato[12].

2) L'analisi dei nodi interni è probabilistica: il processo è alimentato dalla naturalità o dalla consuetudine delle associazioni (451b10-14)[13] e contempla il fallimento (452a6-10) e l'errore[14].

3) Il processo ha un *feedback* di rinforzo: la ripetizione dei collegamenti e il loro successo generano un consolidamento dei collegamenti stessi (452a28-30).

Contesti applicativi

La bontà di una proposta interpretativa non va misurata solo sull'efficacia nel risolvere un problema testuale locale, ma anche nella capacità di armonizzarsi col resto del *corpus*. Lo spazio per sviluppare tali riflessioni in questa sede è limitato e si procederà dunque per esempi al fine di dimostrare come un modello "neurale" della gestione dell'informazione sia sotteso ad alcune funzioni psicologiche complesse nella teoria aristotelica. Si tratta comunque di semplici spunti per possibili sviluppi futuri.

In primo luogo Aristotele sottolinea l'affinità tra reminiscenza e deliberazione, al punto da riportare la facoltà anamnestica ai soli animali dotati di anima deliberativa (453a9-14). La deliberazione è speculare alla reminiscenza: è una ricerca, in cui le alternative sono soppesa-

[11] Il modello dello schema è semplificato e procede per triplette, così come fa Aristotele in 452a19-26. Nulla vieta, però, che i nodi associati possano essere molteplici (452a25-26), soprattutto negli individui più intelligenti, che riescono a suscitare velocemente più connessioni e per questo apprendono e richiamano alla memoria più facilmente (449b8-9).

[12] Naturalmente non è indifferente la scelta del primo nodo: l'anamnesi è più efficace quando si sceglie un principio adatto e quando le serie sono naturalmente ordinate, come nel caso dei teoremi (451b29-452a4).

[13] La consuetudine dei collegamenti non è data solo dalla ripetizione dell'esperienza, ma anche dalla sua memorabilità (451b14-16).

[14] Stimoli interni ed esterni possono distrarci e far deviare l'anamnesi in direzioni non opportune (452b3-6); la reminiscenza può dare dei "falsi positivi", casi in cui si crede di aver richiamato alla memoria, ma non lo si è fatto davvero (452b23-26); quando invece la reminiscenza innesca la memoria ricercata, non è possibile che ciò sfugga alla nostra attenzione (452b26-28).

te probabilisticamente dall'agente e dalla loro composizione scaturisce un risultato congetturale e contingente[15]. L'unica differenza strutturale risiede nel tempo che è fatto oggetto della ricerca, perché se la reminiscenza è rivolta verso il passato, la deliberazione ha di mira un'azione ancora da svolgere e considera più scenari futuri possibili. Se si trasporta il modello "neurale" alla deliberazione, sarà subito evidente quali possano essere le corrispondenze: la situazione presente o una riflessione sul futuro possono essere le informazioni di *input*, mentre i nodi intermedi sarebbero i mezzi attraverso i quali è possibile raggiungere il fine e la sequenza in cui questi devono essere adottati; infine, l'informazione di *output* è la scelta dell'azione da compiere. Allo stesso modo si riscontrano congruenze con altri aspetti caratteristici della reminiscenza: la fallibilità del processo, la distraibilità[16], il consolidamento della scelta e la maggiore prontezza nel deliberare qualora si siano ripetute più volte le stesse scelte e le soluzioni si siano rivelate efficaci.

Un altro aspetto che meriterebbe maggiore spazio è quello dell'apprendimento. Aristotele è molto netto nel rimarcare differenze e somiglianze tra apprendimento e reminiscenza (451a20-23). Apprendere significa acquisire una conoscenza e mantenerla disponibile per un uso successivo da parte del soggetto. La seconda condizione è indispensabile per la conoscenza, perché l'intervento dell'oblio conduce all'ignoranza ed è quindi possibile apprendere nuovamente, come se fosse la prima volta, uno stesso contenuto (451b7-8). La reminiscenza è invece il processo di riattivazione di ciò che si è appreso in precedenza. In questo senso essa «proviene da un principio maggiore rispetto a quello per cui si apprende» (451b9-10), perché la capacità di stabilire associazioni tra contenuti, propria dell'anamnesi, è una condizione necessaria al fine di creare un apprendimento stabile nel tempo. Negli animali che non hanno questa capacità gli apprendimenti sono limitati ad acquisizioni puntuali di contenuti percettivi, impossibili da associare in sequenze significative.

La capacità di associare i contenuti cognitivi rappresenta in un certo senso la risposta al paradosso di Menone (*Meno*, 80d6-e5), che Aristotele richiama esplicitamente in *Anal. Post.* I 1, 71a24-30. Se in Platone il collegamento tra anamnesi e apprendimento è prevalentemente semantico, in quanto l'apprendimento è guidato dall'aspetto paradigmatico di un contenuto che non si era consapevoli di possedere già, Aristotele sembra adottare un approccio sintattico, per cui l'apprendimento consiste nel consolidamento di collegamenti fino a raggiungere una conoscenza solida di ciò che era precedentemente ignoto, l'ἐπιστήμη, in cui l'*ordo idearum* rispecchia fedelmente l'*ordo rerum*. Non è un caso che la soluzione al paradosso di Menone consista in una ricerca che procede da ciò che è più noto per noi verso ciò che è più noto in sé (*Anal. Post.* II 1-2). Ciò che accomuna ogni ricerca è il fatto di essere ricerche di un termine medio, ossia di quell'elemento intermedio che permette di gettare un ponte tra il noto e l'ignoto. La ricerca del medio rappresenta in definitiva il cimento della conoscenza scientifica, ma anche delle forme di conoscenza più congetturali, come l'opinione (*Anal. Post.* I 33).

[15] Sulla natura stocastica della deliberazione, cfr. C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Roma 1989, pp. 149 ss., mentre un'interessante riflessione sulla scelta e l'azione come costitutivamente esposte al rischio del fallimento si può leggere in A. Fermani, *Quando il rischio è bello. Strategie operative, gestione della complessità e* decision making *in dialogo con Aristotele*, in «Humanitas» 1-2(2020), pp. 93-102.

[16] In effetti l'ἀκρατής si comporta come chi si lascia distrarre da uno stimolo attuale o prominente durante l'anamnesi e piega il risultato in quella direzione, per esempio storpiando il nome di chi vogliamo ricordare perché attirati verso un altro che occupa la nostra attenzione (452b4-7).

I casi della deliberazione e dell'apprendimento sono qui solo abbozzati, ma l'intento del presente scritto è quello di gettare una luce su una comune piattaforma di funzionamento di operazioni cognitive che Aristotele ritiene affini, basata su un metodo associativo non privo di sottigliezza e plausibilità.

Fabian Mié[1]

Active Thinking (Some Preliminary Notes on *Metaphysics* Λ9)[2]

The proposal

Although *Metaphysics* Λ9 seems no longer concerned with some features proper to the prime mover, such as its immobility and actuality, which are prominent in Λ6 and Λ7, the chapter elaborates on some conditions of the divine intellect that could have some bearing on those features. It does so in a dialectical way: it examines some difficulties and solutions about the divine intellect. One of these solutions contains the thesis about the thinking of thinking (1074b33-35), which is usually held to be the main conclusion of the chapter. I will argue that this conclusion expands upon the sameness condition already established (even if still at a certain general level) in Λ7.1072b20-21. I will also suggest that in the context of Λ9 *noēsis* is used with an active meaning (and in clear contrast to *dunamis*), which allows to better understand the thesis about the *noēsis noēseōs* as well as to make plausible that Λ7 and 9 work on the same theory.

Before starting the examination of the chapter, one word of clarification about the subject of Λ9 may be in order. Granted that already with reference to the *nous* mentioned in the first line there are difficulties to identify the true subject of the chapter (either intellect in general or divine intellect)[3], I side here with the opinion that takes the subject of Λ9 to be the divine intellect, as determined by Λ7; more particularly, the chapter concerns the divine intellect of the prime mover. It is true, however, that in Aristotle's strategy many claims on the divine intellect are construed on the basis of general considerations about the human intellect by way of comparison and contrast.

[1] CONICET-IHuCSo Litoral (Argentina); fabian.mie@conicet.gov.ar

[2] Al Professore Maurizio Migliori, autore di importantissimi contributi sulla dialettica degli antichi, chi ha sempre tenuto conto della misura umana, dedico questo piccolo scritto intorno ad alcune aporie aristoteliche sull'intelletto divino, che forse dicono molto anche delle umane fatiche.

[3] Lindsay Judson, *Aristotle.* Metaphysics*: Book* Λ. *Translated with and Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 297-302, 329-332.

Let me start by paying attention to the chapter's argument[4]. As mentioned, Λ9 presents a series of difficulties about the intellect, all revolving around its divine character (1074b15-17); this is anchored to the last sections of Λ7. Commentators usually see the chapter divided into two main difficulties (1074b17-21 and 1074b21-27, respectively), which are raised after a short presentation of the divinity of the intellect. Following this, Aristotle presents his responses to these two first difficulties (1074b28-35); the second response is followed by the most important conclusion at 1074b33-35. Further supplementary difficulties, and their corresponding short responses, are raised in 1074b35-1075a10[5].

The first two difficulties and the responses

The first difficulty (1074b17-21) (D1) is immediately relevant for my present concerns since it deals with the explanation of the superiority (ἡ ἀρίστη οὐσία, 1074b20) which already Λ7 has granted to the active thinking (*noēsis*). It starts by claiming that, to be the most divine phenomenon, the intellect must think something — otherwise, it will be like something having the capacity to think but not exercising it because it would lay dormant — (first option); however, it cannot think something different (second option), since, if this is the case, the intelligible would be better than the thinking. We may suppose that Aristotle's way out must be contained in the following hypothesis, which stresses the upshot of the second option:

> [...] then (since it is not this which is its substance, namely thinking, but rather potentiality) it would not be the best substance [...] (1074b19-20)[6].

Aristotle contrasts the active thinking, whose dignity consists precisely in just thinking, on the one hand, to the capacity to think, which depends on something different, on the other. The term νόησις at 1074b21 means clearly thinking —the use of the infinitive as a noun in 1074b21 (τοῦ νοεῖν) indicates the activity of thinking as what accounts for the superiority of the divine intellect—, while the mere capacity is indicated by δύναμις. Thus, *noēsis* is associated in Λ9 with activity, as required in Λ6 (1071b12-22) for the prime mover, and in Λ7 (1072b22-23) for what makes the intellect divine. In Λ9, it is the (divine) intellect itself which is required to be active, while the activity associated to the causal role of the

[4] For detailed discussions on the topic, structure, and argument of Λ9 see W. D. Ross, *Aristotle.* Metaphysics. *A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1924, II, pp. 396-369; Joseph De Filippo, *The "Thinking of Thinking" in* Metaphysics *Λ.9*, in «Journal of the History of Philosophy» 36(1995), pp. 1-28; Jacques Brunschwig, Metaphysics Λ 9, in Michael Frede and David Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics LAMBDA*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 275-306; Jonathan Beere (unpubl.) *Thinking Thinking Thinking: On God's Self-thinking in Aristotle's* Metaphysics *Λ.9*, 2010; Silvia Fazzo, *Commento al libro Lambda della* Metafisica *di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2014, II, pp. 166-171, 368-378; Judson, *op. cit.*, pp. 302-326.

[5] Judson, *op. cit.*, p. 304.

[6] Judson's translations. The Greek text is Jaeger's (Werner Jaeger, *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford, Oxford University Press, 1957).

unmoved mover, which was prominent in Λ7.1072a25-26, is bracketed in the subsequent chapter. Summing up, the first difficulty seems to require that the divine intellect thinks something, but not something else[7].

The second difficulty (1074b21-27) (D2) addresses directly the activity feature that seems to be essential to the divine intellect. Assuming that its substance is either to be an intellect or thinking (1074b21-22), since, in any case, it must think, the next question is what it thinks. Again, one option is that the object of thought is either just itself (1074b22, as claimed in 1072b19) or something different (1074b23). If, as suggested, Λ9 is decidedly about the divine intellect, Aristotle's solution to this second difficulty will no longer be ambiguous about whether the difficulty is concerned with divine or human thinking. Setting aside for now the alternative between faculty or activity, *nous* or *noēsis* (1074b21-22), in dealing with what bestows the intellect its value (τὸ τίμιον) Aristotle takes some lines to suggest that the intellect grasps something different from it. This may strike us as odd since he has already said at 1074b19-21 that, to keep up its superiority, the activity of the intellect should not depend on something else. However, Aristotle takes advantage from this discussion to outline some central features that the object of the divine intellect must have —it must be always the same, the good, and, since it is grasped by the best substance (the divine intellect), it must also be the most divine and worthy of dignity, and furthermore it must be changeless. One may think that Aristotle wants to keep these features included in the right conception of the intellect's object.

Let me now consider Aristotle's responses in 1074b28-35. The lack of any comment and the difficulty of the subject-matter leave us with doubts that are not easy to settle by looking at other treatises either. The first response (1074b28-30) (R1) states that, to avoid the consequence that the intellect exercises an operation which will be for it burdensome and will challenge its continuous operation (ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως), the assumption that it is potentiality must be rejected in favor of its being active thinking (νόησις). Aristotle does not further comment here on the continuous operation of *nous* nor makes it explicit how exactly such an operation is carried out. He only suggests that the proper operation of such an intellect is just to think continuously. This could be interpreted as meaning that the divine intellect does not change from being a passive faculty to being an active thinking, since this would be laborious for it. We get the suggestion that any ordinary human intellect, insofar as it is a faculty activated by some intelligible object, cannot think continuously or, if it can think, this will be burdensome for it. By contrast, the divine intellect must be able to accomplish its own operation without any sort of interruption, as this is involved in any change from potentially being able to think to actually thinking. Thus, Aristotle's response (R1) to D1 is that the divine *nous* is pure or active *noēsis*. This, I submit, should be taken together with what is stated in 1074b29-30, namely that if the intellect depends on something else to think, what is thought will be more valuable (1074b21, 1074b30). Thus, continuous thinking requires not being essentially a faculty and potentiality as well as not having something different as the object of thought.

In the second response at 1074b31-33 (R2), Aristotle takes advantage from the value features that should be granted to the object of the divine intellect.

[7] Ross, *op. cit.*, II, p. 398, *ad loc.*; Judson, *op. cit.*, p. 306.

As in the first response, he argues *per absurdum*: if it must be avoided that, while thinking, the divine intellect grasps something valueless or even more (like the worst), then it must think only something worthy of it. As a thesis about the value of the object of the divine intellect, this links to the requirements about the best substance that thinks and the best object of its thought.

The conclusion

The main conclusion (C) of the chapter is got here:

> Itself, therefore, is what it thinks, seeing that it is the greatest thing, and its thinking is thinking of thinking (1074b33-35)

If this follows from the two responses, then we must explain how the following three claims hold together: *(i)* the reflexive character of the intellect (i.e. the fact that the intellect thinks *itself*) should be qualified since it is a function of the previous two claims, namely, that *(ii)* the substance of the intellect is just to think; and that *(iii)* by being a divine intellect and the best (τὸ κράτιστον is anticipated by ἡ ἀρίστη οὐσία at 1074b20), it grasps the best only. So since *(ii)* the best substance is active thinking, and *(iii)* it thinks the best, *(i)* it thinks *itself*. The characterization of this thinking as *thinking of thinking* (νοήσεως νόησις) expands on the claim about *self-thinking*: the content of the divine intellect is itself and so, in its pure exercise of thinking, it grasps what it thinks, which has been said not to be something different from the intellect.

My claim is that the divine intellect is of *itself* in that it has always grasped its proper (and most valuable) object (and not the other way round); in this case, both (intellect and object) are always in actuality, so that the sameness condition is fulfilled in the most robust possible manner. The divine intellect is of itself as a result of having grasped its object in a way that the content is the same as the active thinking, and the thinking, as such, involves a content —this is a consequence of not being a mere faculty. Thus, the sameness condition is a function of the divine intellect's being just active thinking. With this, I endorse the common view about the divine thinking as thinking *of* thinking. The locution 'the thinking is thinking of thinking' means that the divine intellect, in that it is purely actual and active (ἡ νόησις), has always assimilated its object (in the robust sense described above) and so made it into a content that is the same as the active thinking itself. Therefore, *what is thought* by the divine intellect is an actual content of thought, which is the same as the essentially active intellect, i.e. *just thinking*[8].

Supplementary difficulties and responses

The last section (1074b35-1075a10) can shed light on some remaining issues in Aristotle's responses to the difficulties. In the first supplementary difficulty (1074b35-36) (D3),

[8] For a discussion of interpretive options see Judson, *op. cit.*, pp. 312-329.

Aristotle seems to make a contrast between, on the one hand, some mental states or forms of knowledge (from strict knowledge to understanding[9] through perception, among others) and, on the other one, the *noēsis* considered before. The contrast concerns how are the mental states on each side *of themselves*. The text seems to suggest that, unlike the first mental states, *noēsis* must not be of itself only by the way (ἐν παρέργῳ), while being primarily of something else. With this, Aristotle may be saying that the self-thinking must be strongly set apart from other mental states.

The second residual difficulty (1074b36-38) (D4) raises the question about how the good (τὸ εὖ) belongs to thinking. Now, if we assume that thinking and being thought (τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι) are different, namely, if the exercise of thinking and the grasping of itself as the object of thought are two different things, the problem will remain open in virtue of what the good belongs to thinking. D4 unfolds, in a way, the self-thinking and asks whether the difference *in being* between thinking and the object of thought (οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ, 1074b38) applies in the same way to this case as it does to other forms of knowledge, in which the object of knowledge enjoys some priority over the knowing. The problem is raised because all these forms of knowledge (including the thinking) seem to be good in virtue of grasping some external valuable form.

The response to D3 (R3) is presented in 1074b38-1075a6. Setting aside other issues, Aristotle seems to suggest that both productive and theoretical knowledge grasp a thing (*pragma*) without matter (ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, 1075a4). The important point is that in both cases the knowledge coincides with the object, and so, with respect of immaterial objects, the intelligible is the same with the intellect, and this explains that thinking is one (and the same) with the intelligible (or what is thought). Aristotle may be stressing here that generally in some forms of knowledge, whenever the object is without matter, the knowledge coincides with it. This grants to thinking the sameness condition (thinking will be the object of thinking), although the difference between the lower and the highest forms of knowledge is not clearly stated.

Let me present a suggestion on these problems. Since it was claimed in C that the object of the intellect is nothing but *itself*, the difficulty raised in D4 has been judged an "unmeaning question"[10]. Yet the argument can be handled if Aristotle wants to address the position of someone taking the *itself* as being still something different from the intellect. Only the strong sameness between the divine intellect and its object can do the work of ruling out this possible objection. In 1075a3-5, the condition that the object is without matter will not do, since this may be common to human and divine intellect. If so, the claim about the divine intellect being the same as its object *not by the way* is not explained by the condition that the object does not involve matter. We would have to think about this problem in terms of degrees that derive from the specific way in which the divine intellect, being separate from any body, can grasp its own object. The suggestion would be that, since the divine intellect grasps an object without matter and does it without any intervention of bodily conditions, it turns out to be the same as this object in a much stronger way than the human

[9] This is Ross' translation of διάνοια; Judson's 'reflection' is hardly better. I would prefer discursive thinking.

[10] Ross, *op. cit.*, II, p. 398.

intellect. An outcome of this concerns D4; in fact, R4 would state that the pure activity of thinking explains how the good belongs to the divine intellect[11].

Let me close with what should be counted as the fifth difficulty in 1075a5-10 (D5), whose response (R5) could have some bearing on D4 too.

D5 asks whether what is thought (*to nooumenon*) is composite or indivisible. The question is not unexpected in Λ if the things without matter are simples; they could be essences (perhaps, essences of substances, since the essences of attributes seem to be composite according to *Metaphysics* Z4-5) and absolutely separate substances, as those mentioned as the third kind of substance in Λ1 and examined in Λ6-10, which must be simples too. Further, material composites are good candidates for what is *suntheton*. In this regard, another connection of D5 could be with Λ7.1072a32: the intelligible is the simple substance[12].

It must be noted that the argument in 1075a5-10 seems to shift the focus to the human intellect (ὁ ἀνθρώπινος νοῦς), since it must be this which grasps composites[13]. Now, in grasping composites, the human intellect is involved in a transit from one part of the whole to another one, although it can have the best in grasping the composite as a whole. What interests me here is to stress some points of contrast between the divine and the human intellect involved in D5. First, if the object of *nous* (either human or divine, in principle) is indivisible —as argued in 1074b23-24, 33, 1075a3-4—, the intellect must be exempted from the transit described above. On that score, we can see the role of D5 in setting the divine from the human intellect apart as to the simplicity feature: unlike the human, the divine intellect does not have composite objects. Second, the intellect that attains the best (τὸ ἄριστον), and so it is in some sense qualified by it, is a central issue in Λ9; however, since 1075a9 explains this for the human intellect, the suggestion cannot be easily applied to the divine intellect — the divine intellect will not have the good in that it thinks composites as a whole[14].

Let me finish with a more constructive proposal on the issue of the intellect's good. Aristotle has argued that just thinking is what is valuable for the divine intellect (1074b21); and I guess that this must be his definitive position about D4. In the last line of the chapter (1075a10), he may allude to this position, by saying that the divine thinking is in its proper (good) condition by being always the thinking of itself. This grants to the divine intellect an internal object (*itself*) as a result of being just *active thinking* (its permanent condition), and explains its sharing in the good by its very activity, which is thinking — since there is nothing better than active thinking.

[11] For discussion, see Judson, *op. cit.*, pp. 316 ss. (I come close here to his OW4).

[12] Other relevant texts are *Met.* Θ10 and *DA* III 6.

[13] Ross' view (*op. cit.*, II, p. 399) that the composite mentioned at 1075a5 qualifies the kind of intellect rather than the object is rightly rejected by Judson, *op. cit.*, pp. 324 s. It is clear that σύνθετον goes with τὸ νοούμενον.

[14] In 1075a10, οὕτως δ' ἔχει refers to the state in which the divine intellect is throughout all time, in contrast to the human intellect.

Linda M. Napolitano[1]

Eterna giovinezza del filosofare?

May you build a ladder to the star
and climb on every rung.
May you stay forever young.
(Bob Dylan, 1966)

I giovani hanno sempre chi li ricorda.
Si ripensa volentieri a chi è giovane.
(Iasone ne *Gli Argonauti*, in C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, 1947)

Il tempo della filosofia

Apro questi pensieri, già per gli 80 anni e ora a tre dalla scomparsa dell'amico fraterno Maurizio Migliori, con una linea del *Simposio* platonico: Diotima, sacerdotessa di Mantinea, istruendo Socrate sulla natura di Eros e citandone i molti tratti contrastanti, lo dice «filosofo per la vita intera (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου)» (203d7). Di Amore-filosofo sigla così la sempre tornante indigenza, ma la contestuale apertura al nuovo, da sapere e acquisire, da ri-perdere e tornare a cercare: *per tutta la vita*, com'è dote genetica del dèmone figlio di Acquisto e Povertà. A tale tratto, di speciale significatività filosofica, ho dedicato un intervento al *Symposium Platonicum* sul dialogo in questione[2]; ora ci ritorno e non solo per il grato senso di un cammino condiviso da chi, studioso e docente come Migliori e me, guardi indietro, a decenni sui testi antichi e d'impegno accademico.

[1] Università di Verona; linda.napolitano@univr.it

[2] X *Symposium* della International Plato Society (Pisa, 15-20/7/2013): cfr. *'Philosophôn dià pantòs toû bìou': un tratto particolare di Eros nel 'Simposio' platonico (203d7), Proceedings*, Università di Pisa, Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica, *The Symposium*, II, pp. 149-152. La versione estesa sta ora negli Studi per un'altra amica e Collega, Maria Barbanti: *"Amante di sapienza per l'intera vita". Platone,* Simposio, *203d7*, in R.L. Cardullo – D. Iozzia (a c. di), *KALLOS KAI ARETE. Bellezza e virtù*, Bonanno, Acireale-Roma 2014, pp. 151-167.

C'è un'altra ragione: Migliori, in un libro a più mani del 2024 sulle emozioni in Platone, attesta la loro rilevanza nei *Dialoghi* citando, fra l'altro, una nota del vecchio Parmenide nel dialogo omonimo, di taglio notoriamente teoretico[3]: una sottolineatura che – Migliori scrive – «forse solo un vecchio può apprezzare appieno». L'Eleate, invitato da Socrate a esemplificare l'«esercizio senza fine» che di ogni ipotesi sondi le conseguenze, per essa e tutto il resto, come dell'ipotesi opposta, dapprima si sottrae, per l'onere così imposto a un uomo dell'età sua; ma poi obbedendo all'invito precisa:

Certo mi sembra di essere nella condizione del cavallo di Ibico, che forte corridore, ma vecchio, sul punto di scendere in gara legato al carro *trepidava per ciò che stava per affrontare* (καὶ δι' ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον); il poeta, paragonandolo a se stesso, diceva: anch'io, contro la mia volontà, così vecchio, sono costretto ad affrontare l'amore. Io stesso, ripensando a questo racconto, *sento una grande paura per come possa, alla mia età, affrontare un così vasto mare di parole* (μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων)[4].

Se il passo, con altri, per Migliori attesta che Platone non è un "puro razionalista", ma che lascia spazio – il giusto spazio – a tutte le emozioni umane, la nota del vecchio Parmenide mi riapre questioni che credevo già chiare (ma è questa la magia, la *goetèia*, del testo platonico): *chi*, *in che fase della vita*, pratica meglio l'onerosa dialettica filosofica?[5] Spetta a chi sia giovane o maturo lo sforzo che, in dialogo con un altro del pari interessato e motivato, «al massimo tende le capacità umane» (*Epist. VII* 344b8) verso tutto il vero possibile?[6] Quella filosofica è una pratica che coinvolge *tutta* la nostra psichicità, cognitiva e affettiva: è l'attività che dunque, come segnalano questi passi di *Simposio* e *Parmenide*, sfida anche la nostra capacità di essere, come Eros, «filosofi per la vita intera»[7]. Citando Ibico, il vecchio

[3] Poikilìa *delle emozioni in Platone*, a c. di L. Candiotto e A. Stavru, , Petite Plaisance, Pistoia 2024: Migliori firma un saggio su *Platone: le passioni e la visione multiforme della poesia*, a me è affidata la *Postfazione. Per una ricerca sull'affettività in Platone*, rispettivamente pp. 205-216 e 233-260.

[4] *Parm.* 136e9-137a6, tr. it. Migliori, in Platone, *Parmenide*, con testo greco a fronte. Nuova traduzione e commento a cura di Migliori, Morcelliana, Brescia 2025 (questa ed. postuma reca questo passo perfino in esergo), pp. 239-241, corsivi miei. Ibico è il poeta reggino del VI sec. a.C. di cui resta una trentina di frammenti: cfr. ivi, p. 241, n. 1. Il fr. in parola è il 287 PMGF: v. R. Spinelli, *Il cavallo di Ibico*, La città del sole, Napoli 2012, e M. Regali, *Parmenide e il cavallo di Ibico: l'immagine dell'eros senile per la dialettica (*Parm. *136e-137c)*, in L. Brisson – A. Macé – O. Renaut (hrsgg.), *The* Parmenides. *Selected Papers from the XII Symposium Platonicum*, Academia, Baden Baden 2022, pp. 43-50.

[5] Il metodo per ipotesi opposte, proposto poco prima (*Parm.* 135e-136a), è per me, seguendo il mio maestro Enrico Berti, cuore formale della dialettica platonica: cfr. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo L'epos 1987, pp. 84-103, e anche i miei *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Mimesis Milano 2010, pp. 140-148, ed *Enrico Berti: dalla storia alla teoresi, una dialettica ancora valida?*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 273 (genn.- apr. 2023), pp. 7-27. V. lo stesso Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, I e II, I, pp. 191-442, e, sul *Parmenide*, pur con un taglio diverso, ivi, 187, con la n. 289.

[6] Per un commento ad *Epist. VII*, v. il mio *Il dialogo socratico: fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé,* Mimesis Milano 2018, pp. 301-316, e già Migliori, *Il disordine ordinato*, cit., I, p. 103, p. 306 n. 219.

[7] In *"Amante di sapienza…"*, cit., pp. 151-158, tentavo di cogliere questo tratto in dialogo con

Parmenide si paragona al suo cavallo, buon corridore ma vecchio, che, dovendo ancora gareggiare nello stadio, trepida per la fatica che sa toccargli: ma Ibico vuol illustrare la *sua* paura, ora che deve – da vecchio e contro la sua volontà (ἀναγκάζεσθαι), come Parmenide davanti all'invito di Socrate – gestire un legame amoroso. Se il *Simposio*, dialogo sull'Amore, cita il sempre rinnovato impegno filosofico, *cognitivo*, a tratto tipico di Eros, il *Parmenide*, davanti al «mare di parole» – ben più ampio dello stadio – occorrente per praticare la dialettica filosofica, rinvia di converso all'amore, cioè all'impegno *affettivo*, che pur da vecchi, bisogna, per farlo, assumersi.

Vecchio era il cavallo di Ibico per tornare in gara, vecchio era Ibico per amare ancora, vecchio è Parmenide per affrontare l'immenso esame dialettico dell'Uno. Il timore di chi sia – e si senta – vecchio riguarda la fatica, il «gran lavoro» (πολὺ ἔργον, *Parm*. 136d1) da sopportare per quanto pure paia necessario[8]: ma qual è allora *il tempo della filosofia*? Cosa manca a un vecchio e cos'ha egli in più per accettare, pur trepidando, il cimento? E, di converso, che risorse ha un giovane e cosa gli manca per filosofare? Chi, appunto, in quale fase della vita può e deve meglio filosofare?

Il tema, si sa, emerge anche dopo Platone. Epicuro apre la *Lettera sulla felicità* proprio argomentando non solo per legittimare ma per sollecitare alla filosofia il vecchio come il giovane, il primo a non stancarsene e il secondo a non aspettare a praticarla: l'uno perché da vecchio resti giovane nei beni, per la grazia di quanto vissuto (τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων), l'altro perché pur giovane sia vecchio tanto da non temere il futuro (τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ᾖ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων). Filosofare è infatti, per Epicuro, praticare quanto fa felici, perché, se abbiamo la felicità, abbiamo tutto, ma, se manca, facciamo di tutto per averla (*Ad Men*. 122,1-6): il desiderio di felicità pare abbattere qui le barriere anagrafiche.

Anche Cicerone, sessantenne, stila poi un dialogo *De senectute*, dove difende la vecchiaia dalle accuse comuni mossele: ch'essa sottragga al pubblico impegno (6-8), che porti debolezza e involuzione fisica (9-11), che limiti e tolga i piaceri, soprattutto quello sessuale (12-18) e – ovviamente – che avvicini alla morte (19-23). Molte delle ragioni qui contro l'*opinio communis* sulla vecchiaia rinviano alla nozione stoica di natura: «a quelli che cercano in se stessi tutti i beni, non può parere un male alcunché giunga loro per necessità di natura (*qui... omnia bona a se ipsi petunt, eis nihil malum potest videri quod naturae necessitas adferat*)» (2,4) e tale è anche la *senectus*[9]. Ma ampio è qui l'appello a tratti anche epicurei e platonici: all'amico Attico, cui dedica il dialogo, Cicerone dice che lo stesso meditare sulla vecchiaia per scriverne gliene ha alleggerito le *molestiae*: «mai perciò si potrà lodare abbastanza la filosofia, perché

letture recenti di M. Zambrano e M. Foucault.

[8] V.F. Benoni, *PONOS, Platone e le fatiche della filosofia*, Tesi dottorale in Scienze Umane, Ciclo XXXI, Università di Verona 2019; già Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, p. 361, n. 314.

[9] Questo *petere bona a se ipsi*, guardando a sé più che a beni esterni, è piacevole attività senile, più facile se seguita però da sempre. Il monito è anche in Marco Aurelio (*Pensieri*, IV 3): v. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-82*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2003 (ed. or. 2001), p. 44; assume senso giuridico (*vindica te tibi*) anche nella I delle *Lettere a Lucilio* senecane, ivi, p. 75 e p. 506 n. 12. Anticipano però l'invito, senza rinvii all'età, a «far attenzione a se stessi (προσέχων τὸν νοῦν καὶ εἰς σεαυτὸν ἐμβλέψας)» e a «volgere la mente su di sé (παντὸς μᾶλλον οὖν προσεκτέον τὸν νοῦν ἡμῖν αὐτοῖς)» rispettivamente *Charm*. 160d5-6 e *Men*. 96d6.

chi le obbedisca potrebbe trascorrere sereno ogni fase della vita (*numquam igitur satis digne satis laudari philosophia poterit, cui qui pareat omne tempus aetatis sine molestia possit degere*)» (1,2).

Dunque ancora la filosofia: qui antidoto al tempo senile, la stessa che per Epicuro mai sarebbe fuori tempo praticare e che l'Eros platonico praticava «per l'intera vita». Per diversi che siano i sensi del filosofare in Cicerone, Epicuro e Platone, tale loro rilievo spinge a sondare *il tempo della filosofia* e *cosa* induca un vecchio filosofo – non diversamente né peggio di un giovane – ad accettare il cimento filosofico, temendo il gran lavoro che implica, ma forte ancora dell'eros che ve lo spinge.

Giovane o vecchio? Un criterio storico-sociale?

Michel Foucault, parlando 40 anni fa al Collège de France della filosofia come *cura sui*, rilevava però uno scarto fra la pratica di essa prescritta in epoca classica e soprattutto dal Socrate platonico e quella consigliata e praticata invece in età ellenistica e imperiale: l'invito a filosofare sarebbe dapprima rivolto a *giovani* aristocratici per prepararli a governar la *pòlis*, vera la problematica pedagogia ateniese a petto di quelle spartana e persiana[10]; più tardi, caduto l'istituto polìade, l'invito a filosofare si amplierebbe in senso democratico, volgendosi non solo ai nobili, e in senso anagrafico, parlando non solo a giovani, ma ad adulti, come il Lucilio destinatario delle *Lettere* senecane, e ad anziani, come l'Attico cui Cicerone dedica il *De senectute*[11].

Il rinvio foucaultiano agli istituti socio-politici e pedagogici delle diverse epoche storiche potrebbe però non cogliere *tutta* la verità[12]: anche qui serve allora *moltiplicare i filtri per leggere una questione più complessa* e per non cercar nei *Dialoghi* risposta a domande solo parziali[13].

Il Socrate platonico interroga infatti sapienti come inesperti, *adulti come giovani* e degli uni e degli altri rileva però carenze e risorse rispetto al suo speciale modo di filosofare. Oltre le differenze storiche, serve quindi rinviare alla dimensione *narrativa o esperienziale* di chi, nel contesto dialogico platonico, sia l'interrogato[14]: questi può essere un *sophòs* (tale per gli altri ma spesso soprattutto per sé), come il generale Lachete richiesto del coraggio, il

[10] *L'ermeneutica del soggetto* cit., p. 72: a filosofare, per curarsi di sé, erano prima, seguendo l'*Alcibiade I*, soprattutto «i giovani aristocratici destinati a esercitare il potere».

[11] Lucilio, amico di vecchia data di Seneca, gli era minore d'una decina d'anni; nel 44 a.C., probabile data di redazione del *De Senectute*, Attico, poco più vecchio di Cicerone, aveva 66 anni.

[12] Ne *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 37-39, e 66-68, Foucault stesso ammette che, già per Platone, si debba filosofare per curarsi di sé *a ogni età*, se «ogni pedagogia, quale che sia, è incapace di farsene carico»; l'adulto che filosofa per curarsi di sé, lo fa per preparare «quel compimento dell'esistenza» ch'è l'età «in cui la vita stessa risulterà compiuta e quasi sospesa, la vecchiaia». La cura di sé non ha dunque già più solo fini socio-politici, ma, come poi nell'ellenismo, è "preparazione alla vita" (ivi, p. 68): perciò è destinata già qui *a tutti*.

[13] Sull'inutilità di approcci univoci o parziali ai testi platonici, v. già il mio *"Amante di sapienza…"* cit., p. 161. Dichiaro grata il mio debito a Migliori e alla scuola maceratese nel verificare la proficuità dell'*approccio multifocale* ai testi antichi: v. i due studi a più mani Migliori (ed.), *Il pensiero multifocale*, «Humanitas», 75 (2020), e M. Migliori – A. Fermani (eds.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Morcelliana, Brescia 2020; specificamente per Platone, Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, pp. 13-23: efficace il rinvio ad Aracne e alla tela di ragno quale metafora dell'esposizione platonica, ivi, p. 13.

[14] Sulla dialettica come *dialogica*, ivi, pp. 307-309.

retore gorgiano Menone, chiamato a dir cosa sia la virtù, o il sacerdote Eutifrone il santo; ma può esser anche un totale inesperto, com'è in geometria lo schiavo di Menone nel test per duplicare il quadrato, o giovani come Liside e Carmide nei dialoghi cui danno il nome. Nel *Teeteto* la giovane età non preclude al matematico cui il dialogo s'intitola d'esser detto vero filosofo per lo stupito sconcerto causatogli da nuove questioni (155d); essa appare un buon momento perché Alcibiade curi la sua ignoranza, poiché – nota Socrate – sarebbe tardi farlo dopo i 50 anni (*Alc. I* 127e). Peraltro il vecchio Lisimaco echeggia Solone nel creder che si debba imparare finché si vive poiché non è la vecchiaia a far saggi (*Lach.* 188b) e tre anziani possono ancora, pur con difficoltà, salire sul monte di Creta discutendo nel contempo di filosofia (*Leg.* I 624b)[15].

Cos'hanno allora in comune – indipendentemente da età e sapere – tutti costoro per dialogare di filosofia? Chi risponde sui valori di cui Socrate di solito chiede, vecchio o giovane, sapiente o inesperto, rinvia alla sua esperienza personale e, nelle risposte che dà, ri-narra se stesso e la sua storia; trae *dal suo tempo passato* qualche nozione del valore richiesto che sia criterio per giudicare ora, fra molti casi possibili, quale meglio lo incarni, o cosa ogni caso debba avere per incarnarlo: deve, *nella storia fin lì vissuta, lunga o breve che sia*, aver già dato un senso alla parola indicante il valore richiesto formandosene una qualche nozione generale[16].

Il comune appello all'esperienza di chi risponde sta alla base del dialogo socratico: che quella nozione, quale ne sia il grado di generalizzazione, sia presente ed esprimibile a livello linguistico è confermato dal fatto che spesso la domanda iniziale di Socrate è non "che *cos'è x*?" (*tí esti*), ma "che cosa *dici* che *x* sia?", "che cosa *chiami x*?" (*tí lègheis, tí kalèis*): domanda con cui l'interlocutore è invitato, per rispondere, a partire proprio dalla *sua* esperienza linguistica[17].

[15] Su tali passi, v. già il mio *"Amante di sapienza…"* cit., pp. 160-161.

[16] Anche per autori odierni, dei referenti etici basilari ("buono", "bello", "giusto") si farebbe esperienza intuitiva *nel linguaggio*, come solo un vedente esperisce il senso, e intuisce poi la nozione, della parola "giallo". Su meta-etica, ruolo del linguaggio e intuizionismo, cfr. p.es. W.K. Frankena, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1986 (ed. or. 1973), pp. 187-220, soprattutto 198 ss.; all'intuizione (solo dopo ragionata, per giustificarla) rinvia anche lo psicologo morale J. Haidt, *Menti tribali. Perché le persone si dividono su politica e religione*, tr. it. Codice Ed., Torino 2013 (ed. or. 2012). Sondando il metodo socratico, anche C. Kahn, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, tr. it. Vita & Pensiero, Milano 2008 (ed. or. 1996), p. 160, nota che occorre «*una sorta di minimo contatto cognitivo o familiarità* con la materia in discussione, per conoscere qualcosa di più su di essa» (corsivo mio). Ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 120 n. 10, rilevavo che questa «familiarità cognitiva» è, nel dialogo socratico, quella degli usi correnti del termine indagato: la ricerca dialogica problematizza questo, sapere debole, muovendo da esso a quello forte, argomentato, della definizione, con qualche «verticalizzazione linguistica» (*ivi*, pp. 10-11). Peraltro, in *Alc. I* (110d-111d) la pretesa di Alcibiade di aver imparato giusto e ingiusto dai più, come da loro ha imparato a parlar greco, è contestata da Socrate, perché su giusto e ingiusto i più non concordano; Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, p. 39, cita un luogo laerziano (III 63,1-2) per cui Platone pare impegnato a dar sensi diversi alle parole, per mettere in difficoltà gli ignoranti, o – più probabilmente – per "giocare" euristicamente con le parole stesse.

[17] Su tale non sempre chiaro dettaglio della domanda socratica, v. il mio *Il sé, l'altro, l'intero*, cit., pp. 10-11, e 120-121. Riflette in merito – pur rinviando alle emozioni, non alle virtù – C. Calabi, *Che cos'hanno in comune l'amore, il disprezzo e l'assassinio premeditato? Emozioni, base cognitiva e razionalità?*, in T. Magri (ed.), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 51-92: per provar paura non occorre sapere che significhi la parola 'pericoloso' (p. 65), e però (ivi, n. 16) occorre sapere cosa essa (o un suo sinonimo) significhi "per attribuire paura a un'altra persona". È – sulle emozioni – proprio quanto cercavo di dire io: per

Nel *Menone* (72b-c), Socrate precisa che sarà poi l'*èidos*, l'*aspetto visibile* che *tutte* le virtù e *tutte* le api, pur individualmente diverse, devono esibire per esser chiamate "virtù" e "api" a consentir di dire "cos'è" la virtù o l'ape: è a quella nozione che l'interrogato deve "ben guardare" per rispondere alla domanda posta (εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, 72c5-6); ma può farlo solo muovendo dalla nozione che *già si è formato* di quanto ora è chiamato a definire. Socrate lo interroga *indipendentemente dall'ampiezza temporale o dalla fondatezza cognitiva dell'esperienza* cui l'interrogato può rinviare: son queste domande, poste *a chiunque* Socrate incontri, "giovane o vecchio, cittadino o straniero" (ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ὅτῳ ἂν ἐντυγχάνω ποιήσω, καὶ ξένῳ καὶ ἀστῷ, *Apol.* 30a2-3), a ridare il tratto *democratico* del suo dialogare, non certo l'esito finale di questo, che, infatti, non per tutti gl'interrogati è un successo[18]. Ed è questo tratto a rendere il dato anagrafico nella pratica del filosofare forse meno rilevante di quanto Foucault pensava.

Troppo giovane per rispondere?

È vero però che le domande su singole virtù Socrate spesso le pone a chi, per la sua storia, è creduto *esperto* della virtù cercata: *proprio tu*, Eutifrone, da indovino e sacerdote, dimmi cos'è il santo; *proprio tu*, Lachete, da celebrato generale, dimmi cos'è il coraggio; *proprio tu*, Menone, retore gorgiano di successo sulla virtù, dimmi cosa essa sia. È dunque all'esperto che per lo più, nei *Dialoghi*, ci si rivolge, soprattutto, seppur non solo, in sede *morale*: la domanda è posta a colui il cui passato, educativo e perfino professionale, pare gli abbia valso una nozione solida della virtù cercata, a chi perciò è istruttivo ascoltare quando esprimerà, di quella virtù, cosa ora "dice" che sia, quando chiarirà il senso di quanto "chiama" col nome di quella virtù[19].

Ciò pone però un problema: come può un giovane, *inesperto per definizione*, rispondere a Socrate? Se è l'esperienza a fondar le risposte al suo domandare morale, se la *chance* di

praticar la virtù non occorre sapere il senso della parola 'virtù', ma un qualche sapere di essa invece serve *per riconoscere come virtuosi atti altrui*. La stessa A. chiama le emozioni "eventi morali" (ivi, pp. 65-67) per l'investimento assiologico loro legato e che poi guida all'agire.

[18] Per un commento al passo, v. il mio *Il dialogo socratico* cit., pp. 242-246. Lo schiavo di Menone pare alla fine un interlocutore più adeguato e "docile" (letteralmente) dell'aristocratico Alcibiade, che, pur non sapendo controbattere a Socrate e vergognoso della sua inadeguatezza, appena si allontana da lui è irretito dagli onori popolari (*Symp.* 216b).

[19] *Alc. I* 116e-117e richiama l'affidarsi ad esperti di chi sappia di non sapere p.es. in campo culinario e marinaresco. Prima, a 112e-113d, nota che la paternità e responsabilità di quanto acquisito nei vari snodi del dialogo è non di chi domanda (che anzi, come Socrate, palesa il suo *non sapere*), ma *proprio di chi risponde*. Costui però quasi mai è poi all'altezza della competenza ascrittagli: celebre il caso dei poeti, politici e tecnici, sapienti accreditati al tempo, di cui Socrate testa il sapere, per capire quello massimo ascritto invece a lui dal Dio di Delfi (*Apol.* 21c-23d, su cui v. il mio *Il dialogo socratico* cit., pp. 226-229). La tornante coscienza del proprio limitato sapere è, per il Socrate platonico, prerequisito di ogni competenza morale *in fieri*: non è buon giudice di casi e atti morali chi non riveda il suo criterio per valutarli. Tale revisione implica non relativismo morale, ma pertinace e umile rimessa a punto delle proprie certezze: domanda da ripetersi in sede morale (allora e forse *anche ora*) pare sia 'c'è qualcosa che non ho visto, di cui non ho tenuto conto?'. V. ancor il mio *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 19-38.

darne di buone, non confutabili da alcun interrogante, tanto è maggiore quanto più ampia od oggetto di cura riflessiva sia *l'esperienza*, insensato, se non inutilmente vessatorio, pare far domande a inesperti e – perciò – a giovani.

L'inesperienza e conseguente inaffidabilità dei giovani pare in effetti ammessa: almeno stando a quanto Aristotele nota nell'*Etica Nicomachea* sull'indirizzare ai giovani le riflessioni morali che va facendo, al fine – precisa – non di sapere in teoria cosa la virtù sia, ma a quello pratico di *diventare buoni*[20]. Il giovane non sarebbe per lo Stagirita buon fruitore delle riflessioni morali e della disciplina ora proposta perché è *inesperto* degli atti della vita (ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων) e perché si lascia spesso trascinare, in quelli che compie, da un'emotività ancora ineducata[21].

Questa pare d'altronde la visione invalsa del minore nel mondo greco, non per caso escluso dal diritto di cittadinanza e richiesto di esibir garanzie (come quelle della ritualità efebica) per accedere al mondo degli adulti. Anche in Platone il giovane è qualcuno che tende a scordare quanto pure abbia appreso, come i Greci "eterni bambini", perché immemori delle antiche catastrofi, richiamati all'inizio del *Timeo*[22]. Al giovane, proprio perché manca d'esperienza, non si possono affidare compiti o attività domestiche importanti: come l'adolescente Liside a cui i genitori si rivolgono solo per qualche piccola incombenza di scrittura o musicale, ma certo non affidano il cocchio o il carro di proprietà della casa (*Lys*. 207d-210d). Il giovane Alcibiade, benché già da bambino reagisse a gran voce contro il compagno di giochi che gli faceva ingiustizia, deve poi mostrare quando, dove e come abbia appreso la nozione di giusto/ingiusto già allora tanto sicuramente esibita (*Alc. I* 110b-d).

Ma c'è di più nei *Dialoghi* e proprio rispetto alla pratica del filosofare: il giovane è qualcuno a cui non va proposta la stessa dialettica, perché, appena vi abbia preso gusto, imiterà

[20] *Eth. Nic*. 1095a5-6: «il fine non è la conoscenza ma l'agire (τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις)» (tr. it. Fermani, in Aristotele, *Le tre Etiche*, a c. di A. Fermani, Presentazione di Migliori, Bompiani, Milano 2008). Si ammette talora, su tale base, una praticità dell'etica aristotelica rispetto a quella platonica, tesa a cercar definizioni delle virtù che, generali e astratte, sarebbero inutili all'agire. Ma per il Socrate del *Menone* guardare all'*èidos* della virtù dalla nozione che già se ne ha consente di *rispondere* alla domanda di cosa la virtù sia: atto *pratico*, questo del rispondere, basilare nella stessa socialità polìade; chi ha una nozione di virtù dispone – socraticamente – di un dato non solo astratto, teorico, ma *impiegabile praticamente* nell'interagire con altri (dialogo) e dunque poi anche nel generale agire; perciò la nozione di partenza va verificata e rivista. Sulla non scindibilità, in Socrate, di *knowing that* e *knowing how*, cfr. F. Bravo, *What is the Meaning of 'epistème' in the Socratic Proposition 'aretè epistème estìn'?*, in Migliori – Napolitano – D. Del Forno (eds.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life, Proceedings of the International Colloquium, Piacenza (Italy) 2003,* Academia, Sankt Augustin 2004, pp. 49-62. Sulle basi dell'etica platonica, cfr. Migliori, *Il disordine ordinato* cit., II, pp. 872 ss.: annunciando che tratterà di seguito virtù, piacere, vita buona e felice, egli cita la razionalità a tratto sì "*dominante, ma non esclusivo*" (corsivo dell'A.) dell'etica platonica.

[21] *Eth. Nic*. 1095a2-5: tale ineducazione emotiva perterrebbe però al giovane *d'età* (νέος τὴν ἡλικίαν) come all'immaturo di *carattere* (τὸ ἦθος νεαρός): stesso rilievo di Platone in *Leg*. II 653a-b, dove perciò è promossa un'educazione 'sentimentale' precoce e continua. Sull'esposizione alle passioni, cfr. di converso il vecchio Cefalo, che si compiace, per l'età, di esser finalmente libero da passioni che, "come padroni pazzi e furiosi", fin lì ne condizionavano l'agire (*Resp*. I 329c-d); simile il pensiero ciceroniano nel *De senectute* (12,39-41). Sul vecchio Cefalo e il giusto valore da dare in particolare al possesso, v. Migliori, *Il disordinato ordinato* cit., II, p. 878 n. 12.

[22] *Tim*. 23b-c: è un vecchio sacerdote egiziano a richiamar Solone sul fatto che un Greco davvero vecchio non c'è; essi son tutti giovani nelle anime, dove non nutrono alcuna opinione fondata su antiche tradizioni, o conoscenza divenuta anch'essa "canuta".

male chi gliel'ha insegnata, usandola non per cercar la verità, ma per confutare ogni tesi e, giocando con essa come un cucciolo ringhioso, trascinerà qua e là e farà a brandelli ogni discorso fattogli da chiunque (*Resp.* VII 539 b-d)[23]. Egli è qualcuno che addirittura, proprio perché giovane e finché è tale, può anche essere legittimato a "cinguettare" in gruppo di filosofia, ma che – a differenza del mal invecchiato Socrate, che continua in età avanzata a praticare la filosofia – dovrà occuparsi di ben altro che di filosofia se, divenuto adulto, vorrà apparir davvero persona seria e uomo di mondo[24].

Una giovinezza non solo anagrafica

Stando a questi passi, Platone riprodurrebbe *l'opinio communis* che vede i giovani destinatari inadeguati della filosofia e – soprattutto – incapaci di rispondere a domande morali, proprio perché inesperti e ancora emotivamente fragili. Ma, vedendo la cosa all'inverso, di cosa mai è *esperto* l'uomo di mondo, l'adulto serio cui Callicle pensa quando rimprovera Socrate di continuare a occuparsi, vecchio com'è, di filosofia, ch'è dunque, nella sua ottica, attività buona solo per i ragazzi e anche per loro in dose limitata? A che altra attività viene opposta qui la ricerca filosofica e dunque da che punto di vista questa, e la riflessione morale legatale, è creduta infantile?

Callicle vede la filosofia praticabile solo da giovani perché ne ha una visione nozionistica, non davvero e di continuo formativa: il suo modello esistenziale, opposto a quello filosofico, è quello del disinvolto e pragmatico uomo di mondo, che, con qualche cultura di base, soprattutto retorica, sa esser persuasivo, così da farsi apprezzare e aver sempre consenso in sede pubblica. Ma si va qui oltre il binomio giovinezza-maturità mettendo a tema vere e proprie opzioni esistenziali: da un lato il filosofo sognatore, poco pratico e comunque "perdente", dall'altro l'uomo di mondo, l'affabulatore, superiore e ben attento, invece, ai propri interessi[25]. Per Callicle la filosofia non è vita né oggetto d'amore e non per caso Socrate gli ribatte:

«Non stupirti delle cose che dico, ma fa' smettere la filosofia – l'amor mio – di dirle (τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἐμὰ παιδικά, παῦσον ταῦτα λέγουσαν): è infatti lei a dire… le cose che senti da me, ed è per me assai meno incostante di tutti gli altri amori (καί μοί ἐστιν τῶν ἑτέρων παιδικῶν πολὺ ἧττον ἔμπληκτος)»[26].

[23] Cfr. il commento di Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, pp. 62-63, n. 91 (rinvio anche a *Phil.* 15d-16a) e n. 92.

[24] È Callicle, nel *Gorgia*, a vedere come segno di libertà che un ragazzino si occupi di filosofia e a deprecare invece che continui a farlo un adulto: egli farebbe così torto alle sue doti naturali, estraniandosi dai luoghi pubblici e dalle piazze dove si acquista buona fama, per isolarsi in un angolo, a confabulare con 3 o 4 ragazzi, senza mai dir nulla di degno un libero (*Gorg.* 484b-e). A tale snodo e a quest'opinione di Callicle – chiara, quanto ingiusta allusione a Socrate – ho dedicato riflessioni in *Filosofi sempre. Immagini dalla filosofia antica*, QuiEdit, Verona 2021, pp. 222-234, § intitolato *Callicle e la filosofia: solo un inutile gioco da ragazzi?*. Sul modo di vedere il 'ridicolo' filosofo da parte di chi non lo è o dei sofisti, v. il mio *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 47-51, § intitolato *Chi ride ultimo*, anche in rapporto a *Theaet.* 174a-175d: già Talete, caduto nel pozzo perché intento a guardar le stelle, perciò fu deriso dalla servetta tracia.

[25] Cfr. in merito *Theaet.* 172c-176a: pare sia un'opzione disperatamente… *attuale*.

[26] È *Gorg.* 482a3-6 (tr. it. mia), in esergo al mio *Filosofi sempre* cit.

Se l'Eros del *Simposio* è "filosofo per la vita intera", Socrate di converso mostra qui per la filosofia un amore fedele e costante, indipendente da età e successi pubblici.

Più ancora: se i giovani son così poco attrezzati alla ricerca, perché poi tante volte, in sedi platoniche anche importanti e complesse, sono *non gli esperti, ma proprio i giovani* (un giovane Socrate e un giovane Aristotele nel *Parmenide*, un giovane Teeteto nel dialogo omonimo) a esser scelti come interlocutori di celebrati maestri per dialogare su problemi difficili?[27] Se i giovani non sanno filosofare, soprattutto in sede etica, perché è ad *adolescenti* che Socrate si rivolge per discutere temi morali centrali come nel *Liside* l'amicizia e nel *Carmide* la saggezza?[28] Se i giovani valgono così poco, perché in uno snodo cruciale dell'*Apologia* Socrate stesso richiama giudici e accusatori al fatto che saranno i suoi allievi, tutti *giovani*, a chieder loro conto degli atti e soprattutto delle ingiustizie commesse, come quella attuale di condannare un innocente?[29]

Il punto allora è duplice: il giovane, pur riconosciuto inesperto e anche moralmente "indocile", ha *speciali qualità, per cui è adatto a cercare e a dar risposte*, anche in sede morale; inoltre, pur avendo poca esperienza e comunque meno di un adulto, ha anche lui *un'esperienza* (costruita sul linguaggio) che, aggiunta alle qualità ora dette, lo rende adatto a cercare come e forse più di un adulto, benché per ragioni diverse. Cosa allora ha un giovane che un adulto o un vecchio potrebbe non avere (non avere *più*) e che lo fa, nonostante la poca esperienza, appunto adatto alla ricerca e al dialogo che la fonda? Per quale ragione, per Platone, è legittimo e utile far domande morali a un giovane o anche giovanissimo?

Che il fine sia, tramite il dialogo e la resa di conto delle opinioni pregresse, educarlo a formarsene e formularne di migliori, più ampie e fondate, è tratto noto della pedagogia socratico-platonica[30]: per quale ragione però un giovane può essere interlocutore interessante

[27] *Parm.* 127c: «Socrate era allora molto giovane… giunse Aristotele, quello che poi fu uno dei Trenta Tiranni» (tr. it. Migliori cit.); su questo giovane Aristotele, v. anche DL V 35. Sul giovane matematico interlocutore dello Straniero Eleate v. *Theaet.* 143c-144b; se ne lodano acume e prontezza, ma anche il carattere: Teeteto supera tutti in coraggio, affronta gli studi con calma, sicurezza e senza superbia, fino a stupire che, così giovane, ottenga tali esiti; è anche liberale in fatto di denaro (ivi, 144d). Dunque mostra doti *intellettuali, affettive e morali*. Sul suo *thaumàzein* come principio base del vero filosofo, ivi, 155d, col commento che ne ho tentato in *Meraviglia, perplessità, aporìa: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, «*Thaumazein*. Rivista di filosofia online», 2 (2014), pp. 127-178.

[28] *Lys.* 203e: sentendo parlar di Liside, che gli sarà interlocutore sull'amicizia, Socrate nota che dev'esser giovane, poiché mai prima ne ha udito il nome; il ragazzo è poi descritto nel ginnasio, guidato ancora dal pedagogo e fra i coetanei, incoronato per la festa religiosa appena celebrata e con un aspetto tale da meritar non solo la fama di bello, ma anche, come poi Teeteto, quella di buono (*Lys.* 207a). Di Carmide, fra i deuteragonisti nel dialogo sulla saggezza, si dice ch'era un bel bambino e che ormai dovrebbe essere un ragazzo (*Charm.* 154b): lo si coinvolge nel dialogo proprio per verificare se, oltre al bel fisico, abbia anche «un'anima bella» (154d).

[29] *Apol.* 39c-d: a quanti lo condannano Socrate predice che molti in futuro li metteranno alla prova (οἱ ἐλέγχοντες), quelli che proprio lui tratteneva e che saranno anzi più aspri *quanto più sono giovani* (χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν). Verosimile profezia *post eventum*, con cui Platone allude, per bocca del maestro, alla sua stessa critica filosofica alla città; così già Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, p. 159, e p. 168, n. 260.

[30] V. ivi, II, pp. 1133-1137. A tale rapporto coi ragazzi e al rilevarne la bellezza si lega il dato socio-culturale dell'omoerotismo e della pederastia in Grecia, tema già assai studiato, che non posso, qui, neppure iniziare a documentare. Interesserebbe semmai sondarne la torsione filosofica ancora in *Alc. I* 131c-d, dove Socrate, argomentato che il corpo è strumento dell'anima – essa sola nostro vero sé – e che

anche per chi lo interroga e per quanti assistono al loro dialogo? Quali doti egli, pur giovane e inesperto, porta nel rapporto dialogico, tanto da non essere un semplice vaso dove il maestro versa le sue stesse opinioni, oppure un cieco nato cui si trasfonda finalmente la vista?[31] Di che cosa è lui stesso, il giovane, gravido, tanto da render utile assisterlo nel parto delle nuove opinioni che pure erano in lui non ancora tematizzate, oppure nell'eruzione di quei denti permanenti che, come accade a un bambino, gli fanno, ora, dolere e prudere le gengive?

Anche queste sono celebri metafore platoniche dell'attività pedagogica: anzitutto quella dello stato di pregnanza dell'interrogato e del complementare ruolo maieutico, sull'esempio della madre ostetrica Fenarete, da parte di Socrate (*Theaet.* 148e-151d); egli precisa che la sua arte somiglia alla competenza delle levatrici, ma ne diverge perché rivolta a uomini, non a donne, e perché applicata alle loro anime partorienti, non ai corpi; forte di quest'arte egli interroga gli altri, ma lui, di per sé, non "partorisce" risposte; da lui gli interlocutori non imparano nulla: sono semmai loro che, da sé, scoprono e generano molte belle cose (ἀλλ'αὐτοὶ παρ' αὑτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὑρόντες τε καὶ τεκόντες, *Theaet.* 150c-d)[32].

L'altra immagine è quella dell'eruzione dei denti permanenti, metafora del dolore e dell'incertezza legati allo stesso cercare, figurante in *Phaedr.* 251b-c: chi, nel volo prenatale oltre il cielo, ha potuto scorgere la più luminosa delle idee, la Bellezza, in seguito, incarnatosi in un corpo e davanti alle copie terrene della Bellezza stessa (bei volti e corpi), sente ricrescer le ali perdute nella caduta-incarnazione; vera l'assonanza *èros* (amore)/*ptèros* (ala), sente cioè rafforzarsi la spinta amorosa al Bello-Bene: e allora quello che sentono i bambini, quando i denti iniziano a spuntare, quel prurito, quell'irritazione, lo stesso prova l'anima che inizia a rimetter le ali[33].

Dunque quella ascritta anche ai giovani interlocutori dei dialoghi che Socrate conduce è non l'esperienza consolidata nel tempo degli esperti, adulti e vecchi, ma *una dotazione strutturalmente aperta al futuro*. È una competenza alla ricerca "tenuta in volo" dall'ala di un amore mai esaurito, lo stesso amore del *Simposio* "filosofo per la vita intera", ed esposta a

chi ama il corpo di Alcibiade lo ama meno di chi, come Socrate, ne ami l'anima, esorta il giovane: «Allora *cerca di essere il più bello* possibile (προθυμοῦ τοίνυν ὅτι κάλλιστος εἶναι)» (ivi, 131d5). Non è più puro stato di fatto, o dato fisico legato alla giovinezza questa bellezza che si può/si deve mirare – nel tempo – ad aumentare.

[31] Celebri le due metafore, tese a chiarire cosa, per Platone, l'educazione *non è*: né puro passar di nozioni da maestro ad allievo come un liquido scorre fra vasi comunicanti (*Symp.* 175c-e), né infusione della vista a un cieco nato (*Resp* VII 518 c-d): va invece *ri-orientata* la vista che tutti già hanno all'oggetto ignoto, solo in parte e con difficoltà visibile, cioè al Bello-Bene cui tutti aspiriamo; v. già Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, p. 435, con la n. 443, e p. 586, con la n. 143. Dunque il giovane non sussume le opinioni di Socrate educatore, ma ha in sé una verità potenziale (oggetto della vista, pure volta ad altro, ch'egli già ha) e il maestro deve solo aiutarlo, col dialogo, ad esprimere. È questa la garanzia per me più chiara che la pedagogia platonica è non autoritaria ma democratica: non vuole *passare* o perfino *imporre* opinioni la cui positività sia stata già decisa prima e fuori di chi quelle opinioni dovrà poi nutrire e agire. Sulle riprese anche odierne del tema, v. il mio *Il dialogo socratico* cit., pp. 75-119, sulla scuola di L. Nelson, e pp. 191-213, su M. Nussbaum.

[32] Cfr. il commento di Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, p. 99 e p. 101.

[33] Particolari sono questi 'dolori' della ricerca, naturali e positivi, come quelli del parto o della dentizione, perché acquisitivi di un bene: v. quanto già provavo a dirne in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita § Pensiero, Milano 2007, pp. 253-265.

un contestuale soffrire peraltro essenziale per poterla esercitare; è un misto di capacità *gnoseologiche* (acume, prontezza, lucidità e consequenzialità nell'esiger consistenza nelle proprie risposte) e *di carattere* (determinazione e franchezza nel cercare, umiltà nell'ammettere i propri limiti, disponibilità a legittimare un'autorità solo se autentica, e, come precisa la *Lettera VII*, assenza d'invidia)[34].

L'antropologia che supporta questa pedagogia vede secondo me in ogni umano, giovane o vecchio, *un essere erotico*, come tale in continua ricerca del proprio bello-buono (*kalokagathòn*), di cui nutre dalla nascita strutturale desiderio; lo si evince dal mito della biga alata (*Phaedr.* 249e), dove l'anima, caduta nel corpo dal mondo iperuranio, serba inconsapevole nostalgia della Bellezza, per quanto l'ha potuta scorgere nel volo prenatale[35]; e lo si trae – ancora – dalla mitica nascita di Eros (*Symp.* 201e-211b), a cui ognuno di noi in qualche modo somiglia: sempre povero e carente per parte di madre, è però, per eredità paterna, capace sempre di trascendersi e dotarsi di un nuovo bene.

Le competenze sopra dette, tutte insieme, tratteggiano *una giovinezza non più e non solo anagrafica* ma *sostanziale*: quella necessaria a condurre, oltre le certezze che presumiamo acquisite, anche una ricerca futura, a continuare, con forza, coerenza e fino all'ultimo («per la vita intera»), la nostra formazione personale e morale. Queste qualità, costitutive di una *strutturale giovinezza di mente e cuore*, si auspicano operanti in ognuno, oltre la quantità di conoscenze possedute e anagraficamente giovane o vecchio che sia: perché senza queste competenze – formali più che di contenuto – è il cercare stesso, e quindi l'auto-formazione, a risultare impossibile, è il dialogo a non dar più frutto, sono le domande morali, a chiunque e in ogni modo poste, a restar senza risposta o a ripeterne solo di trite e ritrite[36].

E a me pare semmai questa una condizione di vera vecchiaia: mentre – come, nel mio secondo esergo, Cesare Pavese nota per bocca del suo Giasone – si continua a ricordar volentieri chi da sempre sia e continui a esser giovane, più ancora chi lo sia, e fino alla fine, di "questa" giovinezza.

[34] Sulla pretesa di consistenza delle proprie opinioni e sul cosiddetto Principio di carità, v. ancora Calabi, *Che cos'hanno in comune l'amore, il disprezzo e l'assassinio premeditato?* cit., p. 60. Sui confronti dialogici "benevoli" ed "esenti da invidia", *Epist. VII* 341c-d e 344b-c, coi rinvii critici di Migliori e miei già citati *supra*, n. 5.

[35] Migliori, *Il disordine ordinato* cit., I, pp. 221-222.

[36] Sul nostro essere esseri erotici, cfr. i miei *Eros, cura, felicità. Sull'antropologia di Platone*, «*Thaumazein*. Rivista di filosofia online», 1 (2013), pp. 121-148, e *"Amante di sapienza…"* cit., pp. 165-166.

Paola Nicolini - Elisa Cirilli - Veronica Guardabassi[1]

Uno sguardo alla *complessità* nell'interpretazione del comportamento umano

Una necessaria introduzione teorica - Paola Nicolini

Se nella psicologia cosiddetta ingenua o di senso comune, quella che guida le considerazioni di gran parte delle persone non specialiste nell'interpretare le azioni degli esseri umani, spesso prevale una visione semplificata, se non proprio semplicistica, che mette insieme cause ed effetti rilevabili in una situazione data, nella psicologia scientifica invece si è molto prudenti nello stabilire facili connessioni. Superate infatti le prime concezioni di tipo lineare dello sviluppo umano, rappresentate anche nella psicologia scientifica dalla teoria comportamentista e dal paradigma stimolo-risposta[2], si deve alla Gestalttheorie, corrente psicologica dei primi anni del '900 i cui principi erano applicati inizialmente in ambito percettivo, il concetto di visione sistemica. Le proprietà dei sistemi sono particolarmente interessanti e modificano in maniera rilevante la concezione dello sviluppo interpersonale e intrapersonale, in quanto il *sistema* è da considerare come una totalità organizzata e non un insieme di elementi indipendenti o semplice somma delle parti. Parlare di *totalità*, e quindi di unità, significa che le caratteristiche proprie del *tutto* non possono essere spiegate semplicemente a partire da quelle delle *parti*, quanto dalle variazioni che tutte subiscono nella reciprocità dei loro rapporti[3].

Alcuni di questi concetti trovano un'utilizzazione in campo sociale grazie a Kurt Lewin, psicologo gestaltista[4]. Egli introduce una visione interazionista del comportamento umano, considerandolo come il risultato tra componenti endogene all'individuo, con le sue

[1] Università di Macerata; paola.nicolini@unimc.it; veronica.guardabassi@unimc.it

[2] J.B. Watson (1913), *La psicologia dal punto di vista del comportamentista*, trad. it. in P. Meazzini (ed.), *Antologia degli scritti*, il Mulino 1976.

[3] P. Guillame (1937), *La psicologia della forma*, trad. it. Giunti-Barbèra 1963.

[4] K. Lewin (1935), *Teoria dinamica della personalità*, trad. it. Giunti-Barbèra 1965.

particolarità genetiche, e componenti esogene, dipendenti da variabili di contesto. Celebre è la formula di Lewin C=f(P,A) che considera il comportamento come funzione risultante dall'interazione della persona in un ambiente dato.

Si deve poi a Urie Bronfenbrenner, psicologo americano di origine russa, un ulteriore passo in avanti nella interpretazione della complessità umana[5]. Oltre a far riferimento a Lewin, Bronfenbrenner si ispira da un lato al pensiero di Lev Vygotskij, psicologo russo secondo il quale lo sviluppo del soggetto dipende da una data cultura e dal momento storico in cui si trova a vivere[6], dall'altra alla Teoria generale dei sistemi di von Bertalanffy, biologo di origine austriaca, che ipotizza l'esistenza di principi, modelli e proprietà applicabili a qualsiasi tipo di sistema appartenente alla biologia, alla fisica e alle scienze sociali. Per Bertalanffy ogni organismo è un sistema, cioè una struttura dinamica di parti e processi tra cui avvengono interazioni reciproche. Lo sviluppo è così concepito come un rapporto dinamico tra molte variabili[7].

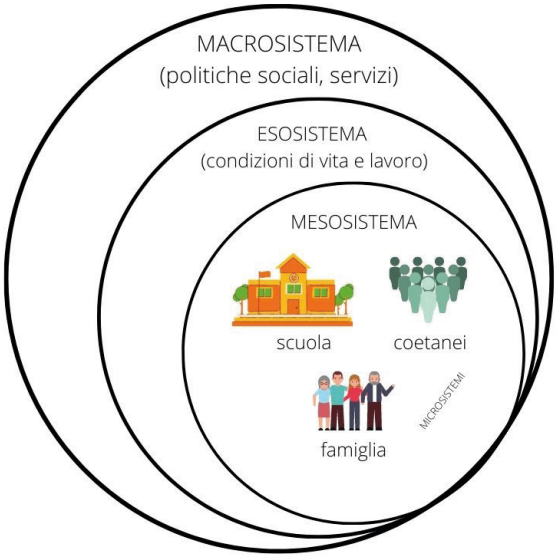
Bronfenbrenner elabora un modello ecologico, in cui l'ambiente di sviluppo è inteso come insieme di sistemi interconnessi, ordinati gerarchicamente e legati da relazioni dirette o indirette. Il contesto è articolato in più livelli; il microsistema e il mesosistema sono quelli con i quali la persona vive direttamente in contatto; l'esosistema e il macrosistema sono ambiti di cui il soggetto non fa esperienza diretta, ma che hanno egualmente un'influenza sul suo sviluppo. Secondo questa teoria, la stessa persona inserita in contesti differenti, in momenti storici diversi, con interazioni sociali e familiari differenti, potrebbe avere uno sviluppo completamente differente pur essendo venuta al mondo con lo stesso patrimonio genetico, come ad esempio per i gemelli omozigoti. Nel considerare la persona bisogna quindi tenere presenti i sistemi in cui essa vive e le loro reciproche influenze, come sintetizza la Figura 1.

5 U. Bronfenbrenner (1979), *Ecologia dello sviluppo umano*, il Mulino 1986; traduzione italiana.

6 L.S. Vygostkij (1934), *Pensiero e linguaggio*, trad.it. Laterza 1990.

7 L. von Bertalanffy (1968), *Teoria generale dei sistemi*, trad. it. 1971.

Figura 1. La teoria ecologica dei sistemi



Per comprendere il comportamento di una persona è necessario valutare anche la sua evoluzione, che tiene conto del tempo e quindi del cosiddetto cronosistema. Il cronosistema considera sia la situazione temporale in cui un'azione ha luogo, ad esempio l'interpretazione di un dato comportamento avvenuto in un preciso momento storico, sia il peso che può avere una situazione, ad esempio la perdita di un genitore, se connessa a una particolare fase della vita individuale.

Di seguito proponiamo alcuni esempi di interpretazioni complesse del comportamento umano, rifacendoci ai contributi teorici precedenti, con particolare riferimento a età della vita, come nel caso dell'adolescenza e della vecchiaia, di fenomeni emergenti come quello del cyberbullismo e di contributi che possono considerarsi strategici nell'affrontare la complessità del mondo attuale, come avviene con il dialogo intergenerazionale e le differenti esperienze di scuola che è uscita dalle mura scolastiche per stare in contatto con la realtà ai fini dell'apprendimento.

L'adolescenza e la complessa sfida della conquista dell'identità - Elisa Cirilli

L'adolescenza è una fase della vita caratterizzata da importanti cambiamenti fisici, emotivi, sociali e cognitivi. Questa fase inizia intorno all'età di 10-12 anni e si estende fino all'inizio dei 20 anni[8]. Durante l'adolescenza, i giovani e le giovani affrontano diverse sfide, tra cui la conquista dell'identità, che è uno degli aspetti centrali di questo periodo. La conquista dell'identità si riferisce al processo attraverso il quale gli adolescenti sviluppano una

[8] R.G. Simmons – D.A. Blyth, *Moving into adolescence: The impact of pubertal change and school context*, Aldine de Gruyter, New York 1987.

comprensione più approfondita di sé stessi, delle proprie caratteristiche, dei valori e delle convinzioni personali[9]. Questo processo coinvolge una serie di sfide che possono essere stimolanti, ma anche frustranti per i/le giovani e il loro ambiente.

- esplorazione dell'immagine di sé stessi: gli/le adolescenti cercano di comprendere chi sono, cosa li appassiona e cosa li rende unici. Questa esplorazione può portare a diverse esperienze e cambiamenti di interessi nel tentativo di scoprire la propria identità;
- aspettative sociali: durante l'adolescenza, i/le giovani possono sentirsi influenzati dalle aspettative dei loro coetanei, della società e della famiglia. La pressione per conformarsi a determinati standard sociali o culturali può rendere difficile per loro sviluppare un'identità autentica;
- confusione di ruoli: gli/le adolescenti spesso sperimentano una confusione di ruoli in quanto cercano di bilanciare le aspettative della famiglia, degli amici e della scuola. Questo può portare a conflitti tra diverse identità che stanno cercando di sviluppare, ad esempio quella di genere;
- cambiamenti emotivi: gli/le adolescenti possono attraversare una serie di emozioni intense e contrastanti, come l'eccitazione, l'ansia, la tristezza e la felicità. Queste emozioni possono influenzare la loro percezione di sé stessi e la loro identità;
- sfide cognitive: durante l'adolescenza avviene un importante mutamento dal punto di vista cognitivo che consente ai/alle giovani di ragionare in modo più astratto e critico. Questo può portare a una rivalutazione delle loro credenze e valori, contribuendo alla formazione dell'identità;
- autostima e autocomprensione: la costruzione dell'identità è strettamente collegata all'autostima e all'autocomprensione. Gli adolescenti possono sentirsi insicuri riguardo a sé stessi e cercare di trovare un senso di valore e autoapprezzamento[10].

Non tutte le persone attraversano gli stessi processi o le stesse sfide nel medesimo modo. Alcuni/e adolescenti potrebbero avere una transizione più fluida e una conquista dell'identità relativamente stabile, mentre altri potrebbero avere difficoltà e possono impiegare più tempo per definire chi sono.

Genitori, insegnanti e figure di riferimento adulte possono svolgere un ruolo importante nell'aiutare gli/le adolescenti a navigare questa fase di crescita. L'ascolto attivo, il sostegno e la promozione di un ambiente sicuro e accogliente possono favorire l'esplorazione e lo sviluppo della propria identità condividendo il carico della complessità delle trasformazioni all'interno dei microsistemi da essi frequentati. Laddove siano disponibili risorse a livello eso e meso-sistemico, ad esempio centri di aggregazione giovanile, oratori, associazioni di famiglie, ecc., i compiti di sviluppo possono essere affrontati con strumenti più articolati ed efficaci, dando esiti potenzialmente differenti.

[9] R. Cahn, *L'adolescente nella psicoanalisi. L'avventura della soggettivazione*, Borla, Roma 2000.

[10] E. Crocetti – M. Rubini – K. Luyck – W. Meeus, *Identity formation in early and middle adolescents from various ethnic groups: From three dimensions to five statuses*, in «Journal of youth and adolescence» 37(2008), pp. 983-996.

Il cyberbullismo come fenomeno complesso - Veronica Guardabassi

Il maggiore utilizzo della rete internet e di social da parte di bambini/e e adolescenti ha aumentato il rischio di cyber-bullismo anche nel nostro Paese[11]. Il cyberbullismo è definito come un comportamento aggressivo attuato tramite dispositivi elettronici in modo intenzionale e con consapevolezza del danno arrecato alla vittima[12]. Rappresenta un fattore di rischio per la salute fisica e mentale degli/delle adolescenti in misura maggiore del bullismo[13] e l'ampia diffusione del fenomeno, il 9.4% di adolescenti e preadolescenti ha assistito o è venuto a conoscenza di episodi di cyberbullismo[14], rende necessaria l'attenzione sul tema.

La gravità del cyberbullismo è legata alla complessità che caratterizza il modo digitale[15]. Lo schermo amplia le possibilità di navigazione e di conoscenza, elemento utile al bisogno di esplorazione dell'età adolescenziale, ma aumenta le distanze e riduce quel senso di vicinanza che crea relazioni e comprensione reciproca, un potente antidoto contro ogni forma di aggressività. La tecnologia ha inoltre reso labile il confine tra mondo virtuale e non: il passaggio dalla vita offline a quella online è talmente immediato che la condivisione di un'immagine personale potrebbe avvenire prima ancora di riflettere sull'azione stessa. Viceversa, insulti o pettegolezzi che circolano online hanno effetti reali che non rimangono confinati nel codice binario del mondo informatico, ma si ampliano fino a compromettere la salute mentale e il benessere psicologico degli/delle adolescenti[16]. Tale complessità può essere monitorata con altrettante azioni di complessità, come l'instaurazione di una relazione aperta e non giudicante con un figlio/a adolescente e la creazione di un clima scolastico accogliente e positivo[17]. Seppur il cyberbullismo avvenga nel mondo online è la vita offline che può contribuire alla sua prevenzione. Il fenomeno richiede attenzione, cura e un accompagnamento dell'adolescente, che sia autore/autrice, persona vittima, testimone di cyberbullismo, nell'arduo processo di maturazione e costruzione della sua persona.

Con questo esempio si può anche comprendere meglio il senso di quel che Bronfenbrenner definisce come cronosistema, ovvero il ruolo del periodo storico nello sviluppo della persona. La transizione digitale e le conseguenze della rapida diffusione delle nuove tecnologie imprimono un cambiamento in questa particolare fase della vita e hanno un impatto sull'attuale generazione di adolescenti, seppur in modo molto diverso rispetto alle altre generazioni, come quella degli anziani e delle anziane.

[11] Istat, *Indagine conoscitiva su bullismo e cyberbullismo*, 2019.

[12] J.W. Patchin – S. Hinduja, *Bullies move beyond the schoolyard: A preliminary look at cyberbullying*, in «Youth violence and juvenile justice», 4(2006), pp.148-169.

[13] R.A. Bonanno – S. Hymel, *Cyber bullying and internalizing difficulties: Above and beyond the impact of traditional forms of bullying*, in «Journal of youth and adolescence», 42(2013), pp. 685-69.

[14] Istat, *Bambini e ragazzi: comportamenti, atteggiamenti e progetti futuri*, 2021.

[15] D. Miscioscia, *I valori degli adolescenti. Nuove declinazioni degli ideali e ruolo educativo degli adulti.* Franco Angeli, Milano 2021.

[16] I. Kwan – K. Dickson – M. Richardson – W. MacDowall – H. Burchett – C. Stansfield - ... – J. Thomas, *Cyberbullying and children and young people's mental health: a systematic map of systematic reviews*, in «Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking», 23(2020), pp.72-82.

[17] C. Zhu – S. Huang – R. Evans – W. Zhang, *Cyberbullying among adolescents and children: a comprehensive review of the global situation, risk factors, and preventive measures*, in «Frontiers in public health», 9(2021), 634909.

Le sfide della complessità della transizione tecnologica per le persone anziane - Elisa Cirilli

A causa dei rapidi progressi nella tecnologia e delle continue innovazioni digitali, gli anziani possono sentirsi spiazzati e poco sicuri nell'utilizzare dispositivi e servizi tecnologici, avvertendo una sensazione di esclusione e isolamento digitale[18]. Alcune delle sfide principali che gli anziani possono affrontare durante questa transizione includono la difficoltà ad affrontare l'apprendimento di nuove tecnologie a causa di alcuni cambiamenti associati all'invecchiamento[19]. Ad esempio, la memoria di lavoro potrebbe essere ridotta e la capacità di multitasking potrebbe risultare meno efficiente, la resistenza al cambiamento o la paura di fare errori o danneggiare i dispositivi possono agire come fattori inibenti, la scarsa consapevolezza dei rischi e delle misure di sicurezza da adottare contro truffe online e violazioni della privacy rende particolarmente esposti e vulnerabili, senza contare che la progettazione dei device, con un linguaggio tecnico e un'interfaccia complessa, non sempre tiene conto delle esigenze di questa fascia di età[20].

Per affrontare queste sfide, è importante fornire un adeguato supporto e formazione agli anziani riguardo all'uso delle tecnologie, con la formazione sia online che di persona all'utilizzo di computer, smartphone e applicazioni comuni con un'assistenza personalizzata attenta ai loro bisogni, il supporto intergenerazionale all'interno della famiglia e della cerchia degli amici. Questa tipologia di sostegni può aiutare gli anziani ad acquisire competenze tecniche, incoraggiandoli a interagire con la tecnologia in modo confortevole e sicuro. Nella prospettiva di Bronfenbrenner è anche possibile la creazione di una comunità di supporto a livello meso-sistemico, con l'attivazione di associazioni o gruppi locali dove gli anziani possono condividere esperienze e apprendere insieme, riducendo così la sensazione di isolamento e incrementando la fiducia nella reciprocità[21]. Nondimeno è necessaria l'attenzione alla progettazione di interfacce aging-friendly, lavorando in stretta collaborazione con le imprese produttrici, in team multiprofessionali, che possano tenere presenti le necessità della persona in differenti età della vita.

La formazione: un concetto complesso – Paola Nicolini

Varie e differenti sono le accezioni del termine formazione: formazione della terra, formazione del carattere, formazione come maturazione sia di soggetti umani sia di animali, formazione come intervento educativo. Formare quindi, a seconda dei casi, è sinonimo di dare forma, modellare, plasmare, sagomare, educare, istruire, ammaestrare, addestrare. Con riferimento al processo, l'atto del formare implica l'idea di dare una forma a partire da un'i-

[18] ISTAT, *Rapporto annuale 2019 - La situazione del Paese*. [Accessed March 03, 2020]. Available from: https://www.istat.it/it/archivio/230897 .

[19] SIGG. (2018). *Quando si diventa "anziani"?* [Accessed Feb 16, 2021]. Available from https://www.sigg.it/wp-content/uploads/2018/12/News_Quando-si-diventa-anziani.pdf .

[20] E. Cirilli – P. Nicolini – L. Kazantseva, *Isolamento anziani e tecnologie durante il Covid-19*, in *InnovatioEducativa*, Anno 3 Num. 3 (ISSN 2612-2820).

[21] E. Cirilli, *Ciclo di vita, apprendimento permanente e competenze digitali*, Università di Macerata, Macerata 2022.

niziale configurazione verso una nuova, più o meno spiccatamente diversa dalla precedente. Il verbo formare può essere utilizzato anche per riferirsi all'esito della formazione, per cui è sinonimo di crescere, aumentare, migliorare, peggiorare, evolvere, svilupparsi, prendere forma. In ognuno di questi sensi è insito il significato di una modificazione nella forma e, trattando di persone, nel modo di approcciarsi al reale da parte del soggetto[22], cioè della sua *forma mentis*.

La formazione è considerata per lo più come acquisizione o accrescimento di competenze, come una modificazione nell'assetto dei saperi che si traduce in un possesso di cultura. Un soggetto che si sottoponga a un processo formativo deve perciò sentire in sé una differenza nel modo in cui si rappresenta la realtà e in cui può agire in essa tra il momento in cui il percorso è iniziato e quello a conclusione dell'*iter* svolto, essendo stato coinvolto l'intero suo assetto a livello cognitivo, affettivo, sociale e valoriale.

Fino a non molto tempo fa le possibilità di sviluppo e cambiamento dell'essere umano erano considerate come strettamente legate solo a particolari fasi della vita umana. Tale concezione ha condotto alla focalizzazione su percorsi studiati per bambini, e in epoche più recenti, per adolescenti, in quanto uniche e privilegiate fasce considerate capaci di accogliere e modificare le proprie *formae mentis*. Adulti e anziani erano ritenuti pubblico inappetibile dal punto di vista della stessa istruzione scolastica. Con l'affermarsi della prospettiva del ciclo di vita la metafora della parabola discendente dell'essere umano, che comportava una visione dell'individuo condannato a un lento deterioramento delle funzioni psichiche superiori a causa dell'avanzamento dell'età, è stata modificata. Nuove possibilità e acquisizioni sono riconosciute anche a adulti e ad anziani nel senso di una vivacità e longevità cerebrale riscoperta grazie alle maggiori possibilità di vita scaturite dal benessere e dal progresso, tanto da parlare di Long-Life Learning e formazione continua.

La formazione continua come risorsa - Elisa Cirilli

Il Lifelong Learning, o apprendimento permanente, come processo continuo e multidimensionale, integra un'ampia varietà di formati di apprendimento, che possono essere attivati sia in un contesto formale, come l'istituzione scolastica e universitaria a più livelli, sia in contesti informali e non formali, in modo programmato e/o non programmato. Questa tipologia di apprendimento è continuativa dalla nascita fino alla morte e ha come obiettivo la ristrutturazione continua delle conoscenze, l'adattamento delle abilità e l'acquisizione di competenze[23].

Nel 2003 Longworth sottolineava l'importanza del Lifelong Learning per il 21° secolo, ritenendo che la demografia globale, gli imperativi ambientali, l'accesso pervasivo alle informazioni grazie alle nuove tecnologie e la velocità di innovazione nella scienza e nella tecnologia sarebbero state il motore dell'apprendimento[24]. Questi aspetti erano e sono divenuti sempre più necessari per le persone, che da un lato dovrebbero avere gli strumenti per apprendere nuove competenze, dall'altro dovrebbero essere in grado di aggiornare le

22 L. Mason, *Psicologia dell'apprendimento e dell'istruzione*, Il Mulino, Bologna 2006.

23 A. Kaplan, *Lifelong learning: conclusions from a literature review*, «International Online Journal of Primary Education» 10 (2017), 5(2).

24 N. Longworth, *Lifelong learning in action: Transforming education in the 21st century*, Routledge, 2003.

competenze già apprese per potersi adattare lungo tutto il ciclo della propria esistenza a mutate condizioni e ai sempre più rapidi cambiamenti.

La formazione continua richiede particolari attenzioni, perché diverse sono le modalità di apprendere in età differenti della vita. Il formando adulto o anziano dovrà divenire protagonista e potenziale costruttore del suo stesso processo di conoscenza, per sentirsi motivato al necessario cambiamento.

Il dialogo intergenerazionale - Veronica Guardabassi

La crescita dell'età media della popolazione ha aumentato il numero delle persone anziane nella nostra società[25]. Un'importanza quantitativa che sembra in contrasto con il mondo consumistico, abituato a esaltare il nuovo e sottovalutare ciò che non lo è più. Sebbene la psicologia dello sviluppo indichi questa fascia di età come caratterizzata da specifici compiti evolutivi, paragonabili a quelli di persone più giovani, le persone anziane sono oggetto di stereotipi negativi[26]. Per invertire la rotta, il dialogo intergenerazionale si propone come buona prassi a supporto sia di un invecchiamento attivo sia della crescita di nuovi valori e consapevolezze in bambini/e.

Le persone anziane guardano all'infanzia come al futuro, ma anche come al ricordo del proprio passato, mentre bambini/e guardano le persone anziane come testimoni della storia e della loro condizione futura, oltre che come approdi sicuri. Le dimensioni del passato e del presente sono intersecate e reciprocamente costruttive, rendendo il dialogo intergenerazionale una tipologia di intervento in grado di rispondere positivamente alla complessità, costruendo relazioni e promuovendo il benessere delle persone in età molto diverse della vita[27].

L'apprendimento come funzione complessa: la scuola fuori dalla scuola – Paola Nicolini

Sono numerosi i presupposti scientifici del settore psico-pedagogico che sottolineano la difficoltà, se non proprio l'impossibilità, di un apprendimento autentico e significativo senza l'apporto e il sostegno dell'esperienza[28]. Le evidenze teoriche indicano che non si può educare al comprendere[29] senza la fisicità del corpo e che non si scalfiscono le teorie

[25] Istat, *Previsioni della popolazione residente e delle famiglie*, 2022.

[26] WHO, *Global report on ageism*, 2021.

[27] M.R. Gualano – G. Voglino – F. Bert – R. Thomas – E. Camussi – R. Siliquini, *The impact of intergenerational programs on children and older adults: A review*, in «International psychogeriatrics», 30(2018), pp. 451-468.

[28] D.P. Ausubel (1968), *Educazione e processi cognitivi: guida psicologica per gli insegnanti*, trad. it., Franco Angeli, Milano 1978; J.D. Novak (1984), *Imparando a imparare*, trad. it., SEI, Torino 1989.

[29] H. Gardner (1991), *Educare al comprendere. Stereotipi infantili e apprendimento scolastico*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1993.

ingenue solo a parole[30], che non si innescano cambiamenti concettuali[31] senza le esperienze cosiddette cristoforiane, che permettono di "sbattere il muso" su quel che la realtà offre al di là delle singole congetture mentali, sebbene per la maggior parte legittimate dai dati provenienti dalla percezione.

Nell'interazione scolastica tradizionale, che si sta rivelando in tutta la sua rigidità e arcaicità, gli scambi tra pari[32], che i bambini e le bambine si sono presi nonostante l'insofferenza di molti e molte docenti, sono risultati un'ancora di salvezza. La socialità tracima nel mondo dei giovani alunni e alunne, perché la conoscenza più profonda di sé, degli altri e delle altre, e del mondo, deriva in grandissima parte dalle interazioni con i propri coetanei e coetanee, sia nell'area degli apprendimenti formali che di quelli informali e non formali. L'orizzontalità ha una funzione molto più pregnante di qualsiasi interazione verticalizzata, perché la libera dall'assoggettamento a un'autorità, rendendo possibile un ragionare insieme che sorregge la comprensione[33].

La didattica a distanza, adottata durante la recente pandemia, da questo punto di vista ha mostrato i suoi limiti, rendendo difficili se non proprio impossibili quelle relazioni tra bambine e bambini non governate dagli adulti e dalle adulte, fatte di battibecchi e accordi, scambi e dispetti, imitazioni e copiature, prestiti e regalie, suggerimenti e promesse, equilibri e discordie che costituiscono una parte fondamentale nella complessità della formazione umana.

È via via emersa la necessità di una scuola più al passo coi tempi, che offra l'opportunità di apprendimenti situazionati, che impegni alunni e alunne in compiti di realtà, che consideri e sostenga lo sviluppo di competenze trasversali, insieme a un esercizio della cittadinanza attiva e globale che non può passare solo attraverso l'acquisizione di concetti presi dai libri.

La pandemia, da questo punto di vista, ha spinto la scuola a uscire dalla scuola e a usare tutte le risorse disponibili nei diversi contesti, come aule a cielo aperto: le piazze, i vicoli, i giardinetti, i parchi, i musei, le serre, i boschi, i campi, tutto quanto è raggiungibile e a tiro, visitabile e sufficientemente sicuro.

La necessità di far uscire la scuola dalle mura scolastiche ha fatto emergere anche l'esigenza di formulare o almeno rinnovare il patto formativo di corresponsabilità tra scuola e famiglie, reclamando il diritto all'esercizio della propria professionalità da parte del corpo docente, che si assume anche la dimensione della pedagogia del rischio e che lavora sull'autonomia che è riservata per legge, convergendo su forme di collaborazione educativa che non può che far bene a tutti, bambini e bambine in prima istanza, mettendo in dialogo microsistemi spesso separati e lavorando al livello del meso-sistema in modo sinergico, così da offrire contesti sempre più favorevoli allo sviluppo consapevole e positivo della persona fin dai suoi primi anni di vita.

[30] J.S. Bruner (1990), *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1992.

[31] S. Carey, *Conceptual change in childhood*, MIT Press, Cambridge-Mass 1985.

[32] D. Wood – J.S. Bruner – G. Ross, *The Role of Tutoring in Problem Solving*, «Journal of Child Psychology and Psychiatry», 17 (1976), pp. 89-100; W. Doise, G. Mugny, *La costruzione sociale dell'intelligenza*, Il Mulino, Bologna 1982; C. Pontecorvo (ed.), *Discorso e apprendimento: Una proposta per l'autoformazione degli insegnanti*, Carocci, Roma 2005.

[33] A. Fonzi, *Cooperare e competere tra bambini*, Giunti, Firenze 1991.

Conclusioni

Abbiamo inteso dare un'idea relativa alla complessità dei fenomeni psicologici che riguardano gli esseri umani a partire dalle più attuali posizioni teoriche, passando per alcuni brevi focus, con un ancoraggio alla prospettiva del ciclo di vita, senza alcuna pretesa di sistematicità.

Vediamo un pericolo, infatti, nelle forme di semplificazione quando ci si proponga di analizzare i fenomeni che riguardano l'umano, a cui vogliamo opporre modalità interpretative che tengano conto di approcci probabilistici e multifattoriali[34]. Questi modelli hanno caratteristiche di tipo interazionista e costruttivista, dalle quali deriva una visione dello sviluppo umano come costruzione all'interno di relazioni molteplici e in contesti differenziati. Il comportamento umano, in tal senso, è da considerare come la derivante di una catena di cause e di concause che, nella complessità delle loro interazioni, possono dare luogo a effetti molto diversi. Nelle scienze umane, come nelle scienze fisiche, si applica l'*effetto farfalla*, secondo cui il battito di ali di una farfalla in una foresta tropicale può scatenare una tempesta dall'altra parte del pianeta. Ovviamente non può esistere una connessione diretta tra il battito d'ali della farfalla e il ciclone, in quanto il lieve movimento d'aria provocato da un piccolissimo animale non potrebbe mai essere considerato la causa di un evento meteorologico forte a distanza chilometrica, tuttavia il modello suggerisce che il movimento di aria creatosi a partire dall'azione della farfalla può innescare una catena di eventi nell'atmosfera che, interagendo tra di loro, possono ingenerare, in un certo lasso di tempo, esiti anche devastanti.

La sfida proposta in questa prospettiva è quella di riuscire in qualche modo a evitare il riduzionismo che cerca risposte facili e immediate a domande mal poste: il bambino va male a scuola perché i genitori sono separati, la ragazza è antisociale perché l'ambiente familiare è caotico, i figli non si prendono cura del padre anziano perché sono egoisti, e così via.

Assumere un modello probabilistico multicausale significa costruire di volta in volta delle ipotesi, verificarne la validità, pensare a modalità d'intervento diversificate senza cercare di usarne una precostituita, tipica di situazioni simili, mettere in gioco le proprie capacità di analizzare i tanti elementi che si intrecciano, cercare il coinvolgimento delle persone che fanno parte dei microsistemi, agire a livello micro, meso, eso e macrosistemico.

[34] A. Fonzi, *Manuale di psicologia dello sviluppo*, Giunti, Firenze, 1991.

Elisabetta Patrizi[1]

Le biblioteche scolastiche come realtà complesse. Il fondo storico della Biblioteca del Convitto G. Leopardi di Macerata

Introduzione

L'eredità più preziosa che uno studioso può lasciare ai posteri è costituita dai frutti delle sue ricerche, che si traducono in articoli, contributi in volume e monografie, i quali rappresentano la linfa vitale di una biblioteca, specie se universitaria o legata ad un ente culturale e di ricerca. A buon ragione, come altri colleghi dimostrano all'interno dei saggi accolti in questo volume, si può affermare che, nel corso della sua lunga e prolifica storia accademica, Maurizio Migliori, professore ordinario in storia della filosofia antica, abbia prodotto numerosi ed importanti studi, i quali sono stati accolti in diverse biblioteche italiane e straniere e, in particolare, presso alcune delle più importanti biblioteche dell'Università degli Studi di Macerata, dove Migliori ha svolto la sua attività didattica e di ricerca. I numerosi lavori dedicati da Migliori al pensiero filosofico antico, specie a quello di Platone, rappresentano certamente il patrimonio culturale più rilevante della sua attività di studioso. Tuttavia, ciò che ci preme sottolineare in questa sede è che la categoria di patrimonio culturale si può applicare – in linea di principio – a tutti i prodotti librari, anche a quelli che per lunga pezza sono stati considerati nell'immaginario collettivo di serie B, come i manuali scolastici e i libri per ragazzi. Questa tipologia di libri può essere indagata da un osservatorio del tutto peculiare attraverso lo studio delle biblioteche scolastiche, ovvero di raccolte librarie legate

[1] Università di Macerata; elisabetta.patrizi@unimc.it; il presente contributo riprende, nel secondo paragrafo, le riflessioni espresse nell'introduzione al volume a cura di Anna Ascenzi e della sottoscritta, *Un patrimonio librario da disvelare. Il fondo storico della Biblioteca del Convitto Giacomo Leopardi di Macerata*, eum, Macerata 2025, pp. 7-12. Il testo è disponibile anche in open access <https://eum.unimc.it/it/catalogo/922-un-patrimonio-librario-da-disvelare-il-fondo-storico-della-biblioteca-del-convitto-giacomo-leopardi-di-macerata> (ultimo accesso: 06.10.2025).

ad una specifica realtà scolastica e dunque, per questo, indicative dei canoni pedagogici e dei modelli educativi applicati all'interno di uno specifico contesto.

Le biblioteche scolastiche: una storia complessa

Le biblioteche scolastiche hanno una storia legislativa complessa alle spalle, frammentaria, che attende ancora di approdare ad una definizione normativa organica[2]. I primi riferimenti (indiretti) risalgono alla Legge Casati, dove ai Comuni oltre al compito di farsi carico dell'istruzione primaria si assegnava anche quello di costituire delle raccolte librarie ad uso scolastico. Le prime biblioteche scolastiche cominciarono a nascere per iniziativa di privati, associazioni, consorzi e comitati. Gli aiuti statali giunsero sporadici e per lo più nella forma di donazioni librarie e in minima parte, soprattutto dopo il R.D. n. 73 del 1891, anche in denaro. Gli esordi delle biblioteche scolastiche furono alquanto difficili e stentati. I sussidi governativi quando erano stanziati, spesso erano devoluti in favore delle biblioteche popolari che, nate con l'obiettivo di sostenere l'istruzione presso le classi meno abbienti, accoglievano al loro interno testi rivolti all'infanzia e alla gioventù, ma li presentavano – come rivelava ancora nel 1934 Maria Nennella Nobili in qualità di direttrice didattica e ispettrice onoraria per le biblioteche popolari – «promiscuamente insieme con gli altri destinati agli adulti»[3], rendendo difficile una corretta fruizione del materiale librario da parte dei più giovani, a cui potevano giungere tra le mani letture non adatte alla loro età.

Il nuovo secolo si apre con un certo fermento sia sul piano delle iniziative sorte dal basso che su quello legislativo. Rispetto al primo fronte spicca l'attività del *Comitato per le bibliotechine gratuite per fanciulli delle scuole elementari del Regno* istituito a Ferrara nel 1904 per iniziativa della nobile livornese Clara Archivolti Cavalieri. Il Comitato nasceva proprio con lo scopo di promuovere la lettura nelle scuole, specie tra gli alunni delle classi più povere e presso le loro famiglie, e dava un forte e significativo impulso alla nascita di nuove biblioteche scolastiche, grazie ad iniziative di raccolte di fondi e di donazioni di libri da parte dei giovani delle classi abbienti. Nel 1906 pubblicò il primo *Catalogo sistematico*, al quale ne seguiranno altri, che offrivano indicazioni operative chiare sul come allestire e gestire una biblioteca scolastica. Il ruolo del Comitato divenne talmente incisivo che nel 1916 fu riconosciuto come ente morale nella denominazione di *Associazione nazionale per le biblioteche delle*

[2] Per una ricostruzione della storia della legislazione italiana sulle biblioteche scolastiche si vedano: E. Colombo – A. Rosetti, *La biblioteca nella scuola*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1986, pp. 13-33; M. Fiore, *La storia delle biblioteche scolastiche italiane dall'unità ai nostri giorni. Analisi storico-normativa delle leggi e delle iniziative sulle biblioteche scolastiche italiane*, Zettadue, Verona 2005; D. Lombello, *Dalle «bibliotechine di classe» alla biblioteca scolastica nella rete nazionale*, in «History of Education & Children's Literature», vol. I, 2 (2006), pp. 249-281; Ead., *La biblioteca scolastica. Uno spazio educativo tra lettura e ricerca*, FrancoAngeli, Milano 2009; S. Barsotti, B. De Serio, C. Lepri, I. Mattioni, G. Merlo, *Le biblioteche scolastiche in Italia: un'ipotesi di ricerca sul patrimonio storico-educativo*, in E. Ortiz, J.A. González, J.M. Saiz, L.M. Naya, P. Dávila (Eds), *Nuevas miradas sobre el patrimonio historico-educativo. Audiencias, narrativas y objectos educativos*, Centro de Recursos, Interpretación y Estudios de la Escuela, Santander 2023, pp. 709-732.

[3] M. Nobili, *Le biblioteche specializzate per l'infanzia*, «Accademie e biblioteche d'Italia», 6, VIII, 1934, p. 611, citata in Lombello, *Dalle «bibliotechine di classe» alla biblioteca scolastica nella rete nazionale*, cit., p. 250.

scuole elementari. Da non dimenticare, inoltre, che negli stessi anni il *Consorzio delle biblioteche popolari*, sorto all'inizio del '900 nell'ambito della Società Umanitaria a Milano, presieduto da Filippo Turati e diretto da Ettore Fabietti, si interessava dell'istituzione di biblioteche di classe per le scuole elementari e nel 1913 pubblicava la *Guida pratica per le biblioteche scolastiche*, uno strumento di grande utilità, che affiancò la fondazione e la gestione di numerose biblioteche scolastiche negli anni[4].

L'inizio del nuovo secolo risultava contrassegnato da una certa vivacità anche sul piano legislativo. In particolare, con la legge Daneo-Credaro del 1911, che stabiliva com'è noto l'avocazione delle scuole elementari allo Stato, si contribuì «notevolmente ad incrementare il fondo destinato ai sussidi per le biblioteche popolari, scolastiche e magistrali»[5]. Sempre al ministro Luigi Credaro si deve la circolare n. 36 del 26 luglio 1911 *Bibliotechine per gli alunni delle scuole elementari*, che aveva il merito di enfatizzare gli aspetti pedagogici della lettura e di offrire indicazioni operative sull'istituzione e il funzionamento delle biblioteche scolastiche. A distanza di pochi anni seguiva, nel pieno del primo conflitto bellico mondiale, il decreto luogotenenziale del 2 settembre 1917, con il quale si andava a normare l'istituzione delle biblioteche scolastiche nelle scuole elementari del Regno, dalla seconda classe in poi. Il decreto rimarrà un punto di riferimento anche per i provvedimenti legislativi successivi. Alcuni articoli saranno ripresi nel R.D. n. 577 5 febbraio 1928 (*Testo Unico delle leggi e delle norme giuridiche sull'istruzione elementare, post-elementare, e sulle sue opere di integrazione*), nel quale – tra l'altro – si confermava la diretta responsabilità assegnata ai maestri rispetto alla sorveglianza e al funzionamento delle biblioteche scolastiche.

Il R.D. 30 aprile 1924 n. 965 apriva per la prima volta il tema delle biblioteche scolastiche agli istituti d'istruzione media e stabiliva una distinzione tra biblioteca degli studenti e biblioteca dei professori. Siamo negli anni del Ventennio e, nonostante permanga un sostanziale disinteresse dello Stato nel fare delle biblioteche scolastiche «un efficiente servizio pubblico», tuttavia si registra la volontà di impostare una «politica bibliotecaria», ritenendola funzionale agli obiettivi propagandistici del Regime[6]. In questa direzione doveva operare l'*Ente Nazionale per le Biblioteche Popolari e Scolastiche* (ENBPS) istituito nel 1932 in sostituzione dell'*Associazione nazionale fascista per le biblioteche popolari*, che era sorto solo tre anni prima subentrando al *Comitato* fondato da Livia Cavalieri Archivolti. L'ENBPS si proponeva di operare per sostenere, da un lato, l'incremento della presenza di biblioteche popolari e scolastiche, considerandole strettamente connesse le une alle altre; e, dall'altro, la «promozione del libro di carattere divulgativo, educativo o scolastico»[7]. Durante il periodo fascista si registrò un'effettiva crescita del numero delle biblioteche popolari e scolastiche, ma si trattò in molti casi di strutture improvvisate e «inconsistenti», tirate su alla svelta e di per sé incapaci di recepire le istanze dei lettori[8]. Sul piano della produzione libraria, sebbene la specifica attività dell'ENBPS si tradusse nell'invio di «rifornimenti annuali di libri (un 'pacchetto' uguale per tutti)»[9], il fascismo investì molto sull'editoria di stampo propagan-

[4] Cfr. Fiore, *La storia delle biblioteche scolastiche italiane*, cit., pp. 19-21; Lombello, *Dalle «bibliotechine di classe» alla biblioteca scolastica nella rete nazionale*, cit., pp. 255-259.

[5] Barsotti – De Serio – Lepri – Mattioni – Merlo, *Le biblioteche scolastiche in Italia*, cit., p. 710.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, p. 711.

[8] Lombello, *Dalle «bibliotechine di classe» alla biblioteca scolastica nella rete nazionale*, cit., p. 252.

[9] M. Caminito, *Una biblioteca fatta in classe*, in S. Fabri (ed.), *Piccole biblioteche crescono*, Milano, Mondadori, 1994, p. 15.

distico-ideologico, soprattutto nel settore della manualistica scolastica[10], e mise in campo, specie a partire dal 1937-38, interventi di carattere censorio, che non potevano non incidere anche sulla vita delle biblioteche scolastiche e popolari. L'entrata in guerra dell'Italia non migliorò di certo la situazione, eppure il ministro dell'Educazione Nazionale Giuseppe Bottai nel dicembre del 1940 convocò un congresso nazionale sul tema *La biblioteca nella scuola*, al quale parteciparono bibliotecari, insegnanti e pedagogisti, che ebbe il merito di far emergere le criticità in ordine all'organizzazione e all'utilizzo delle biblioteche scolastiche. Furono avanzate, in questo contesto, proposte di potenziamento sull'educazione alla lettura a scuola e sull'istituzione di biblioteche di classe per opera degli stessi studenti, che poi confluirono nella circolare n. 31005 *Il libro nella scuola. Letture individuali e letture collettive*, che ebbe ampia diffusione e che, in parte, sarebbe stata ripresa nel secondo dopoguerra.

All'indomani della fine del secondo conflitto bellico mondiale la situazione delle biblioteche scolastiche e popolari era fotografata da un'indagine promossa dal ministro della P.I. Guido Gonella, dalla quale emergeva un quadro sconfortante, segnato da dispersione, abbandono e distruzione. In questo panorama continuava ad operare l'ENBPS, che di fatto fu sciolto solo nel 1977 (D.P.R. n. 431 4 luglio 1977) e che in questa fase acquisì nuova linfa con l'istituzione, negli anni '50, dei Centri di lettura nelle sedi prive di biblioteche scolastiche e popolari, concepiti come spazi di prolungamento dell'attività scolastica incentrati sulla trasmissione della «vera arte del leggere» (C.M. 1° giugno 1951, prot. N. 3080/5/SP). Con la C.M. 23 maggio 1969, prot. N. 6836/23 i centri di lettura erano trasformati in Centri Sociali di Educazione Permanente e si virava verso l'educazione degli adulti. Parallelamente a questa iniziativa era istituito il Servizio nazionale di Lettura, per volontà del capo della Direzione Generale Accademie e Biblioteche del Ministero della P.I. Virginia Carini Dainotti, che guardava al modello anglosassone della *public library*, ovvero della biblioteca aperta a tutti, senza distinzione di genere, cultura, religione, lingua e condizione fisica[11].

A dispetto dell'attenzione assegnata alla lettura sia nei programmi per la scuola elementare del 1955 che in quelli per la scuola media del 1979, non era dato alcun rilievo alle biblioteche scolastiche, tanto che la legislazione in vigore rimaneva ancora quella del D.lt del 1917 e del testo unico del 1928. Solo con i Decreti Delegati del 1974, in particolare il D.P.R. 31 maggio 1974 n. 416, n. 417 e n. 419, si faceva strada una nuova concezione della biblioteca scolastica, intesa «come centro propulsore di attività culturali»[12], se ne incoraggiava la promozione in capo all'autonomia amministrativa delle scuole e se ne affidava la gestione al personale dichiarato inidoneo alla funzione di docente per motivi di salute, soluzione tuttora «largamente praticata»[13]. Un importante impulso alle biblioteche scolastiche arrivava a seguito della legge n. 517 4 agosto 1977 con la quale si consentiva l'adozione nelle scuole elementari di «forme alternative all'uso del libro di testo»[14].

[10] A titolo esemplificativo si veda: A. Ascenzi, *Metamorfosi della cittadinanza. Studi e ricerche su insegnamento della storia, educazione civile e identità nazionale in Italia tra Otto e Novecento*, EUM, Macerata 2009, pp. 219-308.

[11] D. Lombello Soffiato, *La biblioteca scolastica. Uno spazio educativo tra lettura e ricerca*, cit., p. 55.

[12] Barsotti – De Serio – Lepri – Mattioni – Merlo, *Le biblioteche scolastiche in Italia*, cit., p. 714.

[13] Lombello Soffiato, *La biblioteca scolastica. Uno spazio educativo tra lettura e ricerca*, cit., p. 56.

[14] *Ibidem*, p. 57.

Sulla scia di questo rinnovato interesse per le molteplici funzioni delle biblioteche scolastiche, nel 1981 veniva promossa un'ampia rilevazione coordinata da Mauro Laeng, dalla quale emergeva la straordinaria ricchezza del patrimonio librario delle biblioteche scolastiche, che tuttavia risultava affidata a personale docente che solo nell'1,13% dei casi aveva ricevuto una formazione biblioteconomica. Sulla base di questi dati veniva elaborata una proposta di legge organica (*L'organizzazione delle biblioteche scolastiche nelle scuole dell'obbligo e negli istituti di istruzione secondaria*), che tuttavia naufragava per ben due volte (1983, 1985). Si inaugurava, così, una lunga stagione che possiamo dire non ancora conclusa per cui, da un lato, aumentava la consapevolezza del valore educativo delle biblioteche scolastiche ma, dall'altro, continuava a mancare l'intenzione per addivenire ad un quadro legislativo chiaro.

A dispetto di questo stato di cose, si distingueva la scelta della Provincia autonoma di Bolzano, che nel 1990 includeva le biblioteche scolastiche nel sistema bibliotecario provinciale e stabiliva precise regole per il personale bibliotecario ad esse addetto, non più preso solo tra i docenti in soprannumero, ma anche nel circuito dei bibliotecari professionali[15]. Il 1995 rappresenta un anno nodale, segnato dalla C.M. n. 105 27 marzo 1995 *Piano nazionale di educazione alla lettura* e dal protocollo d'intesa tra Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e Ministero della P.I., che sancivano un ulteriore passo in avanti nel cammino di presa di coscienza del 'ruolo educativo' delle biblioteche. A soli due anni di distanza da questo *mood* positivo si collocava l'indagine sulle biblioteche scolastiche svolta dall'Istituto Nazionale di Documentazione per l'Innovazione e la Ricerca Educativa – INDIRE coordinata da Marisa Trigari. L'indagine, che giungeva a risultati simili a quelli emersi dall'inchiesta coordinata da Laeng, portava ad avanzare due proposte concrete, ovvero quella di potenziare le biblioteche scolastiche come centri di risorse educative multimediali della scuola e quella di introdurre la figura del docente documentalista, la quale sul modello francese andava formato attraverso un apposito percorso universitario[16].

Queste linee di intervento sono state oggetto di diversi progetti che hanno caratterizzato la fine degli anni Novanta così come le prime due decadi del nuovo millennio e che sono stati sviluppati in linea con le indicazioni elaborate nel corso degli anni dalla *Section of School Libraries* dell'*IFA-International Federation of Library Associations and Institutions*, nelle quali di volta in volta è stato enfatizzato il ruolo della biblioteca scolastica «come laboratorio per lo sviluppo cognitivo e la formazione intellettuale, e anche per la formazione affettivo-emozionale-relazionale di chi la frequenta»[17]. Questa impostazione appare pienamente recepita nella cosiddetta Riforma della 'Buona Scuola' del 2015, nella quale le biblioteche scolastiche sono qualificate come luoghi di apprendimento e centri per la promozione della cultura e dell'informazione (*information literacy*) e sono inserite in una cornice di innovazione digitale, che le assegna la funzione di accesso all'informazione e di sostegno al superamento del *digital divide*.

Nonostante gli evidenti passi in avanti, va segnalato che ad oggi manca ancora un quadro legislativo organico di riferimento, che permetta di colmare le tante questioni rimaste anco-

15 *Ibidem*, pp. 67-68.

16 M. Trigari, *Formazione dei bibliotecari scolastici. Dall'Italia in Europa e ritorno*, «Biblioteche scolastiche. Rassegna annuale di temi, informazioni, documenti», 2003, pp. 201-209.

17 Per un'analisi delle linee guida elaborate dall'IFLA dal 1986 al 2002, si veda: Lombello Soffiato, *La biblioteca scolastica. Uno spazio educativo tra lettura e ricerca*, cit., pp. 21-30 e p. 30 per la citazione.

ra in sospeso sul piano materiale, professionale e culturale. Non difettano certamente casi eccellenti di biblioteche scolastiche particolarmente virtuose, ma il quadro generale mostra purtroppo nella sua generalità una situazione per cui troppo spesso «corrisponde un'assenza pressoché totale delle condizioni minime perché si possa parlare di biblioteca scolastica: strutture e spazi adeguati, risorse finanziarie, personale, cataloghi costruiti sulla base di linguaggi e procedure comuni e, non da ultimo, una mancata consapevolezza in ordine alla rilevanza del patrimonio librario in sé ai fini della ricerca storico-educativa»[18]. Queste sono le constatazioni che emergono dalle recenti rilevazioni avviate dalla *Commissione sulle biblioteche scolastiche e patrimonio librario delle scuole*, istituita nel 2019 in seno alla *Società Italiana per lo Studio del Patrimonio Storico-Educativo (SIPSE)*. La Commissione muove dalla volontà di attivare azioni di tutela e valorizzazione del patrimonio librario conservato presso le biblioteche scolastiche presenti nel territorio nazionale. La sua attività si va ad affiancare a quella di altri organismi impegnati sul fronte delle biblioteche scolastiche, come la *Commissione nazionale biblioteche scolastiche e centri risorse educative dell'Associazione Italiana Biblioteche (AIB)*, che ha avuto il merito di mettere a punto la versione italiana delle *Linee guida IFLA per le biblioteche scolastiche*[19], e il *Gruppo di Ricerca sulle Biblioteche Scolastiche (GRiBS)* della sezione veneta dell'AIB, costituitosi presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Padova nel 1993 e diretto da Donatella Lombello che, nel 2003, ha avviato il progetto *LABS-Libro antico nella biblioteca scolastica* per il censimento dei fondi antichi nelle biblioteche scolastiche[20]. Queste iniziative muovono dal comune obiettivo di accendere i riflettori su un patrimonio, come quello librario, spesso ricchissimo, ma anche molto "bistrattato", che è di frequente sottoposto ad operazioni arbitrarie di depauperamento e di dispersione o che, comunque, nella migliore delle ipotesi viene dimenticato in scaffali polverosi, difficilmente accessibili. Alla base c'è una gestione precaria dei beni librari scolastici, affidati una tantum a «buone prassi occasionali» e gestiti per lo più attraverso «forme di volontariato», scaturite non solo da una pressoché «totale assenza di un piano di sostegno ministeriale»[21], ma anche da una scarsa percezione del potenziale che un patrimonio librario ben gestito può sprigionare sul piano della didattica e della ricerca.

Il nucleo storico della biblioteca del Convitto G. Leopardi di Macerata

Tra le tante problematicità che attengono al composito universo delle biblioteche scolastiche italiane, merita una menzione a sé per l'importanza che il tema riveste da un punto di vista storico-educativo e non solo, la questione della rilevazione e dell'analisi dei fondi antichi conservati in molte biblioteche scolastiche. Le raccolte librarie degli istituti scolastici spesso vantano origini prestigiose, in quanto in non pochi casi accolgono il patrimonio librario di antichi ordini religiosi oppure sono frutto di un processo di 'sedimentazione'

[18] Barsotti – De Serio – Lepri – Mattioni – Merlo, *Le biblioteche scolastiche in Italia*, cit., p. 714.

[19] Una prima edizione è uscita nel 2016 ed è attualmente disponibile la versione aggiornata del 2020: <https://www.ifla.org/wp-content/uploads/2019/05/assets/school-libraries-resource-centers/publications/ifla-school-library-guidelines-it.pdf> (ultimo accesso: 25/05/2023).

[20] Cfr. C. Bettella, *L'unità antica nella collezione libraria scolastica. Progetto LABS e analisi di un caso*, «Biblioteche scolastiche», 2003, pp. 49-66.

[21] Barsotti – De Serio – Lepri – Mattioni – Merlo, *Le biblioteche scolastiche in Italia*, cit., p. 718.

che ha accompagnato negli anni la storia dell'istituto[22]. Di sovente, pertanto, capita che le biblioteche scolastiche preservino al loro interno incunaboli, cinquecentine, volumi con legature di pregio, edizioni rare o comunque antiche, ereditate da istituzioni pre-unitarie, così come opere edite nell'Ottocento e nel primo Novecento, epoca a cui risale la fondazione e la prima fase di attività di svariate istituzioni scolastiche storiche. Di molte tipologie possono essere i tesori nascosti presso le biblioteche scolastiche che attendono di essere disvelati e che, ancora una volta in più, testimoniano l'importanza di un patrimonio librario da considerare anche come *monumentum*, sia rispetto all'intera collezione che rispetto ai singoli esemplari che lo compongono[23].

Tra le biblioteche scolastiche che presentano un patrimonio librario notevole possiamo annoverare la biblioteca del Convitto G. Leopardi di Macerata. L'istituzione maceratese fu fondata nel 1862, per permettere agli studenti provenienti dai paesi limitrofi e fuori provincia la frequenza delle istituzioni di livello secondario presenti in città. Questa rimarrà la funzione primaria del Convitto che, comunque, ben presto si doterà anche di una scuola elementare interna. In un primo momento l'istituzione, che è ancora attiva e rientra nel piccolo novero di convitti statali italiani, fu posta sotto la tutela della Provincia, poi nel 1886 fu statalizzata[24].

Dall'analisi dei timbri apposti sugli esemplari conservati nel nucleo storico della biblioteca, attualmente conservato presso il Centro di documentazione e ricerca sulla storia del libro scolastico e della letteratura per l'infanzia dell'Università di Macerata, emerge come la preoccupazione di erigere una biblioteca scolastica emergesse presto nella storia dell'istituto, tant'è che troviamo frequentemente il timbro con la dicitura "Convitto Provinciale di Macerata", al quale poi sarà affiancato quello con l'indicazione "Convitto Nazionale di Macerata" o "Biblioteca del Convitto Nazionale di Macerata".

Il patrimonio librario storico di questa antica istituzione maceratese consta di circa 2000 unità inventariali, per un totale di 1319 opere e 27 diverse testate di pubblicazioni periodiche. La parte più consistente conta edizioni risalenti alla seconda metà dell'Ottocento e alla prima metà del Novecento. Ragionando in termini di generi letterari, invece, si può notare come prevalgano libri a soggetto storico e testi destinati alla lettura ricreativa e personale. Questo dato rivela la natura di una biblioteca concepita, da un lato, come supporto per lo studio e l'aggiornamento professionale e, dall'altro, come strumento di promozione della lettura degli studenti accolti nel Convitto.

Dall'esame autoptico dei singoli esemplari di questo ricco fondo, che riserva diverse sorprese a livello di dediche, donazioni e ricordi lasciati all'interno dei volumi (cartoline,

[22] Interessanti in questa prospettiva le osservazioni di Piero Innocenti (*La collezione libraria come complesso di sedimentazioni nucleari*) e di Giovanni Granata (*I fondi antichi nelle biblioteche scolastiche sulle provenienze ecclesiastiche*), in C. Bettella (ed.), *Sulle pagine, dentro la storia. Atti delle Giornate di Studio LABS (Padova, 3-4 marzo 2003)*, con la collaborazione di M.G. Melchionda, dir. di D. Lombello Soffiato, Padova, CLUEP, 2005, pp. 91-95, 97-110.

[23] Il concetto di *monumentum* applicato al patrimonio librario e archivistico delle biblioteche scolastiche è stato messo a tema efficacemente da Gilda P. Mantovani, *Archivista in biblioteca? A proposito della ricostruzione dei fondi librari*, in *ibid.*, pp. 136-137.

[24] Per un breve profilo della storia istituzionale del Convitto G. Leopardi di Macerata si rimanda a A. Ascenzi – E. Patrizi, *Tra memoria scolastica e patrimonio storico-educativo: la biblioteche del Convitto Nazionale Giacomo Leopardi di Macerata*, in Eaed., *Un patrimonio librario da disvelare*, cit., pp. 19-40.

quaderni, lettere, compiti in classe, moduli di prestito etc.), è emersa la presenza di numerosi esemplari postillati. Si tratta di circa 400 opere, per lo più ascrivibili al genere della letteratura per l'infanzia e la gioventù. Quello dello «scrivere sui libri» è un fenomeno di lungo corso, rintracciabile oltre che nel libro antico anche nei testi ottocenteschi e che rende il libro di per sé un *unicum*[25]. Le opere postillate hanno destato l'interesse di studiosi appartenenti a diversi ambiti disciplinari, tra questi filologi, storici della cultura e della circolazione libraria, sociologi della lettura, ma solo di recente sono stati approcciati da un punto di vista storico-educativo[26]. Questa prospettiva di analisi consente di avvicinare una dimensione affascinante, lambita negli studi storico-educativi rispetto all'analisi delle cosiddette scritture bambine presenti nei testi infantili (diari, quaderni di scuola, letterine, etc.)[27], ma rimasta ancora inesplorata in merito al libro di scuola. Lo studio degli elementi extra-testuali presenti nei volumi di una biblioteca scolastica, dunque, di una raccolta libraria nata per affiancare e integrare il curriculum scolastico, permette di avvicinare una dimensione tanto sfuggente quanto affascinante e complessa come quella che attiene alla ricezione dell'opera e al rapporto tra lettore e testo[28], con specifico riguardo ad opere legate ad un'istituzione educativa, quindi rispondenti a dei paradigmi pedagogici e a canoni educativi precisi.

Rispetto alle potenzialità che può esprimere tale approccio di ricerca si ritiene utile offrire un'esemplificazione, prendendo in esame le note extra-testuali apposte nell'esemplare dell'opera *I nipoti di Barbabianca* di Cordelia, alias Virginia Tedeschi Treves[29], conservato nel fondo storico della Biblioteca del Convitto G. Leopardi di Macerata. L'esemplare è stato selezionato all'interno di un *corpus* ristretto di opere che hanno la particolarità di essere riconducibile a note scrittrici del circuito scolastico e della letteratura infantile e di essere riccamente annotate[30].

[25] Si vedano le riflessioni avanzate a tal proposito da Edoardo Barbieri in Bettella, *Sulle pagine, dentro la storia*, cit., pp. 111-123, p. 111 per la citazione.

[26] Cfr. A. Ascenzi – E. Patrizi, *Las obras de viaje de Edmondo De Amicis a través de los ojos de los estudiantes*, in Ortiz, González, Saiz, Naya, Dávila (eds.), *Nuevas miradas sobre el patrimonio historico-educativo*, cit., pp. 424-448.

[27] Cfr. E. Becchi – Q. Antonelli (eds.), *Scritture bambine. Testi infantili tra passato e presente*, Roma-Bari, 1995.

[28] Sull'interazione esistente tra opera e lettore risultano ancora illuminanti le osservazioni di Umberto Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1985.

[29] Sulla vita e la produzione letteraria di Virginia Tedeschi Treves (Verona 1849 – Milano 1916) si veda la scheda a firma di Gianfranco Tortorelli in *DBE – Dizionario Biografico degli Educatori 1800-2000*, dir. Da G. Chiosso, R. Sani, Milano, Editrice Bibliografica, 2013, disponibile anche online <http://dbe.editricebibliografica.it/dbe/ricerche.html> (ultimo accesso: 25/05/2023).

[30] Per una panoramica sulle autrici del fondo storico della biblioteca del Convitto Leopardi di Macerata: I. Alessandrini – E. Fascina, *Pagine rosa: le autrici presenti nella Biblioteca del Convitto Giacomo Leopardi di Macerata e La conquista di Roma di Matilde Serao*, in Ascenzi – Patrizi, *Un patrimonio librario da disvelare*, cit., pp. 161-181.

Alcune considerazioni finali: a proposito degli elementi extra-testuali in I nipoti di Barbabianca di Cordelia

Virginia Tedeschi Treves, moglie di Giuseppe Treves, fratello di Emilio fondatore di una delle più importanti case editrici della penisola, non legò il suo nome solo a numerose testate destinate al pubblico femminile, ma si cimentò anche nella narrativa per l'infanzia[31]. *I nipoti di Barbabianca* rappresenta una delle numerose opere prodotte in questo ambito. Uscì per la prima volta alla fine dell'Ottocento per i tipi di Treves, in un'edizione riccamente illustrata con i disegni di Edoardo Matania. L'opera, come le altre della scrittrice e giornalista veronese destinate ai giovani lettori, tra le quali la più nota e quella di maggior successo fu sicuramente *Piccoli eroi*, si colloca nel solco di quella letteratura educativa di ispirazione deamicisiana, che garantiva buon successo e lunga tenuta e che risultava tanto apprezzata proprio perché riusciva ad unire la «buona fattura» alla «moralità» ed utilità del racconto[32]. Il protagonista del libro è il conte Ottavio del Piano, noto a tutti con il soprannome di Barbabianca, dovuto alla sua lunga barba canuta. Sindaco del paese, molto apprezzato e stimato, Barbabianca divide le sue giornate tra gli esperienti scientifici e la compagnia di una vivace combriccola di nipoti acquisiti, che accoglie spesso nella sua villa e con i quali condivide tante curiose avventure, narrate con un linguaggio piano e immediato e ricco di buoni sentimenti.

L'esemplare dell'opera appartenente al nucleo storico della biblioteca del Convitto maceratese appare molto vissuto. Le pagine sono consunte, molte presentano macchie di inchiostro e strappi in alcuni punti. Mancano anche diverse parti (pp. 3-6, 153-170), un aspetto che risulta rilevata dagli stessi lettori, tanto che un convittore – presumibilmente Michele Arminio – annota «Ci mancano molte pagine ma è bello»[33] e un altro osserva candidamente «Ci mancano un po' troppe pagine. È bello lo stesso. È vero? Sì, sì»[34]. Non conosciamo l'anno di edizione di questo esemplare, ma sicuramente ci troviamo davanti alla prima impressione ottocentesca, visto che abbiamo elementi extra-testuali con datazioni antecedenti alla seconda edizione dell'opera impressa nel 1912[35].

Gli interventi extra-testuali sono numerosissimi e presenti un po' dovunque, non solo sulle pagine di guarda anteriori e posteriori e nel frontespizio cartaceo, come da prassi negli esemplari postillati visionati, ma anche all'interno del testo. Possiamo interpretare questo dato come una prova del vivo interesse suscitato dall'opera presso i lettori del Convitto.

[31] Sulla produzione di Virginia Tedeschi Treves si veda A. Ascenzi, R. Sani, *Storia e antologia della letteratura per l'infanzia nell'Italia dell'Ottocento*, 2 voll., Milano, FrancoAngeli, 2018, vol. II, pp. 271-274.

[32] Stefano Calabresi, *Tedeschi Treves Virginia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 95, 2019, disponibile online <https://www.treccani.it/enciclopedia/virginia-tedeschi-treves_%28Dizionario-Biografico%29/> (ultimo accesso: 25/05/2023).

[33] Virginia Tedeschi Treves (Cordelia), *I nipoti di Barbabianca*, Milano, Treves, [1885], p. 71. Il nome dell'autore della postilla si desume dalla comparazione con la nota lasciata a p. 63 proprio da Michele Arminio, che si firma due volte e dichiara il libro «bellissimo».

[34] *Ibidem*, p. 103.

[35] Le note più antiche risalgono al 1906 e sono ascrivibili a Dionisi Gualtieri, che lascia il suo nome per ben due volte nel testo indicato due diversi periodi dell'agosto 1906 (23/8/1906 a p. 86 e 15/8/1906 a p. 181), e a Mario Vece, che dichiara di aver letto: «questo libro al 28 al 31 agosto 1906» (p. 182).

Sul piano della datazione, laddove riportata, è riconducibile alle prime due decadi del Novecento. La nota più recente risale al 1930 («Carboni Gabriele lesse il 29 agosto 1930»[36]), ma è un caso isolato. Vi sono alcune note non datate, appartenenti tutte alla stessa mano, ma chiaramente riconducibili al periodo fascista, in quanto riportano tutte l'esclamazione: «W Benito Mussolini»[37]. Altri elementi di periodizzazione interessanti riguardano i mesi indicati, per lo più quelli estivi. Questo dato spesso è accompagnato dall'indicazione di una località: Fontespina. Il perché è presto detto, in quanto proprio in questa zona del lungomare di Civitanova si trovava una residenza in dotazione al Convitto per la villeggiatura estiva. Così non è infrequente trovare negli esemplari postillati esaminati notazioni come questa: «Dionisi Gualtieri II Ginnasio Convitto Nazionale Macerata lesse questo libro alla villeggiatura a Fontespina 23/8/1906»[38]. In questo caso dalla nota apprendiamo anche la tipologia di scuola frequentata dallo studente. Un elemento, questo, che spesso ritorna nelle postille lasciate dai lettori, che risultano per lo più appartenenti alle scuole di ordine superiore, quali la scuola tecnica, il ginnasio o il liceo, anche se non mancano studenti della scuola elementare, come Gabriele Carloni che dichiara di aver letto «questo lavoro il 22-7-1927» e aggiunge «classe 5 elementare anni 10»[39].

In alcuni casi troviamo anche indicazione della compagnia o squadra di appartenenza del convittore, in quanto all'interno dell'istituto maceratese gli alunni erano divisi in gruppi distinti per fasce d'età, ad ognuno dei quali era assegnato un dormitorio e una sala di studio ed era affidato alla supervisione – come recita il primo *Regolamento* del 1865 – di «alunni graduati» che cambiavano ogni anno[40]. Nell'esemplare esaminato l'indicazione della squadra appare in un solo caso, ma è inserita all'interno di una postilla di grande interessante, perché costruita come una sorta di breve recensione al testo:

«Letto da Paolucci Neri, Convitto Nazionale Macerata IV squadra. Molto istruttivo per fanciulletti teneri di età e pieno di eventi e di cognizioni utili che mandano per le dritte vie i fanciulletti, incitandoli a commettere sempre del bene»[41].

Questa nota spicca tra le altre non solo per la lunghezza, ma anche per la qualità del commento lasciato. Molte sono le postille che esulano dalla semplice apposizione del nome cognome, spesso presente anche nella variante con data, e che risultano arricchite da un giudizio, solitamente molto sintetico e sempre di segno positivo, del tipo: «Lesse questo libro a Fontespina, il 21-8-1911 Gentile Giuseppe. Bello! Bellissimo!!!!» oppure «Massolo Adolfo bello, splendido»[42]. Qualcuno si spinge un po' più in là con un elenco di aggettivi per esprimere con maggior enfasi il proprio apprezzamento dell'opera: «Questo libro è stato letto da Granalli Nello. Fontespina 10.8.1927. Bello! Bello! Meraviglioso» oppure «Di Bene Angelo ha letto questo libro: bello, bello, bello, tutto bello, bellissimo, molto bello»[43].

36 *Ibidem*, p. 177.
37 *Ibidem*, pp. 151, 171, 178, parte interna del retro della copertina (2 volte).
38 *Ibidem*, p. 182.
39 *Ibidem*, p. 43.
40 *Regolamento del Convitto provinciale di Macerata*, Macerata, Tipografia Cortesi, 1865, p. 14.
41 Cordelia, *I nipoti di Barbabianca*, cit., p. 45.
42 *Ibidem*, pp. 150, 181.
43 *Ibidem*, p. 35, verso del frontespizio.

Tuttavia la postilla di Neri Paolucci è singolare per la lucidità con la quale individua i pregi dell'opera e anche, fatto che desta ancor di più interesse, per la volontà di condividerli con i lettori che verranno dopo di lui.

Ma tra i numerosi elementi extra-testuali che connotano l'esemplare, colpiscono quelli ascrivibili a Giuseppe Rosa, perché aiutano a definire i contorni della sua identità come studente e come lettore. La prima postilla apposta da Giuseppe Rosa la incontriamo nel frontespizio dell'opera e recita: «Un libro migliore di questo non lo lessi mai. Bellezza, semplicità e divertente. Rosa»[44].

Anche qui siamo davanti ad un giudizio argomentato sullo scritto, più sintetico rispetto a quello di Neri Paolucci, ma ugualmente efficace, perché fa capire con l'uso di tre semplici aggettivi i gusti del pubblico giovanile del tempo, ciò che i ragazzi ricercavano (ma forse ancora ricercano) in un libro per ritenerlo degno della loro considerazione. Di Giuseppe Rosa, poco più avanti, apprendiamo altri aspetti. In una nota riassume la sua carriera da studente convittore: «Rosa Giuseppe stette in questo Convitto quattro anni: 1909-10, 1910-11, 1911-12, 1912-13, classi 3 e 4 elementare, ha ripetuto due anni la 1ª ginnasiale, squadre 8, 7, 6 e 4 e lesse questo libro nel suo ultimo anno»[45]. Più avanti Giuseppe fornisce indicazioni più precise sui giorni in cui si dedicò alla lettura de *I nipoti di Barbabianca*: «Letto da Rosa Giuseppe il terzultimo giorno della sua vita di convittore»[46] e ad integrazione di quanto affermato, poco più avanti annota: «Rosa Giuseppe lesse questo libro il 3 e il 4 luglio 1913 I ginnasio 4 compagnia»[47].

Tuttavia, ciò che colpisce di più di questo studente non è il suo *curriculum* di lungo corso presso il Convitto, cosa che non doveva essere infrequente visti gli scopi dell'istituzione, ma il modo in cui Giuseppe 'incontrò' il testo di Cordelia, che viene chiarito in una postilla di un certo impatto, nella quale si legge: «L'istitutore Alfredo Sbocca cacciò Rosa Giuseppe il 3 luglio 1913 ingiustamente e il censore gli fece leggere questo libro. Addio, addio, addio, io me ne parto e voi restate. Giuseppe Rosa»[48]. A questo studente, dunque, arriva il romanzo di Cordelia per via di una punizione, a suo dire ingiusta, che ha lasciato in lui un forte senso di frustrazione e di impotenza, che sembra egli proietti in generale sull'impostazione educativa di un'istituzione nella quale ha vissuto quattro anni e verso la quale ha sviluppato un senso di insofferenza. Davanti a questa confessione/denuncia di Giuseppe, un altro studente beffardo come sanno essere solo i ragazzi di quell'età, commenta: «E parti pure!» e un altro gli viene dietro affermando: «Non me ne frega!»[49].

Non di rado nei libri postillati si intrecciano i commenti, i motti di spirito, i giudizi di diversi lettori, anche a distanza di anni e questo è un altro degli aspetti interessanti che emerge dall'analisi delle note extra-testuali, che possono far incontrare diverse generazioni e che comunque rivelano tante dimensioni dell'approccio alla lettura e del rapporto con il testo. Le pagine dei libri prendono vita, andando oltre la storia che raccontano, animandosi attraverso le tracce lasciate da coloro che li hanno presi in mano e hanno lasciato segni e,

44 *Ibidem*, frontespizio.
45 *Ibidem*, p. 14.
46 *Ibidem*, p. 44.
47 *Ibidem*, p. 50.
48 *Ibidem*, p. 118.
49 *Ibidem*.

perché no, anche disegni, postille di varia lunghezza e tipologia, che indipendentemente da forme e contenuti mostrano un'immagine del libro ben lunghi dall'idea del muto maestro e del mediatore culturale silenzioso, dando prova del rapporto partecipato che si può ricavare dall'interazione con l'opera[50].

[50] Cfr. U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 1962.

Federica Piangerelli[1]

"Osserviamolo ancora da questa prospettiva". Riflessioni su alcune indicazioni metodologiche nel *Sofista* di Platone

E il mio maestro mi insegnò
com'è difficile trovare l'alba dentro l'imbrunire.
Franco Battiato, *Prospettiva Nevski*

Tra le diverse linee argomentative che animano il *Sofista* di Platone[2], il presente contributo intende focalizzarsi, pur senza alcuna pretesa di completezza, su quella relativa alla ricerca della definizione del sofista e si propone di farlo riflettendo su alcune indicazioni metodologiche che guidano il ragionamento sviluppato dallo Straniero di Elea e dal giovane Teeteto.

1. Premessa

A fare da cornice al nostro tema è la riflessione platonica sulla natura delle Idee che viene delineata con chiarezza in un passo del *Sofista* (253B-E), dove trova spazio una delle

[1] Università di Macerata; f.piangerelli@unimc.it

[2] Stando a quanto dimostra Th. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, pp. 126-127, nei dialoghi platonici è possibile rintracciare la compresenza di tre linee teoriche: 1) il motivo dominante, ossia l'asse unitario del testo che Platone richiama continuamente al lettore, 2) il centro tematico dell'opera, ovvero la questione filosoficamente più rilevante, su cui poggia lo stesso motivo dominante, e 3) il problema più importante, con cui lo svolgimento argomentativo deve confrontarsi. Applicata al *Sofista*, questa chiave di lettura conduce al seguente schema: 1) la ricerca della definizione del sofista, 2) l'indagine intorno al "non essere" e 3) la visione dialettica del reale.

teorizzazioni più compiute della scienza dialettica e del suo metodo[3] e in cui si sostiene che i generi e le Idee sono «interi» (253C3 e 253D8)[4]. Per quanto icastica, questa presentazione rinvia ad un elemento cruciale della visione platonica della realtà: la dialettica intero/parti[5].

La nozione di intero (ὅλον) richiama sempre quella correlativa di parte/parti (μέρος/μέρη), perché si configura come un principio d'ordine che unifica e organizza una pluralità di elementi sottostante. Questi, infatti, *sono* in quanto sono parti di uno specifico intero, che, a sua volta, *è* in quanto è un intero di quelle determinate parti. Da un punto di vista materiale, quindi, l'intero coincide con la totalità delle parti che lo sostanziano, tanto che per avere un ὅλον in senso pieno non deve mancarne nessuna. Da un punto di vista logico, però, l'intero è una unità forte, autonoma e superiore alle parti stesse, tanto che ogni suo cambiamento le condiziona[6].

Anche la parte, tuttavia, presenta alcuni margini di autonomia, al punto che, un suo comportamento anomalo, può compromettere la stabilità e l'esistenza dell'intero stesso[7]. Ciò è possibile perché la parte può essere non solo un pezzo, cioè un elemento privo di ordine e logica, ma anche un intero, presentando una struttura differente e relativamente svincolata da quella del suo ὅλον di riferimento[8]. In quest'ultimo caso, in cui le Idee sono composte di altre Idee e sono parti di Idee superiori, si delinea una situazione complessa: una Idea-intero può essere formata da Idee-parti tra loro differenti, se non opposte, che rispondono a logiche distinte a seconda della prospettiva concettuale da cui le si inquadra. Le Idee-parti, infatti, se sono considerate nei loro rapporti vicendevoli, possono respingersi, se, invece, sono colte nella loro comune relazione con l'Idea-intero si combinano.

2. L'indagine intorno alla natura del sofista

Tenendo sullo sfondo questo scenario, possiamo concentrarci su alcuni aspetti legati alla ricerca della «definizione (λόγῳ)» (218C1) del sofista, che, come si dice nel testo, deve essere il più aderente possibile alla «realtà (ἔργον)» (218C2) e alla «cosa stessa (πρᾶγμα αὐτὸ)» (218C4), per quanto questa sia una «classe (φῦλον)» (218C5) «ostica da catturare (δυσθήρευτον)» (218D3).

[3] Per una analisi puntuale di queste pagine del dialogo ci permettiamo di rinviare a F. Piangerelli, *La dialettica delle Idee nel* Sofista *di Platone. Tra ontologia e metodo*, in F. Piangerelli (ed.), *Platone e la Teoria delle Idee. Nuove prospettive di ricerca per antiche questioni teoriche*, petite plaisance, Pistoia 2023, pp. 165-182.

[4] Platone, *Sofista*, 226A6. Tutte le traduzioni del *Sofista* sono di chi scrive.

[5] Cfr., per esempio, *Parmenide*, 146B. Per un approfondimento relativo alla dialettica intero/parti si veda M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone.* vol. I – Dialettica, metafisica, cosmologia; vol. II – Dall'anima alla prassi etica e politica, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 413-429.

[6] Passa qui la sottile ma dirimente differenza tra l'"intero" (ὅλον) e il "tutto" (πᾶν). Quest'ultimo, infatti, si identifica appieno con la totalità delle parti che lo compone, le quali sono colte nella loro completezza priva di una struttura cogente e di una logica superiore: in assenza di una parte, il tutto perde la propria identità. Cfr. *Teeteto*, 203C ss.

[7] Cfr. *Repubblica*, V, 473C.

[8] Cfr. *Politico*, 263A-B.

2.1 Un metodo poliprospettico

Sin dalle prime battute del dialogo, il sofista si contraddistingue per la sua natura polimorfa. Egli, infatti, viene presentato come un individuo che esercita un'arte «multiforme (ποικίλης)» (223C2), perché egli stesso è una «belva multiforme (ποικίλον)» (226A6)[9], nonché un soggetto «policefalo (πολυκέφαλος)» (240C4) e un uomo «prodigioso (θαυμαστὸς)» (236D1): alla stregua di un autentico illusionista (γόης) (235A), è espertissimo nell'escogitare "trappole mortali" per giovani ingenui, mostrandosi loro per ciò che non è e che è impossibile che sia, ovvero onnisciente.

Tutte queste connotazioni si rivelano interessanti nella misura in cui suggeriscono almeno due elementi di fondo: da un lato, la condotta infida del sofista, che non lascia facile scampo alle sue prede, ma le incalza e le raggira con la sua arte funambolica[10]; dall'altra, la sua identità uni-molteplice, perché, pur essendo una figura tentacolare e dai molti volti, è comunque un personaggio dalla natura compatta e unitaria (ma non univoca).

Per cogliere tale natura, i due interlocutori ricorrono al metodo dialettico con l'esercizio congiunto delle sue due tecniche, cioè la sinossi e la diairesi[11]. Queste, proprio perché procedono in direzioni opposte, dovrebbero operare in sinergia, per sondare nel modo più fedele possibile l'ontologia complessa dell'oggetto indagato ed elaborare schemi esplicativi plurivoci, che siano modulati sulle sue variegate scanalature.

Lo Straniero e Teeteto, infatti, sviluppano diversi procedimenti dialettici, che sono tra loro interrelati, ciascuno dei quali tenta di capire chi sia il sofista. Alcuni di questi muovono dall'assunto per cui la sofistica è un'arte acquisitiva e intendono tale soggetto come 1) un cacciatore di giovani ricchi (221C-223B), 2) un venditore al minuto e/o un mercante di conoscenze relative alla virtù, prodotte da sé e/o da altri (223C-224E; 231C-232A) e 3) un erista (224E-226A). Altri, invece, considerano la sofistica un'arte produttiva e identificano il sofista con 1) un purificatore dell'anima dall'insipienza (226A-231C)[12] e 2) un simulatore consapevole del sapiente, che opera in privato e con discorsi brevi (264C-268D).

[9] L'aggettivo greco ποικίλος presenta un ampio spettro semantico, perché può essere reso in italiano con "variopinto", "molteplice", "elaborato", "complesso", "intricato", "difficile", "oscuro", "mutevole", ma anche "astuto", "accorto" e "furbo". Tale polisemia, quindi, suggerisce tanto la natura polimorfa del sofista, che è difficile da afferrare perché ontologicamente cangiante, quanto il suo atteggiamento capzioso, che è arduo da fronteggiare perché subdolo e sempre pronto all'inganno. Per un inquadramento del tema della ποικιλία nel pensiero platonico cfr. M. Tulli, *Una* Spaltung*: Platone, la* poikilia *e il sapere*, in E. Berardi - F.L. Lisi - D. Micalella (eds.), Poikilia. *Variazioni sul tema*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2009, pp. 227-238.

[10] Il sofista, infatti, è detto "policefalo" quando gli interlocutori riconoscono che egli li ha costretti ad ammettere che il non essere, in qualche modo, è.

[11] Insiste sulla sinergia tra sinossi e diairesi, per esempio, D. Henry, *A Sharp Eye for Kinds: Plato on Collection and Division*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 41(2012), pp. 229-255. Al contrario, N. Iwata, *What is the Process of Division for?*, in L. Brisson - E.C. Halper - R.D. Parry (eds.), *Plato's* Sophist. *Selected Papers of the Thirteenth Symposium Platonicum*, Verlag Karl Alber, Baden-Baden 2024, pp. 99-106, oltre a porre l'accento sulla sola diairesi, ritiene che questa non abbia una valenza euristica e definitoria.

[12] Nonostante non sia del tutto evidente, lo schema di riferimento è quello dell'arte produttiva. La purificazione, infatti, è presentata come una attività di cura del corpo e dell'anima (226E ss.; 227D ss.) e, già nel paradigma del pescatore con la lenza, si sostiene che tra le arti produttive rientrano anche le tecniche di cura dei corpi (219D). La κάθαρσις, in effetti, produce la liberazione più grande per l'anima, ma, a

A fronte di questo quadro diversificato, è interessante riflettere sui momenti di passaggio da un percorso concettuale all'altro, perché contengono alcune importanti indicazioni metodologiche. In tal senso, si rivelano nodali due esortazioni dell'Eleate. La prima si trova al termine del primo esercizio dialettico, dove egli afferma: «Osserviamolo ancora da questa prospettiva (Ἔτι δὲ καὶ τῇδε ἴδωμεν)» (223C1). Il sofista, infatti, in quanto soggetto che esercita un'arte multiforme, potrebbe offrire anche un'altra immagine di sé, differente da quella appena ottenuta. Tuttavia, concluso anche il secondo percorso dialettico, lo Straniero dichiara nuovamente: «Guardiamo ancora (Ἔτι δὴ σκοπῶμεν) … se il genere a cui adesso stiamo dando la caccia, assomiglia a qualcosa di questo tipo» (224E4-6). Dunque, per ben due volte, ottenuti risultati sulla cui validità non si opina, l'Eleate invita alla "deangolazione prospettica", cioè allo slittamento dell'angolo visuale da cui poter continuare ad indagare la natura del sofista. Questa moltiplicazione dei punti di vista trova un saldo ancoraggio nella sfera ontologica: questo "individuo impertinente", infatti, è irriducibilmente ποικίλος e πολυκέφαλος e, proprio in quanto tale, richiede di essere osservato e studiato da quante più prospettive possibili, ciascuna delle quali illumina solo uno (o pochi) dei suoi molti volti, lasciando nell'ombra tutti gli altri.

Una movenza argomentativa analoga si incontra anche poco oltre nel testo. Prima di dare avvio al quarto procedimento dialettico, lo Straniero ribadisce quanto il sofista sia una "belva multiforme", motivo per cui, come dice il proverbio, «non si può catturare con una sola mano» (226A7), ma sono necessarie «entrambe» (226A8), tenendo dietro ad ogni sua traccia. Queste parole contengono una istruzione operativa dirimente: nel segno di un netto "ribaltamento prospettico", auspicano la cooperazione di due traiettorie concettuali opposte, perché per irretire tale figura occorre tanto la mano destra quanto quella sinistra. Fuor di metafora, inizia ad attecchire qui il crocevia tra l'arte acquisitiva e l'arte produttiva.

Ma, terminato anche il quarto procedimento e riepilogati i risultati ottenuti (231C-E), Teeteto si trova in grave difficoltà (ἀπορῶ, 231B9): dato che il sofista si è «manifestato in molteplici forme (διὰ τὸ πολλὰ πεφάνθαι)» (231B9-C1), non sa individuare chi «sia realmente (ὄντως εἶναι), se si vuole dire e sostenere la verità (ἀληθῆ)» (231C1-2). Infatti, come nota l'Eleate, quando un soggetto sembra avere molte conoscenze, ma è chiamato con il nome di una sola arte, questa «apparenza (φάντασμα) è distorta (οὐκ ὑγιές)» (232A2-3), perché non coglie ancora «il punto in cui convergono tutte queste conoscenze» (232A4-5)[13]. In assenza di un perno unificante capace di armonizzare tali diverse abilità, ma senza annullarle, si corre il rischio di disgregare l'unità strutturale della τέχνη in esame, finendo per chiamarla con tanti nomi quanti sono i modi in cui è apparsa. Pertanto, all'insegna di questo "punto focale", si apre il quinto e ultimo procedimento dialettico; questo, agganciandosi ad alcuni aspetti già emersi nell'analisi[14], ma concentrandosi su questioni teoreticamente più rilevanti,

questo livello del ragionamento, la dinamica costitutiva di tale tecnica, che "porta all'essere ciò che prima non era", non può ancora essere affrontata nella sua "aporetica serietà".

[13] Come nota L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza. Sul* Sofista *di Platone*, Loffredo, Napoli 1994, pp. 39-40: «L'avverbio ὄντως allude alla natura reale del sofista che si nasconde dietro la maschera delle sue molteplici sembianze; esso dunque pone il problema dello scarto tra la condizione dell'εἶναι e quella del φαίνεσθαι, cui corrispondono, rispettivamente, sul piano del discorso, la dimensione del vero (ἀληθῆ εἰπεῖν) e, quando il φαίνεσθαι è μὴ εἶναι, quella del falso. Ma si tratta … di notazioni ancora incomplete, ancora soltanto implicite». Infatti, le aporie del φάντασμα verranno affrontate e risolte solo più avanti.

[14] Infatti, all'inizio di questo "nuovo corso" dell'indagine, lo Straniero afferma: «Riprendiamo,

conduce alla definizione finale, che è considerata «la più vera (τἀληθέστατα)» (268D4), proprio perché permette di capire chi sia «realmente (ὄντως)» (268D3) il sofista[15].

Anche questo snodo argomentativo, a nostro avviso, contiene una prescrizione metodologica di primo ordine: assumendo come base i vari profili già evidenziati, *nessuno dei quali è ritenuto scorretto o improprio*[16], bisogna ancora perseverare nell'indagine e rintracciare quel tassello che funga da loro raccordo e fondamento concettuale; per coglierlo, è necessario compiere una sorta di "salto qualitativo", che permetta di problematizzare la portata dell'arte sofistica, interrogandosi sui presupposti teorici della sua capacità di produrre apparenze ingannevoli[17]. L'invito, quindi, è a mettere a fuoco un tratto specifico del sofista, finora emerso solo in filigrana, esaminandolo più da vicino, grazie ad un puntuale "approfondimento prospettico".

Nel loro insieme, tutte queste note di metodo ci spingono a considerare l'approccio seguito nella ricerca *spiccatamente multifocale*[18]: per tentare di definire nel modo più accurato ed esaustivo possibile un "oggetto di studio", che, pur essendo uno, è ontologicamente proteiforme, occorre analizzarlo da varie angolazioni e da diverse distanze. Infatti, solo moltiplicando gli scenari dell'indagine e differenziando i livelli del ragionamento – ciascuno dei quali è collegato all'altro da complesse reti concettuali – vi è una qualche possibilità di capire chi sia il sofista.

innanzitutto, una delle cose dette sul sofista» (232B2-3).

[15] Tuttavia, la definizione conclusiva e più pregnante del sofista viene presentata nel *Politico* (291A-C; 303C): egli è un demagogo, simulatore del vero politico, che, con le sue orazioni, inganna intere folle. Sottesa agli intrecci tra il *Sofista* e il *Politico* è una questione ermeneutica complessa e ampiamente dibattuta: il particolarissimo tipo di scrittura ideato da Platone. Per un approfondimento cfr. M. Migliori, *Il* Sofista *di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 11-26; Id., *How Does Plato Writes. The Educational and Protreptic Intent of the Great Student of Socrates,* Academia Verlag, Baden-Baden 2023.

[16] Come sostiene G. Movia, *Apparenze essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 190: «Se Platone enfatizza … la complessità delle operazioni diairetiche e … denuncia chiaramente i limiti dei risultati a cui esse conducono, ciò non comporta affatto che le definizioni-descrizioni del sofista fin qui ottenute non siano adeguate all'essenze dell'oggetto, benché non ne rivelino ancora pienamente la natura». Invece, per esempio, F. M. Cornford, *Plato's theory of knowledge: the* Theaetetus *and the* Sophist *of Plato translated with running commentary*, Routledge & Kegan, London 1960, pp. 181, 184 e 186-187, e S. Rosen, *Plato's* Sophist. *The Drama of Original and Image*, Yale University Press, New Haven and London 1983, p. 132, reputano l'esame condotto fin qui solo un'introduzione banale e poco rigorosa al vero argomento del dialogo.

[17] Come sostengono J. Monserrat Molas – P. Sandoval Villarroel, *Plato's Enquiry concerning the* Sophist *as a Way towards 'Defining' Philosophy*, in B. Bozzi – Th. M. Robinson (eds.), *Plato's* Sophist *Revisited*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, pp. 29-39, p. 33, questo snodo argomentativo segna un «turning point» e uno «shift» nel ragionamento.

[18] Sull'approccio multifocale, inteso come un innovativo e utile paradigma ermeneutico per lo studio del pensiero greco antico, rinviamo a M. Migliori – A. Fermani (eds.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2020; E. Cattanei – A. Fermani. – M. Migliori (eds.), *By the Sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016.

2.3 Un intero composto di parti

Alla luce della mappa poliprospettica, ma unitaria[19], che lo Straniero e Teeteto tracciano e seguono nella "caccia" al sofista, possiamo approfondire alcuni aspetti relativi alla natura uni-molteplice di tale soggetto. Per farlo, conviene riflettere soprattutto su un dato: nel dialogo si parla a più riprese di «genere della sofistica (τὸ σοφιστικὸν γένος)» (224C7-8)[20] e di «Idea (ἰδέαν)» della sofistica (235D2). Stando a quanto abbiamo argomentato in apertura del contributo[21], è lecito pensare che anche questa si organizzi secondo una dialettica intero/parti.

Questa chiave di lettura consente di svelare un quadro articolato, la cui "struttura di base" può essere così schematizzata: l'Idea della sofistica si configura come un intero, le cui due parti principali sono l'Idea dell'arte acquisitiva e quella dell'arte produttiva, ciascuna delle quali è, a sua volta, un intero composto di parti.

Più nello specifico, puntando il *focus* all'interno dell'Idea-intero della sofistica, notiamo quanto le due Idee-parti siano implicate in una fitta e articolata trama di nessi. Queste, infatti, se sono colte nel loro rapporto reciproco, si respingono, perché sono opposte; se, invece, vengono messe in relazione al loro comune intero di riferimento, si coimplicano perché, seppure per ragioni diverse, sono entrambe necessarie a determinarlo nella sua totalità. In particolare, i tre procedimenti dialettici che si dipanano dall'arte acquisitiva caratterizzano la sofistica in termini *descrittivi e fenomenologici*, perché restituiscono i molti modi in cui il sofista è solito operare, mentre quelli dall'arte produttiva rispondono a funzioni diverse. Il quinto, infatti, la definisce in maniera *forte e concettualizzante*, perché non dice ciò che il sofista fa, ma come e perché lo fa e ritraccia, attraverso una poderosa riflessione filosofica, i fondamenti teorici del suo operare: proprio per questo, si presenta come la parte più qualificante e difficile da scovare. Il quarto, infine, rappresenta una sorta di "anello di congiunzione": in un senso, delinea un ulteriore profilo operativo della sofistica, che però, per il suo carattere "nobile", è antitetico a tutti gli altri[22], in un altro, inizia a spostare l'asse del ragionamento sull'arte produttiva[23].

[19] Suggerendo, quindi, una visione unitaria dell'intero dialogo, che, pur avendo "molte facce", non ha una struttura frammentaria, secondo la lettura proposta da N. Notomi, *The Unity of Plato's* Sophist. *Between the* Sophist *and the* Philosopher, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

[20] Cfr. anche 217 A8; 218D4; 223 A5; 224E7; 261A6.

[21] Cfr. supra 1. *Premessa.*

[22] Il quarto procedimento dialettico spicca nella sua singolarità: è il solo a delineare un'immagine positiva della sofistica, che, nei suoi tratti distintivi, è il totale rovesciamento di tutte le altre. Questo nobile sofista, infatti, purifica l'anima dal sapere apparente, cioè da quello stesso sapere generalmente venduto dai sofisti peggiori. Pur non potendo esaminare nel dettaglio le molteplici questioni interpretative connesse a tale figura, riteniamo opportuno rimarcare almeno un dato semantico-concettuale. L'aggettivo greco γενναῖος (231B8), oltre a "nobile", significa anche "eccellente nel suo genere": nonostante la sua atipicità, quindi, tale definizione rientra appieno nel genere della sofistica, di cui cattura la forma migliore e più lodevole. Di conseguenza, il "nobile sofista" non è un ibrido tra il sofista e il filosofo (come sostiene, tra gli altri, Rosen, *Plato's* Sophist …, p. 131), ma esprime la natura ibrida, o meglio composita, della stessa sofistica (come nota J. Solana, *Socrates and 'Noble' Sophistry (*Sophist*, 226b – 231c)*, in Bozzi-Robinson, *Plato's* Sophist …, pp. 71-85, pp. 82-83).

[23] Anche Migliori, *Il* Sofista, cit., pp. 43-44, considera le prime definizioni di tipo descrittivo-fenomenologico, perché rappresentano «la visione che storicamente si è avuta della sofistica, una sorta di

Invece, puntando il *focus* sulla sofistica, intesa come un'Idea-intero, comprendiamo quanto *dipenda da*, ma non *si identifichi con*, nessuna delle parti che la compongono. Questa, infatti, nella sua forma più compiuta e completa, è definita dall'intreccio dell'arte acquisitiva con quella produttiva, motivo per cui i molteplici procedimenti dialettici, malgrado il loro diverso peso teorico, sono tutti utili per capire chi sia il sofista. Tuttavia, la sofistica in sé e per sé, colta nella sua identità, non si risolve né nell'arte acquisitiva né in quella produttiva, ma, rispondendo ad una logica autonoma, si pone ad un livello differente e superiore rispetto ad entrambe.

3. Una nota finale

Per tirare le fila di questo nostro rapido attraversamento del *Sofista*, possiamo ribadire soprattutto un dato: questo dialogo si distingue per una serie di lineamenti metodologici, che trovano la propria cifra euristica nella costante variazione prospettica. Se lo scopo è esaminare e definire una realtà irriducibilmente multiforme, quale l'Idea della sofistica, allora non bisogna solo adottare un metodo duttile e dialettico, ma si deve anche osservarla con un approccio multifocale. Infatti, lungi dal complicare invano la ricerca, le continue e diversificate rotazioni del *focus* sono funzionali ad una analisi che più si fa approfondita, più deve misurarsi con una ricchezza ontologica dirompente, nel fermo intento di comprenderla, ma senza costringerla in una rete "a maglie strette".

Nonostante tenti di sfuggire ad ogni presa, il sofista viene stanato, ma lo Straniero e Teeteto riescono in questa loro faticosa impresa impiegando strumenti concettuali flessibili e plurali e adottando una movenza investigativa che, in ultima istanza, conferma quanto è vero sostenere che la semplicità «è splendida solo quando è ricca di contenuto – cioè complessa»[24].

autocoscienza della sofistica stessa» e l'ultima, invece, teorico-concettuale, perché è guadagnata attraverso una «ricerca prettamente filosofica». Insistono sulla portata "storico-descrittiva" delle prime definizioni, ma ritenendole molto meno pregnanti dell'ultima, per esempio F. Wolff, *Le chasseur chassé. Les deéfinitions du sophiste*, in P. Aubenque (ed.), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 17-52, p. 31 ss. e P. Crivelli, *Plato's Account of Falsehood. A Study of the* Sophist, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 22-23.

[24] Raccogliendo l'evocativa suggestione di L. Čukovskaja, *Incontri con Anna Achmatova. 1938-1941*, Adelphi, Milano 2023, p. 47.

Christian Vassallo[1]

Osservazioni sull'origine della civiltà e della musica in Democrito. Una citazione nel Περὶ μουσικῆς di Diogene di Babilonia?

Unde societas? *Modelli decadenti, progressivi e "misti" da Omero a Platone*

Un noto e controverso adagio giuridico — *ubi societas, ibi ius* — viene comunemente chiamato in causa per dimostrare come non possa esservi legge, o meglio ancora, come non possa essere concepita la legge (insieme ai diritti e ai doveri che essa comporta) senza l'esistenza di almeno due esseri umani. È sintomatico che, nonostante i numerosi sforzi fatti in tal senso dai filosofi del diritto, nessuno sia riuscito a identificare la fonte antica di quell'adagio, di cui si trova la prima traccia ne *L'ordinamento giuridico* di Santi Romano[2]. In effetti, nella storia della filosofia antica non se ne trovano nemmeno parafrasi o presunte conferme. In Platone, la lunga ἐπίδειξις di Protagora nell'omonimo dialogo sembra smentirne clamorosamente l'assunto di fondo, visto che le prime associazioni umane lì descritte, prive del pudore e della giustizia che solo l'arte politica consente di raggiungere, danno vita a una situazione che, da un lato, non innesca alcun automatismo istituzionale in grado di approdare a una pacifica convivenza, dall'altro, aggrava, di fatto, l'istinto autodistruttivo che rende una tale condizione non meno insicura della "legge della giungla".[3]

[1] Università degli Studi di Torino; christian.vassallo@unito.it Questa ricerca fa parte del progetto europeo, da me diretto, ERC-CoG 101086695-APATHES (*Assessing Philosophical Authors and Texts from Herculaneum and elsewhere on Early Stoicism: Insights into ancient logic, physics, and ethics towards a new von Arnim*). Sono grato alle curatrici del presente volume per avermi consentito di pubblicarla in questo volume dedicato alla memoria del caro amico Maurizio Migliori.

[2] Pubblicata nel 1918 e riedita in una versione più estesa nel 1946 (rist. Firenze: Sansoni, 1967), questa fondamentale opera di teoria generale del diritto è stata ristampata di recente a cura di Mariano Croce (Macerata: Quodlibet, 2018).

[3] Cfr. Plat. *Prot.* 320c-323c, spec. 322b-c.

Non c'è dubbio che quell'adagio possa anche essere letto in termini non sincronici. Ossia non nel senso che lì dove vi sia una società umana debba per forza di cose sussistere un ordinamento giuridico, bensì nel senso che quella società è il presupposto della creazione di istituzioni giuridiche che garantiscano la realizzazione della giustizia. Ma anche in questo secondo caso, ogni applicazione di quel principio al mondo greco è problematico. Lo è ancor di più nella cultura greca arcaica, in cui obiettivamente non è possibile parlare di giustizia in termini concettuali, poiché in quel mondo non veniva ancora concepita la domanda (socratica) «Che cos'è giustizia?».[4] Ed è evidente come tutto ciò possa essere esteso a temi e problemi analoghi. Ciononostante, non può essere negato che nella Grecia arcaica i testi letterari offrano interessanti spunti di riflessione tanto sulla nozione di "decadenza" della civiltà (si pensi al mito delle età in Esiodo[5]), quanto su quella del suo "progresso" (come nell'episodio dei Ciclopi nell'*Odissea*[6]).

La concezione progressiva o decadente della civiltà implica una riflessione più strutturale sulla natura delle sue istituzioni, non solo giuridiche, ma anche più latamente culturali. Tale riflessione rende semplicistico parlare in termini dicotomici di modelli "progressivi" e di modelli "decadenti" nella storia della filosofia antica. Se si esclude il caso dell'Epicureismo, in cui la fiducia nell'intelletto umano *pedetemptim progrediens*, per usare le parole di Lucrezio, offre un quadro (almeno apparentemente) più ottimistico,[7] dai Presocratici a Platone progresso e regresso si mescolano, facendo non raramente del secondo quasi il "destino" ineluttabile del primo. Per i Presocratici, non si può fare a meno di menzionare il caso di Senofane, in genere ritenuto il primo tra i filosofi greci ad aver teorizzato un modello progressivo di civiltà.[8] A ben guardare, proprio Senofane è anche la prova del fatto che nel pensiero greco, sin dai suoi albori, tale modello progressivo si combinava quasi sempre con l'idea (o, potremmo dire, la constatazione) della fatale decadenza delle società più evolute. Tra le elegie di Senofane, è famoso il frammento, tramandato da Ateneo (XII 526A), in cui egli denunciava la corruzione morale degli abitanti di Colofone. Costoro, inizialmente morigerati e austeri, furono poi indotti dalla frequentazione dei Lidi ad adottare uno stile di vita dedito a lusso e mollezza.[9]

[4] Sul punto, si vedano C. Meier, *Entstehung des Politischen bei den Griechen,* Suhrkamp, Frankfurt 1980, *passim*, e M. Gagarin, *Early Greek Law*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986, pp. 99-119.

[5] Si veda W. Burkert, *Impacts and Limits of the Idea of Progress in Antiquity*, in Id., *Kleine Schriften VIII. Philosophica*, hrsg. von T.A. Szlezák und K.-H. Stanzel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 240-259: pp. 243-244.

[6] Si veda M.I. Finley, *The World of Odysseus*, Chatto & Windus, London 1954, 1977², p. 100.

[7] Cfr. Lucr. V 1448-1457. Si veda *infra*, § 2.

[8] 21 B 18 DK (= Xen 204 & 220 Strobel-Wöhrle), su cui rinvio a C. Vassallo, *Puzzling over so-called 'Rationalismus' and its Forerunners – Again on Xenophanes' B 18 D.-K. (= Xen 204 & 220 Strobel-Wöhrle)*, in O. Hellmann-B. Strobel (eds.), *Rezeptionen der Vorsokratiker von der Antike bis in die Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022, pp. 143-176.

[9] 21 B 3 DK (= Xen 155 Strobel-Wöhrle). È significativo che l'ἁβροσύνη (v. 1) sia qui per la prima volta attestata in un'accezione negativa ("molle eleganza"), laddove fino a quel momento, ad esempio in Saffo (fr. 58d Neri), essa veniva considerata un valore etico positivo, che manterrà anche nella poesia successiva, come in quella tragica (cfr. Eurip. *Or.* 349). La critica di Senofane alla decadenza dei costumi dei suoi concittadini è in realtà il frutto di una più ampia "rivoluzione culturale" da lui caldeggiata, che mirava ad anteporre la forza dell'intelletto (σοφίη) a quella del corpo (ῥώμη) messa in mostra nelle com-

Più complesso è il caso di Platone. Nella sua filosofia l'intreccio tra progresso (o sviluppo) della civilità e decadenza etica è ampiamente attestato. Tuttavia, questa riflessione di carattere antropologico viene da lui supportata attraverso una più elaborata "ideologia della storia", la quale lascia convivere nei dialoghi almeno tre modelli: uno "progressivo", uno "regressivo" e uno "ciclico". Sebbene la questione non possa qui essere esposta nei dettagli,[10] va notato come il modello "ciclico" trovasse già nella fisica di Empedocle e nella sua teoria dei cicli cosmici un autorevole precedente. Ma più interessante per i fini della presente indagine è il caso della prospettiva regressiva che quasi sistematicamente emerge dall'analisi del progresso. Il fenomeno viene esaminato, ad esempio, nel libro II della *Repubblica*, con la minuziosa descrizione del passaggio dalla "città dei maiali", gestita con austerità e governata da un'economia della sussistenza, a quella del lusso, presentata esplicitamente come "malata". La manifestazione (marxianamente) "sovrastrutturale" dell'economia di questa seconda società, che porta inevitabilmente alla guerra come conseguenza della corsa illimitata all'accumulazione di ricchezze, è data, in maniera preponderante, dall'arte e dalle varie figure cittadine che di essa vivono: pittori, attori, poeti e in generale cultori della μουσική (dove "musica" viene intesa come insieme di melodie e ritmi, indicando anche il loro stretto legame con le varie forme di attività ginnica, compresa la danza).[11] Tutta la parte del dialogo che fa seguito a questa descrizione (soprattutto il libro III) e che cerca, a volte in maniera pedantesca, di delimitare "udibile" e "dicibile" nella *polis*, è il tentativo di rendere sani, anche con i metodi brutali della censura e dell'indottrinamento, i frutti di una pianta malata. L'idea antropologica di fondo è pessimistica. Il bisogno dal quale si genera il vivere in comune rende sempre precari gli equilibri che le istituzioni — non tanto quelle giuridiche, quanto soprattutto quelle educative e culturali — cercano invano di costruire e, soprattutto, di mantenere nel tempo.[12]

Sulla base di queste premesse, vorrei fare qui alcune osservazioni intorno alla concezione del progresso che emerge dalle testimonianze a noi note su Democrito. Parliamo notoriamente di un filosofo di cui non si smetterà mai di discutere, da un lato, la vera posizione all'interno della variegata e disomogenea costellazione dei cosiddetti "Presocratici";[13] dall'altro il sotterraneo rapporto, prevalentemente (ma non esclusivamente) polemico, che lo lega a Platone, sostanzialmente suo contemporaneo. Come vedremo, la μουσική costituisce un significativo banco di prova della concezione democritea dell'origine della civil-

petizioni ginniche (21 B 2 DK = Xen 152 Strobel-Wöhrle). Poiché in seguito parleremo di Diogene di Babilonia, non è inutile ricordare come anche lui, nel libro I del suo scritto *Le Leggi*, narrasse del lusso dei Colofonî e descrivesse come la loro decadenza morale avesse poi portato alla rovina della loro patria (SVF III 53).

[10] Rinvio a C. Vassallo, *Rolling Sisyphus' Stone Uphill? Plato's Philosophy of History and Progress Reappraised*, in «The Journal of Hellenic Studies», 141(2021), pp. 179-196.

[11] Plat. *Resp.* II 369b5-374d7.

[12] Questa forma di "entropia", sociale e umana, è evidente, a voler tacere altri casi, nella progressiva degenerazione delle forme di governo ben delineata (e motivata) nei libri VIII-IX della *Repubblica* e nel libro III delle *Leggi*. Su questo aspetto fondamentale della concezione etico-politica di Platone, si veda M. Migliori, *Il disordine ordinato: La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*; II. *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, II, *passim*; Id., Platone, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 243-276.

[13] Non entro qui nel merito dell'opportunità o meno di continuare a usare tale definizione.

tà (e, con ogni probabilità, anche della sua possibile decadenza). Di quest'ultimo aspetto siamo informati da un passo del filosofo epicureo Filodemo di Gadara, che esamineremo in seguito (§ 3). Come cercherò di dimostrare, quella testimonianza rappresenta una fonte indispensabile tanto per ricostruire il pensiero di Democrito sull'idea del progresso tecnico del genere umano, quanto per comprendere il possibile uso che di tale pensiero fece, nella sua articolata riflessione sulla musica e le sue ricadute etiche, Diogene di Babilonia, il famoso scolarca stoico costantemente parafrasato e criticato da Filodemo.

La concezione democritea dell'origine e dello sviluppo della civiltà umana

Nei *Vorsokratiker*, Hermann Diels ricostruiva il contenuto della *Piccola cosmologia* di Democrito attraverso la combinazione della testimonianza di Diogene Laerzio (1.10–11) sulla filosofia degli Egizi e quella del libro I della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo (1.7–8) sull'origine della vita in Egitto.[14] Con questa sua scelta, Diels accoglieva sostanzialmente la tesi di Karl Reinhardt, il quale aveva individuato la fonte di Diogene (e dunque di Diodoro) in Ecateo di Abdera e aveva considerato tutto quanto quel resoconto come un preambolo riconducibile ad una dettagliata esposizione di sacerdoti egizi sulla "preistoria" del loro paese.[15] In effetti, in entrambe le testimonianze riscontriamo la stessa sequenza tematica: si parte dalla cosmogonia per poi passare alla zoogonia e all''antropologia', ossia, in senso lato, all'analisi della genesi e dello sviluppo della civiltà umana.

In Diogene Laerzio il capitolo sul pensiero degli Egizi intorno agli dèi e alla giustizia fa parte di una discussione più ampia sulle origini della filosofia. La sezione cosmologica è preponderante e si fonda sull'assunto per cui il principio originario è la materia, dalla quale si sarebbero differenziati i quattro elementi e poi prodotti gli esseri viventi. Le poche annotazioni antropologiche riguardano l'origine delle statue e dei santuari, frutto dell'ignoranza da parte di quegli uomini della figura di dio, e quella delle leggi, da loro intese come dono di Ermes.[16] Molto più articolata è la testimonianza di Diodoro. I capitoli 7–8 del libro I occupano una posizione importante nelle pagine introduttive della *Biblioteca storica*, in cui Diodoro è impegnato ad esporre l'utilità, i fini e la struttura della sua opera. Il capitolo 7 rappresenta la sezione cosmologica ed è preceduta da un preambolo (cap. 6, 3), che è purtroppo omesso nelle raccolte dei frammenti democritei, ma ha invece una certa rilevanza anche per comprendere la successiva sezione antropologica. Diodoro, infatti, prende le mosse da una netta divisione tra due prospettive della storia universale: quella di chi concepisce il cosmo come ingenerato e indistruttibile, e che di conseguenza considera il genere

[14] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Bd. 1, Berlin: Weidmann, 1903), 6. verbesserte Auflage hrsg. von W. Kranz, Weidmann, Berlin 1951-1952[6], II, p. 134.

[15] K. Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, in: «Hermes» 47 (1912), pp. 492-513 (= Id., *Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, pp. 114-132.

[16] Il tono critico della fonte laerziana su questo punto è confermata dalla riflessione sull'identificazione operata dagli Egizi tra dèi e animali, che sarebbe stata motivata semplicemente dal fatto che certi animali (proprio quelli da loro divinizzati) erano utili alla loro sussistenza.

umano come esistente dall'eternità;[17] e quella di chi sostiene che il cosmo abbia avuto una generazione e che sia destinato alla distruzione, e che tra questi due termini estremi anche il genere umano abbia avuto una sua origine.[18] Ebbene, le sezioni cosmologica ed antropologica della testimonianza di Diodoro, considerata (a torto o a ragione) democritea, nascono e si sviluppano come descrizione dettagliata di questo secondo punto di vista.[19]

L'*incipit* della sezione cosmologica richiama in maniera evidente il concetto anassagoreo di mescolanza originaria e di successiva separazione (59 B 1-2 DK).[20] Si dice, infatti, che, nel momento della formazione originaria del cosmo, gli elementi celesti e terrestri erano fusi in maniera indistinta, per poi separarsi e dare all'universo l'ordine (σύνταξις) che ha tuttora. Segue la descrizione del processo che porta a una sorta di zoogonia spontanea che, almeno teoricamente, non sembra incompatibile con l'atomismo democriteo. Ma non è su questo punto che conviene riflettere in questa sede, quanto piuttosto sulla sezione antropologica (cap. 8), che descrive lo stato primitivo dell'uomo e il lento sviluppo della civiltà fino alla scoperta e all'affinamento delle arti. In seguito mi soffermerò su quest'ultima fase, la cui versione diodorea molti indizi inducono a credere essere una descrizione abbastanza fedele del punto di vista di Democrito.

Cominciamo con la prospettiva "progressiva", che nega alle radici il mito dell'Età dell'Oro. I primi uomini comparsi sulla terra conducevano una vita anarchica e bestiale (ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ). L'unica ragione che li spingeva ad associarsi era il comune interesse a difendersi dagli attacchi degli animali selvaggi e dunque la paura di morire. Il linguaggio nacque convenzionalmente al fine di consentire, tramite simboli, una comunicazione reciproca, chiara ed efficace. La scoperta dei mezzi elementari di sussistenza, soprattutto quelli atti a far fronte al freddo e alla fame, fu lenta e faticosa. Ma il raggiungimento di un simile traguardo — ecco il punto che ci interessa — consentì lo sviluppo delle τέχναι, anche quelle (lo si evince indirettamente dal testo) che non avevano una relazione diretta con i bisogni primari dell'uomo. Infatti,

γνωσθέντος δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν χρησίμων κατὰ μικρὸν καὶ τὰς τέχνας εὑρεθῆναι καὶ τἆλλα τὰ δυνάμενα τὸν κοινὸν βίον ὠφελῆσαι. καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφηγουμένην οἰκείως τὴν ἑκάστου μάθησιν εὐφυεῖ ζῴῳ καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν.[21]

Una volta venuti a conoscenza del fuoco e delle altre cose utili, essi (*scil.* gli uomini primitivi) a poco a poco inventarono anche le arti e le altre attività che possono giovare alla vita associata. Infatti, in generale, il bisogno stesso di ogni cosa (necessaria per vivere) funge da maestro per gli uomini, indicando in maniera appropriata, ad ogni essere vivente dotato di ingegno acuto e provvisto di mezzi

[17] Si tratta della visione di Aristotele e dei Peripatetici.

[18] È la tesi sostenuta, tra gli altri, dagli Stoici.

[19] Diod. I 7–8 (= 68 B 5 DK = frr. 558 &566 Luria = fr. 126.1 Leszl = 27 D 129 & D 202 Laks-Most).

[20] Non è un caso che nel cap. 7, 7, Diodoro citi Euripide (*Melanipp.* fr. 484, 2–6 Kannicht), qualificandolo esplicitamente come discepolo di Anassagora. Si veda W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Reinhardt, Basel 1959, pp. 10-17.

[21] Diod. I 8, 8–9. Un passo quasi identico si legge *ivi*, II 38, 2, a proposito della civiltà indiana (fr. 126.1.1 Leszl).

che aiutano a realizzare ogni cosa — come mani, parola e concentrazione mentale —, il metodo per apprendere tutte le arti.[22]

Una visione antropologica di questo tipo — e in particolare l'accento che essa pone sulla funzione didascalica della χρεία — è assolutamente compatibile con l'atomismo leucippeo-democriteo.[23] Non mancano fonti seriori che lo confermano.[24] Vero è che secondo Diels, nella descrizione dell'origine della civiltà che si evince dal passo di Ecateo/Diodoro, Democrito avrebbe sviluppato e portato avanti idee che erano già state avanzate da Empedocle (cfr. supra, § 1) e Protagora (80 B 8b; C 1 DK).[25] Tuttavia, se questo è molto probabile, quel che è certo è che quella prospettiva antropologica verrà adottata non a caso anche dall'altra fondamentale corrente atomistica dell'antichità: l'Epicureismo.

A questo riguardo, è paradigmatico il caso di Ermarco, il quale, molto probabilmente nella sua monumentale opera (in ventidue libri) *Contro Empedocle*, abbozzava una storia della civiltà incentrata sul tema della genealogia della legge.[26] La tesi di fondo era che il *nomos* ha un carattere convenzionale e un'origine utilitaristica. In un primo momento, l'astensione dall'omicidio si impose nelle società primitive grazie alla *moral suasion* di figure autorevoli. Ma poiché col tempo queste indicazioni dettate dal buonsenso non ebbero più presa sulle comunità umane, si rese necessario lo strumento della regola scritta e della corrispettiva pena in caso di infrazione.[27]

A Lucrezio abbiamo fatto già brevemente cenno. Il libro V del *De rerum natura* è sicuramente l'affresco più dettagliato e sublime dell'origine e dello sviluppo della civiltà umana, non incentrato soltanto sulle tematiche filosofico-giuridiche, ma su tutti gli aspetti della *Kulturgeschichte*. Da tale affresco emerge in particolare un elemento che è di grande importanza per il prosieguo della nostra indagine: la "giovinezza" del mondo e delle arti, tra le quali anche quella musicale. Infatti, ben prima di descrivere dettagliatamente le condizioni primordiali del genere umano (vv. 925 sgg.), Lucrezio espone programmaticamente questo concetto con i seguenti versi:

[22] Traduzione mia.

[23] Tra gli altri, si vedano W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, cit., pp. 132-163, e T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, The American Philological Association-Western Reserve University, Cleveland 1967 (rist. Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 174-192.

[24] È il caso di Censorino e soprattutto della fonte ostile Lattanzio (68 A 139 DK).

[25] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit., II, p. 135. Si veda I. Lana, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato*, in: «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche)», ser. 8, 5 (1950), pp. 184-211 (= Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli: Guida, 1973, pp. 157-194).

[26] Porph. *De abst.* I 7-12; 26, 4, pp. 46-52, 61 Bouffartigue (= Herm. fr. 34 Longo Auricchio). Si noti che, all'inizio di questa testimonianza, Porfirio fa riferimento in generale ai discepoli di Epicuro (οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἐπικούρου), mentre solo alla fine attribuisce questa posizione a Ermarco (senza citare il trattato *Contro Empedocle*), ma, insieme a lui, menziona anche Clodio, Eraclide Pontico, gli Stoici e gli Epicurei.

[27] Sulla visione antropologica di Ermarco, si vedano P.A. Vander Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, in «Transactions of the American Philological Association», 118 (1988), pp. 87-106; in generale, sulla teoria epicurea del diritto, tra gli altri, V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977, e Id., *La teoria epicurea del diritto*, in «Elenchos», 2(1981), pp. 290-316.

uerum, ut opinor, habet nouitatem summa, recensque
naturast mundi neque pridem exordia cepit.
quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur,
nunc etiam augescunt: nunc addita nauigiis sunt
multa, modo organici melicos peperere sonores,
denique natura haec rerum ratioque repertast
nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus
nunc ego sum in patrias qui possim uertere uoces.[28]

Davvero, credo, il mondo è nella sua giovinezza e la natura
è recente, e non ebbe affatto inizio in tempi remoti.
Perciò alcune arti vanno tuttora affinandosi
e progrediscono ancora; soltanto ora si aggiungono alle navi
nuove attrezzature, e da poco i musicisti hanno composto melodiose armonie.
Anche questa dottrina della natura è una scoperta recente,
e io stesso, primo fra tutti, sono apparso capace
di tadurne i principî nella lingua dei nostri padri.[29]

Non c'è dubbio che, nel lungo resoconto di Lucrezio confluiscano molte fonti,[30] ma Cole aveva ragione nel far derivare la sequenza *artes/copia/voluptates* da una tradizione che, presente pressoché intatta anche nel *De architectura* di Vitruvio (II 1, 2-7), risaliva in ultima analisi a Democrito, e in particolare alla prospettiva che emerge dal frammento B 144 trasmesso da Filodemo, che analizzeremo tra breve (§ 3).[31] Va poi sottolineato il fatto che il punto di vista epicureo su questo tema resterà sostanzialmente inalterato fino agli ultimi esponenti della Scuola. È forse meno noto, ma non meno importante, il caso di Diogene di Enoanda. Tutto il fr. 12 Smith dell'iscrizione sintetizza l'idea che il percorso dell'uomo dalla caverna alla *polis* sia stato lungo e faticoso, non il dono di un dio, come già aveva intuito Senofane.[32] La col. II 4-11 di questa testimonianza epigrafica parla

[28] Lucr. V, 330-337. Il testo è quello della nuova edizione teubneriana di M. Deufert, *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*, De Gruyter, Berlin-Boston 2019, p. 199.

[29] Traduzione di L. Canali, in: *Lucrezio. La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 1994; 2000[10], p. 449.

[30] Si veda B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre (*De rerum natura *5. 925-1457)*, Steiner, Mainz-Wiesbaden 1980.

[31] T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, cit., pp. 42-43 e 193-195. Il suggerimento sembra essere stato recepito solo nella raccolta di W. Leszl, *I primi Atomisti: Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Firenze: Olschki, 2009, pp. 353-354, sebbene con una selezione troppo frastagliata dei versi lucreziani (fr. 126.2 Leszl). Sono invece soltanto due i passi del libro V presi in considerazione da C.C.W. Taylor, *The Atomists Leucippus and Democritus: Fragments*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1999 (test. 87 e il riferimento in test. 173a). Sui rapporti tra Vitruvio e Democrito, si veda S. Blankert, *Seneca ep. 90 over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron*, H.J. Paris, Amsterdam 1941, pp. 139-140.

[32] Non è questa la sede per soffermarsi sulla parte di questo frammento che riguarda la filosofia epicurea del linguaggio. Sul punto, cfr. anche fr. 23 Smith e NF 192. Su quest'ultima nuova testimonianza rinvio a J. Hammerstaedt-M.F. Smith, *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Habelt, Bonn 2014, pp. 90-96.

in particolare delle arti nella stessa prospettiva genetico-evolutiva adottata da Lucrezio:

εἰς οὖν οὐδεμίαν τέχνην,
ὡς ο]ὐδὲ ταύτας, οὔτ' ἄλ-
λο̣ν̣ τινὰ θεῶν οὔτε
τὴν Ἀθηνᾶν παραλημ-
πτέον· πάσας γὰρ ἐγέν-
νησαν αἱ χρεῖαι καὶ πε-
ριπτώσεις μετὰ τοῦ
χρόνου.[33]

4 ὡς] Usener : καὶ] Smith dub. in app. crit. || ο]ὐδὲ Cousin

Dunque per nessuna arte, come neppure per queste, non bisogna ricorrere né a qualche altro dio né ad Atena, giacché le originarono tutte le necessità e le esperienze nel corso del tempo.[34]

A differenza di Diels, Luria prese in seria considerazione questo frammento e vi vide giustamente una chiara traccia dell'antropologia di Democrito.[35]

3. Il ruolo delle arti: la musica e un'ipotesi su Democrito in Diogene di Babilonia

In un passo molto interessante del *De sollertia animalium*, dopo una serie di esempi volti a dimostrare come gli animali (in particolare certi uccelli e certi cani) apprendano perfettamente gli insegnamenti umani, Plutarco scriveva quanto segue.

Γελοῖοι δ' ἴσως ἐσμὲν ἐπὶ τῷ μανθάνειν τὰ ζῷα σεμνύνοντες, ὧν ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης <ἐν> ὑφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίᾳ, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνος, ἐν ᾠδῇ κατὰ μίμησιν. ἰατρικῆς δὲ πολὺ τῶν τριῶν εἰδῶν ἑκάστου καὶ γενναῖον ἐν αὐτοῖς μόριον ὁρῶμεν· οὐ γὰρ μόνον τῷ φαρμακευτικῷ χρῶνται, χελῶναι μὲν ὀρίγανον γαλαῖ δὲ πήγανον, ὅταν ὄφεως φάγωσιν, ἐπεσθίουσαι· κύνες δὲ πόᾳ τινὶ

[33] Il testo è quello stabilito da M.F. Smith, *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription*, Edited with Introduction, Translation, and Notes, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 167.

[34] Traduzione di W. Leszl, in: *I primi atomisti*, cit., p. 354.

[35] Fr. 558 Luria [IV] (= fr. 126.3 Leszl). La testimonianza è assente nella collezione di A. Laks and G.W. Most, *Early Greek Philosophy*, in collaboration with G. Journée and assisted by L. Iribarren and D. Lévystone, 9 vols., Cambridge (MA)-London 2016 (spec. vol. II.2), che, non solo nel caso di Democrito, è tutta da rifare per quanto riguarda la tradizione ellenistica (non solo epicurea) dei Presocratici. Non parlo del modo in cui sono lì citati i testi ercolanesi (quando ciò raramente accade). Ho più volte evidenziato tutto questo in C. Vassallo, *The Presocratics at Herculaneum: A Study of Early Greek Philosophy in the Epicurean Tradition. With an Appendix on Diogenes of Oinoanda's Criticism of Presocratic Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021.

καθαίροντες ἑαυτοὺς χολεριῶντας· ὁ δὲ δράκων τῷ μαράθρῳ τὸν ὀφθαλμὸν ἀμβλυώττοντα λεπτύνων καὶ διαχαράττων· ἡ δ' ἄρκτος, ὅταν ἐκ τοῦ φωλεοῦ προέλθῃ, τὸ ἄρον ἐσθίουσα πρῶτον τὸ ἄγριον· ἡ γὰρ δριμύτης ἀνοίγει συμπεφυκὸς αὐτῆς τὸ ἔντερον· ἄλλως δ' ἀσώδης γενομένη πρὸς τὰς μυρμηκιὰς τρέπεται καὶ κάθηται προβάλλουσα λιπαρὰν καὶ μαλακὴν ἰκμάδι γλυκείᾳ τὴν γλῶσσαν, ἄχρι οὗ μυρμήκων ἀνάπλεως γένηται· καταπίνουσα γὰρ ὠφελεῖται.[36]

Forse è ridicolo che celebriamo la capacità di apprendimento degli animali, dei quali siamo stati allievi, come dichiara Democrito, nelle cose più importanti: del ragno nella tessitura e nel rammendo, della rondine nel costruire e dei cigni e degli usignoli melodiosi nel canto per imitazione. Ancora, possiamo notare che molto di ciascuna delle tre branche della medicina è nato da essi: infatti non fanno solo uso di medicinali. Le tartarughe, dopo aver ingerito una serpe, ci mangiano su l'origano, mentre le donnole la ruta; i cani, quando hanno il colera, si purificano con una certa erba; il serpente rende più precisa e aguzza la vista che s'indebolisce con il finocchio, e l'orsa, quando esce dalla tana, per prima cosa mangia dell'aro selvatico — la cui asprezza, infatti, le apre l'intestino chiuso —, mentre in altre occasioni, quando soffre di nausea, ricorre ai formicai, e se ne sta seduta con la lingua di fuori, bagnata e molle per il dolce umore, finché questa non si riempie di formiche: allora le ingoia, traendone beneficio.[37]

La mia citazione è qui più ampia delle raccolte tradizionali dei frammenti dei primi Atomisti e si estende fin dove è possibile ipotizzare, a mio giudizio, che vi sia effettiva traccia dell'influsso di Democrito su Plutarco (nel dialogo la *persona loquens* è Aristotimo).[38] Vanno sottolineati almeno due aspetti. Il primo è che l'antropologia democritea si sostanzia di una visione del progresso umano assolutamente non antagonista rispetto all'ordine della natura. L'apprendimento di tutte le arti, dalla tessitura alla medicina, avviene διὰ μιμήσεως e ciò implica per forza di cose una concezione dell'essere "umano" come propaggine dell'essere "animale". Il secondo aspetto, invece, riguarda l'apprendimento (e la pratica) dell'arte musicale. Spiegarne la nascita, almeno della parte melodica, con l'imitazione del canto dei cigni e degli usignoli vuol dire farne qualcosa di "non sovrastrutturale". Se è così, dovremmo pensare che per Democrito la musica sia arte antica tanto quanto l'uomo, in quanto pratica assolutamente coerente alla sua natura. Ma sorge qui un problema di non poco momento.

Nella col. 150 Delattre del libro IV del *De musica* di Filodemo è conservato un noto frammento di Democrito (68 B 144 DK = fr. 568 Luria = 27 P 43 + D 204 Laks-Most) in cui apparentemente si contraddice questo assunto. Riporto qui di seguito le linee 29-39 di questa colonna del *PHerc.* 1497 come da me stampate nella mia recente raccolta delle testimonianze presocratiche trasmesse dai testi superstiti della Biblioteca ercolanese[39] (l'u-

[36] Plut. *De soll. anim.* 20.974A6-C2 (= 68 B 154 DK = fr. 559 Luria = *partim* 27 D 203 Laks-Most).

[37] Traduzione di L. Ragone, in: *Plutarco. Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, Bompiani, Milano 2017, p. 1883.

[38] Non entro nella questione se la prima parte del passo possa considerarsi un frammento (*ipsissima verba*) di Democrito. Non credo possano esservi dubbi ne rispecchi l'autentico pensiero.

[39] C. Vassallo, *The Presocratics at Herculaneum*, cit., pp. 173-174 (= *CPH* XI 68).

nica variazione rispetto all'edizione di Delattre[40] riguarda le linee 37–38, in cui accolgo una precedente congettura di Hammerstaedt[41]).

Δημ[ό]κριτος μὲν <
τοίνυν, ἀνὴρ οὐ φυσιολογώ-
τατος μόν[ον] τῶν ἀρχαί-
ων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἱστορου-
μένων οὐδενὸς ἧττο̣ν
πολυπράγμων, "μουσικήν"
φησι "νεωτέραν εἶναι," καὶ
τὴν αἰτίαν [ἀπ]οδίδωσι λέ-
γων "μὴ ἀπ' ἐκείνο[υ] τἀ- <
ναγκαίο{ν}‹υ›, [ἀ]λλὰ ἐκ τοῦ πε-
__ριεῦντος ἥδη [γ]ε̣νέσθαι".

29 Neubecker || 31 Kemke || 36 Kemke || 37 ἀπ' ἐκείνο[υ] Delattre : ἀποκεινεῖ‹ν› Neubecker, Gigante-Indelli sec. : ἀποκρῖν[αι] Kemke, Usener sec. || 37-38 τἀ|ναγκαίο{ν}‹υ› Hammerstaedt : τἀ|ναγκαῖον Kemke et al. (ex P) || 38 Kemke || 39 [γ]ε̣νέσθαι Delattre ([γε]νέσθαι Kemke, Usener sec.)

Così Democrito, un uomo che non era solo il migliore tra gli antichi nelle scienze naturali, ma anche il più diligente degli scienziati, dice che «la musica è (arte) piuttosto recente» e spiega la causa di ciò dicendo che «è nata non da quell'(originario) stato di sussistenza, ma da una condizione di sovrabbondanza che tuttora persiste». [42]

Questo riferimento a Democrito compare nelle ultime battute del libro IV del trattato filodemeo. Dopo la lunga requisitoria contro l'avversario stoico per dimostrare che l'arte musicale non ha alcuna relazione con l'etica, Filodemo aggiunge che essa non apporta alcun vantaggio filosofico, né per chi la pratica né per chi ne fruisce. Per supportare questa tesi, egli fa una riflessione sull'"archeologia antropologica" della musica, che nella fase più antica della civiltà umana era appannaggio di esponenti della classe artigianale (δημιουργοί),

[40] D. Delattre, *Philodème de Gadara, Sur la musique, Livre IV*, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres, 2007, II, p. 316; già in D. Delattre-P.-M. Morel, *Une lecture nouvelle du fr. B 144 D.–K. de Démocrite*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 121 (1998), pp. 21-24: pp. 22-23.

[41] J. Hammerstaedt, *Nochmals zu Demokrit (VS 68 B 144)*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 121 (1998), pp. 25-27: p. 26. Sulle ragioni che mi hanno spinto a scegliere quest'altra soluzione, rinvio al mio commento in C. Vassallo, *The Presocratics at Herculaneum*, cit., pp. 434-436, oltre a quanto dirò sotto a proposito dello statuto della μουσική in Democrito. Sull'effettiva estensione della citazione democritea in Filodemo, che a mio giudizio arriva fino alla linea 39 della colonna in questione, si veda D. Delattre, *Philodème de Gadara, Sur la musique, Livre IV*, cit., II, pp. 454-455.

[42] Traduzione mia, basata su quella di R. Janko, *Philodemus, On Poems, Books 3 and 4, With the Fragments of Aristotle, On Poets*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 215. La traduzione di V.E. Alfieri, *Gli atomisti: Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1936, p. 239, si fondava naturalmente sulla vecchia edizione di Kemke, ma lo studioso (*ivi*, n. 597) faceva bene a rinviare, sulla scia di Diels, ad alcuni passi paralleli di Platone (*Criti.* 110a3-6) e Aristotele (*Metaph.* A 2, 982b22-24; *Protr.* fr. 53 Rose^3 = fr. 8 Ross = frr. 833 + 74.1 Gigon), che necessiterebbero di una trattazione a parte.

i quali venivano ingaggiati per allietare (διὰ τέρψιν) gli ospiti di feste e banchetti (col. 150.8-29). Il fine (naturale) della musica, dunque, era (ed è) quello di rallegrare l'uditorio e di trascorrere il tempo libero, senza alcuna funzione educatrice e alcun carattere universale. Esattamente in questo — come Filodemo aveva spiegato precedentemente nel libro in maniera dettagliata — consiste la concezione epicurea della musica. Ora, a conferma di tutto ciò, Filodemo chiama in causa proprio Democrito, il quale aveva sostenuto che la musica è un'arte recente, che si sviluppa nella società allorché gli uomini abbiano raggiunto una condizione di lusso e agiatezza che li allontani dalla precarietà della fase primitiva.

Com'è noto, dal catalogo delle opere di Democrito redatto da Trasillo[43] sono tramandati ben otto titoli di Μουσικά divisi in due tetralogie.[44] Alla prima di esse (X) appartengono i trattati *Sui ritmi e l'armonia* (Περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονίης), *Sulla poesia* (Περὶ ποιήσιος), *Sulla bellezza dei canti* (Περὶ καλλοσύνης ἐπέων) e *Sulle lettere eufoniche e sgradevoli* (Περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων); alla seconda (XI), quelli *Su Omero, la dizione e i dialetti* (Περὶ Ὁμήρου ἢ ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων), *Sul canto* (Περὶ ἀοιδῆς), *Sulle parole* (Περὶ ῥημάτων) e *Sui nominativi* (Ὀνομαστικῶν). Da questi titoli, possiamo presumere che l'opera in cui Democrito parlò dell'arte musicale con riferimento all'evoluzione del genere umano e allo sviluppo della società fu la prima della X tetralogia. Ma non possiamo certo escludere che la qualifica della musica come arte giovane si presentasse come *excursus* in uno degli scritti di etica (tetralogie I-II)[45] o, più verosimilmente, in uno dei Τεχνικά (tetralogie XII-XIII).[46]

Quello che leggiamo alle linee 34-35 del passo ercolanese sopra riportato non è una parafrasi, ma un vero e proprio frammento di Democrito, strettamente connesso all'ulteriore citazione delle linee 37-39. L'aggettivo νεωτέραν lascia apparentemente arguire che nella visione antropologica di Democrito fosse esistita una fase primordiale in cui gli uomini non praticavano la musica.[47] Questa conclusione, in realtà, non è così scontata, e comunque il problema è quello di capire a quale forma di musica si faccia qui riferimento. Ma andiamo per ordine.

[43] Diog. Laert. IX 46-49 (= 68 A 33 DK).

[44] Sul punto, si veda A. Brancacci, *Democritus'* Mousika, in: A. Brancacci-P.-M. Morel (ed. by), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 181-205; sul catalogo di Trasillo in particolare, J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden 1994, pp. 97-105; P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, Paris 1996, pp. 357-374; T. Dorandi, *Diogene Laerzio e la tradizione catalogica : Liste di libri nelle* Vite e opinioni dei filosofi, in «Antiquorum Philosophia», 7 (2013), pp. 107-126, pp. 112-114.

[45] Negli Ἠθικά di Democrito non vi sono elementi per escludere l'idea che l'εὐεστώ dipenda anche da un sano uso dei μουσικά. Va però tenuto presente (e ciò è confermato dai titoli ora citati) che il termine μουσικά indica non solo e non tanto la "scienza armonica", quanto piuttosto tutto ciò che contribuisce all'armonia "interiore" dell'individuo, a partire dalla poesia. Sulla concezione democritea della poesia e i suoi rapporti con l'ispirazione divina, si vedano le testimonianze sul tema raccolte e ordinate da Luria (frr. 573a-576).

[46] Su questi ultimi scritti rinvio a M.L. Gemelli Marciano, *Le Démocrite technicien : Remarques sur la réception de Démocrite dans la littérature technique*, in A. Brancacci-P.-M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, cit., pp. 207-237.

[47] Si veda D. Delattre, *Philodème de Gadara, Sur la musique, Livre IV*, cit., II, p. 316 n. 5, il quale giustifica simile conclusione interpretando l'ἀπ' ἐκείνο[υ] della linea 37 in senso temporale, dunque in opposizione all'espressione ἐκ τοῦ πε|ριεῦντος delle linee 38-39. Di diverso avviso è J. Hammerstaedt, *Nochmals zu Demokrit (VS 68 B 144)*, cit., pp. 25-26.

Innanzitutto, l'elogio di Democrito all'inizio della testimonianza (ll. 30-31: φυσιολογώ|τατος) costituisce l'unico passo delle parti superstiti del *De musica* di Filodemo in cui si parla dell'atomista di Abdera. Si tratta evidentemente di parole molto elogiative. Filodemo non le avrebbe mai usate se non le avesse considerate corrispondenti all'autentica opinione di Epicuro. Tutto questo è una garanzia del fatto che Filodemo (e anche la sua fonte, come dirò tra breve) desse grande credito alla visione democritea della musica (in quanto τέχνη) come arte giovane, considerando tale visione conforme al pensiero epicureo su tale aspetto.

In secondo luogo, non vi è dubbio che una teoria di questo tipo non si riduca soltanto alle arti. Essa presuppone, come abbiamo visto a proposito del passo di Diodoro, una visione più ampia circa l'origine della civiltà. Ma, ritornando al passo del *De musica* di Filodemo, sorge un problema che nessuno ha finora posto in maniera adeguata, la cui risoluzione può anche sanare l'apparente contraddizione tra il passo di Plutarco (musica come arte connaturata all'uomo) e quello di Filodemo (musica come "sovrastruttura"). Tale problema è se effettivamente Democrito derivasse dalla sua "antropologia estetica" l'idea che la musica non abbia alcuna relazione con l'etica e l'educazione dei giovani, come sembrerebbe logico concludere dall'uso che del frammento (o meglio, dei frammenti) fa Filodemo.

La mia impressione è che vi sia la possibilità che Democrito non la pensasse propriamente così e che Filodemo lo manipolasse, o comunque forzasse l'esegesi letterale delle sue parole, per i suoi fini anti-stoici. A questo proposito, si potrebbe andare oltre e supporre che questa manipolazione dipendesse in realtà dall'uso tendenzioso che Filodemo faceva del trattato *Sulla musica* di Diogene — trattato che egli aveva sotto gli occhi a Ercolano e aveva già parafrasato in tutta la parte iniziale del libro IV del suo omonimo scritto (coll. 1-55 Delattre).[48] Da tenere conto, in particolare, è il fatto che la col. 150 Delattre ricade nell'ultima sezione dello scritto filodemeo, in cui il filosofo epicureo riassumeva quanto detto nei tre libri precedenti a proposito delle tesi degli avversari con la loro relativa critica. È facile immaginare che Filodemo usasse qui per i suoi scopi polemici una citazione democritea che era in realtà stata fatta dal suo avversario, sempre polemicamente, ma con intenti filosofici opposti: ossia per dimostrare come la musica (contrariamente alla tesi epicurea) influisse in maniera determinante sull'anima umana proprio perché arte appresa dall'uomo in maniera naturale.[49] Letto in quest'ottica, il passo è prezioso per comprendere l'antropologia musicale non solo di Democrito, ma anche di Diogene di Babilonia. Il filosofo stoico, evidentemente, era convinto che la musica, in quanto strumento di comunicazione, fosse coeva alla comparsa dell'uomo e ai primi stadi dello sviluppo del genere umano; in quanto *divertissement*, fosse invece manifestazione di uno stadio recente della civiltà. Proprio in virtù

[48] Va detto che non abbiamo passi precisi che confermano il titolo Περὶ μουσικῆς per quest'opera di Diogene di Babilonia. Esso dunque va considerato come congetturale, sebbene sia a mio avviso estremamente probabile o quasi certo. Come tale lo considero nella mia imminente edizione di Diogene all'interno del *New von Arnim Project* (cfr. *supra*, n. 1).

[49] Sotto questo punto di vista, la posizione di Diogene è molto affine a quella di Aristotele, se facciamo riferimento al passo del *Protrettico* richiamato sopra alla n. 42. La parte finale della testimonianza di Giamblico (*De comm. math. scientia* 26, p. 83.6-22 Festa), infatti, recita così: καίτοι καὶ τὰς μὲν ἄλλας πάντες συνεξορμῶσι τιμῶντες κοινῇ καὶ τοὺς μισθοὺς τοῖς ἔχουσι διδόντες, τοὺς δὲ ταῦτα πραγματευομένους οὐ μόνον οὐ προτρέπομεν ἀλλὰ καὶ διακωλύομεν πολλάκις, ἀλλ' ὅμως ἐπιδίδωσι πλεῖστον, διότι τῇ φύσει ἐστὶ πρεσβύτατα· τὸ γὰρ τῇ γενέσει ὕστερον οὐσίᾳ καὶ τελειότητι προηγεῖται.

del suo carattere naturale, la musica aveva potuto esercitare *ab origine* sugli uomini un'insostituibile funzione educativa.

Le premesse filosofiche di questo ragionamento possono essere condivise anche da un Epicureo. Lo dimostra Lucrezio, che nei vv. 1379 segg. del libro V del *De rerum natura* recepisce *in toto* l'analisi democritea, dimostrando che gli uomini primitivi impararono a cantare imitando le voci degli uccelli, ben prima di inventare il flauto e usarlo per rallegrare i momenti di ozio. Ma anche Lucrezio sottolinea in qualche modo una frattura tra lo stadio mimetico della musica e quello propriamente tecnico, "canonico", e in ultima analisi meramente apolaustico (anziché didascalico). Ora, poiché il riferimento a Democrito nel testo ercolanese in questione sembra essere abbastanza estemporaneo, si può pensare che lo stimolo a citarlo fosse venuto a Filodemo proprio in risposta a Diogene di Babilonia, il quale lo avrebbe a sua volta citato (forse di prima mano) nel suo scritto per finalità opposte a quelle di Filodemo. Tuttavia, nonostante queste diverse finalità, in Diogene la critica a Democrito aveva molto probabilmente lo stesso oggetto che spingeva Filodemo (e in generale gli Epicurei) a elogiarlo o emularlo: la tesi della natura giovane dell'arte musicale in quanto *divertissement*, del suo carattere "epigenetico", per certi aspetti "deviante" rispetto alle funzioni originali del canto e della melodia. La differenza di prospettive è fondamentale. Nella sua foga polemica, Filodemo sembra sostenere che questa sia l'unica definizione possibile di musica, suggerendo indirettamente che essa appartenga a uno stadio evolutivo in cui gli aspetti mimetico-naturali del fenomeno musicale sono ormai superati. Laddove per Diogene la definizione "sovrastrutturale" della musica (e dei suoi effetti) è una coerente conseguenza di quella naturale, dato che dal suo punto di vista la musica come arte in sé si fonda proprio sulla salda predisposizione dell'uomo ad apprendere dalla natura. Non vi è un prima e un dopo nella prassi musicale degli uomini. Al di là delle definizioni e delle funzioni diverse, al di là anche delle sue possibili degenerazioni sul piano politico, la musica, per così dire, resta la stessa. È questo suo carattere che ne giustifica anche i forti influssi etico-pedagogici sull'anima, negata invece dagli Epicurei.

La strutturale divergenza di Filodemo da Diogene circa questo particolare aspetto spiegherebbe perché, proprio in quel passo del *De musica*, e non altrove, il filosofo epicureo avesse sentito l'esigenza di tessere un memorabile elogio di Democrito "fisicissimo", facendone un'*auctoritas* assimilabile per molti aspetti a Epicuro e ai primi Maestri epicurei. D'altra parte, questo elogio non ha paralleli nella letteratura epicurea, sebbene da altre testimonianze ercolanesi si evinca senza ombra di dubbio il senso di rispetto che Filodemo e, come evidenziato in precedenza, lo stesso Epicuro dovette nutrire verso di lui.[50] Alla luce di ciò, è chiaro, a me pare, che alle radici del dissidio tra Filodemo e Diogene in nome di Democrito vi fosse non tanto (o non solo) l'interpretazione della musica come arte "sovrastrutturale" o meno, quanto piuttosto una concezione molto diversa della "natura" in generale — "natura" che per lo Stoico era un'entità molto meno separata dalla (e antagonista della) "cultura" di quanto non lo fosse invece per l'Epicureo, il quale, fedele al fondatore della sua Scuola, intendeva la civiltà come passaggio irreversibile dalle tenebre alla luce.[51]

[50] Sul punto, rinvio a C. Vassallo, *The Presocratics at Herculaneum*, cit., pp. 60-76 e *passim*.

[51] Paradigmatici sono i versi lucreziani che concludono il livro V del poema: *sic unumquicquid paulatim protrahit aetas / in medium ratioque in luminis erigit oras: / namque alid ex alio clarescere corde uidebant / artibus ad summum donec uenere cacumen*.

Francesco Verde[1]

Perché *ancora* la storia della filosofia

La *Lectio magistralis*, fortunatamente disponibile su YouTube[2], con la quale Maurizio Migliori ha concluso, solo formalmente, si badi, la sua più che ventennale attività di Professore prima Associato poi Ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Ateneo di Macerata nel 2015, si intitola *Fare un mestiere bellissimo e impossibile, lo storico della filosofia antica*. Credo che, conoscendo gli interessi scientifici di Migliori, i più si sarebbero aspettati da lui una *lectio* di argomento platonico, aristotelico, oppure sui Sofisti, da lui profondamente studiati e rivalutati a partire dal suo lavoro su Gorgia[3]; eppure, Migliori decise, a mio avviso in maniera totalmente condivisibile, di dedicare questo suo intervento, anche emotivamente significativo, a una questione duplice ma in sé unitaria: per un verso, la storia come metodo, per un altro, la storia come oggetto diretto e privilegiato del mestiere di storico (per usare una espressione ormai classica, cara a Marc Bloch). Ritengo che se Migliori optò per queste tematiche, una delle possibili ragioni non possa che risiedere nel fatto che si tratta di argomenti che egli ha reputato da sempre cruciali, anzi fondanti per coloro che si trovano a *fare* concretamente storia della filosofia. Le sue parole sono profonde e importanti – e qui lo dico senza alcuna forma di piaggeria o di bieca adulazione – e vanno meditate con attenzione per il semplice fatto che esse sono pronunciate a fronte di qualcosa di cui gli studiosi più giovani non possono disporre ossia decenni e decenni di esperienza sul campo, a diretto contatto con i testi antichi e con la loro esegesi rigo per rigo.

In questa sede non intendo sintetizzare l'intervento di Migliori: ciò sarebbe insensato, non solo perché il video della sua *Lectio* è liberamente consultabile in rete, ma soprattutto perché non potrei che offrire una mera e sbiadita parafrasi della viva voce di Migliori che, non necessitando di filtri ulteriori, giunge a chi ascolta sempre lucida ed efficace. Ciò che, invece, vorrei fare in questo sintetico e modesto lavoro – che è, in prima istanza, il mio piccolo omaggio alla memoria del magistero umano e scientifico (l'ordine degli aggettivi non è

[1] Sapienza Università di Roma; francesco.verde@uniroma1.it

[2] https://www.youtube.com/watch?v=zpD7jCbisBI [25.09.2025]

[3] M. Migliori, *La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, Prefaz. di G. Reale, CELUC, Milano 1973. Il libro su Gorgia è stato utilmente ristampato da Petite Plaisance nel 2024, con una Isagoge di F. Eustacchi.

casuale) di Migliori – è aggiungere qualche minima osservazione alle sue sempre stimolanti considerazioni: penso, infatti, che, nei tempi che ci troviamo a vivere, urga sempre di più da parte del pubblico degli addetti ai lavori una riflessione concreta, critica e, prima di tutto, consapevole sullo statuto teorico della storia della filosofia.

Il titolo del presente intervento riprende deliberatamente quello di un densissimo libro di Carlo Cellucci – uno dei più rinomati logici che il nostro Paese possa vantare, sempre assai attento alla dimensione storica del pensiero – sullo statuto della filosofia (intrinsecamente connessa al ruolo della conoscenza) e, più in particolare, sulle motivazioni reali che spingono ancora a occuparsi di filosofia e, pertanto, a farla concretamente[4]. Ritengo che una riflessione simile possa e, anzi, debba essere avviata anche per la storia della filosofia e l'intervento di Migliori è, in ultima analisi, un vero e proprio manifesto che invita a *prendersi cura* della storia, a salvaguardare il valore aggiunto della sua intrinseca pluralità/complessità mai riducibile a un unico schema o modello[5], a tutelare l'apposito metodo storico inteso come unica strada che, nel caso del pensiero antico, permetta di comprendere, anzi, di *rendersi conto* (come acutamente scriveva Johan Huizinga)[6] dell'oggetto di studio ossia di un testo di questo o di quel filosofo antico[7]. L'urgenza nei tempi odierni di una riflessione di questo tipo è dettata dal fatto che la storia della filosofia, benché sia una delle discipline più insegnate nelle università italiane e malgrado sia una tra le materie filosofiche per cui gli studiosi italiani sono considerati migliori all'estero[8], è ormai sotto attacco. Nonostante uno dei più noti filosofi come Jürgen Habermas abbia assai di recente dedicato i suoi sforzi maturi e instancabili alla storia del pensiero[9], numerose sono state le prese di posizione, non di rado furiose, contro la storia della filosofia; or ora in un fortunato volume di Massimo Mugnai[10] – che, si badi, non è solo un *pamphlet* critico dei manuali di filosofia usati nell'in-

[4] C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008, spec. pp. 3-16 e 473-491. Cellucci torna ora sulla natura della filosofia e il suo significato in *A Philosophy for the Future: Escaping from Irrelevance*, Springer, Cham 2025.

[5] Cfr. M. Migliori – A. Fermani (eds.), *Filosofia antica: Una prospettiva multifocale*, Scholé/Morcelliana, Brescia 2020, pp. 5-7.

[6] J. Huizinga, *La scienza storica*, Introd. di O. Capitani, a cura di P. Bernardini Marzolla, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 3-19.

[7] Cfr. M. Migliori – L. Grecchi, *Tra teoria e prassi: Riflessioni su una corsa ad ostacoli*, Introd. di C. Vigna, Petite Plaisance, Pistoia 2020, p. 131.

[8] Non credo, come, invece, scrive M. Mugnai, *Come* non *insegnare la filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2023, p. 157, che per rendersi conto che il primato degli studi italiani di storia della filosofia sia un'impressione sbagliata basti cercare le occorrenze di nomi di studiosi italiani citati nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[9] J. Habermas, *Una storia della filosofia: I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, a cura di L. Corchia – W. Privitera, Trad. di M. De Pascale – G. Fazio – L. Corchia – W. Privitera, Feltrinelli, Milano 2022. Su questo *opus magnum* di Habermas si vedano gli studi raccolti in M. Calloni - L. Cortella - A. Ferrara - V. Marzocchi - S. Petrucciani - W. Privitera (eds.), *Seminario di Teoria Critica: Genealogia del pensiero post-metafisico: Riflessioni su* Una storia della filosofia *di Habermas*, con una *Postfazione* di J. Habermas, Mimesis-Milano-Udine 2023.

[10] La pubblicazione del volume di Mugnai (alla quale è succeduta quella di un altro testo che *grosso modo* affronta in modo più ampio tematiche simili: M. Santambrogio, *Filosofia e storia. Viste da un filosofo parziale e pieno di pregiudizi*, La Nave di Teseo, Milano 2024) ha avuto il non trascurabile merito di produrre discussioni non di rado accese sulla manualistica scolastica e sullo statuto della storia della filosofia. Tra

segnamento scolastico della disciplina – si sostiene con peculiare chiarezza (prendendo di mira, tra l'altro forse perfino eccessivamente, il concetto di filosofia come sapere storico di Eugenio Garin, il cui magistero, lo si condivida o meno, rappresenta un autentico punto di svolta nel dibattito italiano sulla storia della filosofia)[11] che la storia, la genesi storica di una certa opera, mettiamo *Il Capitale* di Marx, serva a poco per comprendere davvero la struttura teorica di quello scritto[12].

Ora, non è certamente questa la sede per considerare criticamente nel dettaglio le molte argomentazioni di Mugnai, ma credo che tutti coloro che, prescindendo dal loro ruolo effettivo nelle accademie o negli enti di ricerca, fanno/insegnano storia della filosofia dovrebbero prendere posizione nei riguardi di tesi di questo tipo. Senza dubbio, se, a mo' di esempio, si vuole comprendere *davvero* una pagina di Platone o di Aristotele o di Kant oppure di Hegel, è proprio certo che la storia e il suo metodo non servano o servano a poco? Senza necessariamente assecondare le strettoie di uno storicismo, per così dire, assoluto mi pare, però, evidente che per capire una serie di argomentazioni sollevata dal *Parmenide* di Platone (esempio naturalmente non casuale in questo contesto, essendo or ora pubblicata la monumentale edizione commentata del dialogo curata da Migliori per Scholé), occorre certamente prendere di petto la struttura *teorica* del testo ma questa non può in nessun caso prescindere dal contesto storico che direttamente l'ha prodotta (banalmente anche dalla possibile e controversa cronologia degli scritti platonici). Senza entrare nell'annosa disputa tra analitici e continentali, sono dell'avviso che comprendere veramente il testo di un autore e l'autore medesimo significa indubbiamente comprendere le (eventuali) argomentazioni logico-teoriche sollevate nelle sue opere ma queste in nessun caso possono essere decontestualizzate dal periodo storico di riferimento, pena la loro effettiva e fondamentale incomprensibilità. Per rimanere nell'ambito della filosofia antica e in campo platonico, sarebbe possibile capire la dottrina dei generi sommi del *Sofista* senza tenere conto di Parmenide, della Sofistica e dell'interpretazione che dell'uno e dell'altra aveva offerto Platone? O, ancora più banalmente, senza considerare la storicità carica di significati stratificati del mezzo in cui Platone si esprime, quindi la lingua greca[13]? Mi rendo conto che, per gli addetti ai lavori, si tratta di volgari e inutili banalità, ma nel libro di Mugnai di cui stiamo trattando

i tanti interventi qui mi limito a menzionare quelli che mi hanno interessato più da vicino: L. Bianchi, *A proposito di recenti istruzioni per allevare filosofi*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 103(2024), pp. 38-62; L. Bianchi, *Il 'benaltrismo' e il senso delle parole. Risposta a Massimo Mugnai*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 103(2024), pp. 398-404; G. Paoletti, *Chi ha paura della storia della filosofia?*, in «Syzetesis» 11(2024), pp. 337-359; G. Rota, *Sugli storici italiani della filosofia*, in «Rivista di storia della filosofia» 79(2024), pp. 443-449, M. Mugnai – G. Rota, *Ancora sugli storici italiani della filosofia*, in «Rivista di storia della filosofia» 79(2024), pp. 621-624 e in particolare l'intervento di G. Cambiano in C. Bianchi – G. Cambiano – M. Nascè – M. Piras – M. Mugnai, *Insegnare la filosofia. Riflessioni su un libro*, in «Rivista di filosofia» 115(2024), pp. 115-148, pp. 121-130.

[11] Ciò è chiaramente riconosciuto, per esempio, dall'utile saggio di G. Cotroneo, *L'ingresso nella modernità: Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992, pp. 253-292 (spec. pp. 291-292). Sulla storiografia filosofica di Garin cfr. M. Biscuso, *Filosofia e storia della filosofia in Eugenio Garin*, in «Filosofia italiana» 2(2022), pp. 81-100.

[12] Cfr. Mugnai, *Come* non *insegnare la filosofia*, op. cit., pp. 48-64.

[13] Sulla questione della conoscenza della lingua come strumento necessario per esplorare con serietà e rigore i contenuti di un testo filosofico mi appaiono quanto meno parziali e non poco opinabili le osservazioni di Santambrogio, *Filosofia e storia*, op. cit., pp. 134-138 nei riguardi di Eugenio Garin.

brevemente si dice, se non mi inganno, esattamente questo. Rimanere, insomma, nel solo testo considerandolo quasi come un'unità a se stante, di natura atemporale non può essere del tutto proficuo per la sua comprensione/valutazione.

Per coloro che esaminano un testo filosofico (e non solo) e vogliono capirne l'essenza, la storia non può essere intesa – e di frequente lo si fa – come un qualcosa di esterno, nel senso di *esteriore*, quasi che fosse una sorta di superficiale ed estrinseco "contorno" che nulla ha a che vedere con la "pietanza" principale: lo si ripete, senza fare il minimo riferimento a qualunque forma di storicismo di matrice idealistica, si può concludere, al contrario, che la storia *dice*, *è* quel testo/documento. Per avvedersi di quest'ultimo punto, è bene fare un esempio: le grandi raccolte di *reliquiae* testuali dei filosofi antichi, quali il Diels-Kranz (o il Laks-Most) per i pensatori preplatonici, l'Usener per Epicuro, le *Socratis et Socraticorum Reliquiae* di Giannantoni, il comunque importante lavoro di Wehrli per i Peripatetici o il von Arnim per gli Stoici antichi, sono collezioni di inestimabile utilità per lo storico della filosofia antica. E, tuttavia, lo storico rigoroso sa bene che ogni testo lì rubricato è, nella maggior parte dei casi, completamente decontestualizzato: basti pensare, per limitarsi a un solo ma efficace esempio, ai "frammenti" dell'opera di Parmenide che vengono da Sesto Empirico o da Simplicio. È indubbio che per capire (semmai ci si riesca) quanto Parmenide scrive nella prima parte del poema, l'*Aletheia*, si deve, per così dire, entrare e rimanere *nel* testo di Parmenide, nella sua logica interna, ma anche nel contesto storico (e, nella fattispecie, anche in quello geografico di Elea) nei quali quell'opera è stata pensata e redatta, prescindendo il più possibile dalle esegesi già antiche e poi moderne che di quei versi sono state offerte. Un esame di questo genere, però, non può affatto prescindere dai testimoni che veicolano il testo parmenideo: se Sesto e Simplicio decidono di trasmettere passi di Parmenide, lo fanno certamente *pour cause*, per questo motivo il testimone non fa semplicemente da sfondo al testo parmenideo ma la conoscenza delle ragioni della trasmissione di quel documento è parte integrante e non accessoria della comprensione dei difficili versi dell'Eleate. Comprendere queste motivazioni significa fare storia e dare il giusto peso alla genesi storica che ha fatto sì che anche noi potessimo, per fortuna, leggere parte del poema di Parmenide.

Un discorso simile vale anche per una nozione generalissima (e, dunque, frequentemente abusata) come quella di filosofia: ritenere che la filosofia non sia (anche) la sua storia significa, in fin dei conti, ridurla all'identità con un pensare astrattamente teoretico che, malgrado disinformato, cioè privo di contezza di ciò che lo precede[14], ha la presunzione di presentarsi come originale. A dire il vero, come con buon senso e piena ragionevolezza ricordava Gabriele Giannantoni, quando ci si domanda che cosa sia la filosofia, l'errore più frequente è fornirne una definizione univoca e onnicomprensiva ma, se ci si riflette, la filosofia è, in primo luogo, ciò che ogni epoca della storia ha ritenuto essere filosofia[15]. Nella sua *Lectio* non a caso Migliori, da autentico storico che bada non all'identità ma alla incolmabile differenza/alterità tra lo storico e il suo oggetto di studio[16], fa riferimento ai

[14] Cfr. le riflessioni di D. Marconi, *Alcuni usi teorici della storia della filosofia*, in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 21-40, pp. 30-32.

[15] G. Giannantoni, *Riforma della scuola secondaria superiore e problemi dell'insegnamento della filosofia*, in F. Alessio – R. Bodei – G. Cambiano – M. Dal Pra – G. Giannantoni – G. Prestipino, *L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore*, in A. Canova (ed.), Franco Angeli, Milano 1990, pp. 13-34, p. 24.

[16] Cfr., in proposito, almeno H.-I. Marrou, *La conoscenza storica*, Trad. di A. Mozzillo, il Muli-

paradigmi di Thomas Kuhn: chi intende avere davvero contezza di Eraclito, Antifonte, Platone, Aristotele o Arcesilao deve mutare radicalmente e totalmente il proprio paradigma, che sicuramente poco o nulla ha in comune con quello nel quale gli antichi vivevamo e operavano. Di qui Migliori inferisce l'*impossibilità* del lavoro dello storico o meglio l'intrinseca difficoltà che lo storico prova ogniqualvolta ha la presunzione di possedere nella sua integrità il proprio oggetto di studio.

È stato ribadito molto recentemente, in un articolo che considero importante, che, in primo luogo, la storia della filosofia sia *filologia*[17]: si tratta di un'altra questione sempre più ignorata ma non può esserci comprensione autentica di un testo se non lo si studia in termini strettamente filologici, tenendo ben presente che la filologia è scienza storica[18]. Ciò è addirittura lapalissiano per i testi antichi: tutti sanno che la pagina di Aristotele che si ha davanti è prima di tutto l'esito di una tradizione millenaria che, nella maggior parte dei casi, è indiretta. Questo dovrebbe spingere lo storico a nutrire una dose molto elevata di cautela nelle sue analisi, dato che nulla garantisce che quella pagina contenga in tutto e per tutto gli *ipsissima verba* di Aristotele. Per tale ragione lo studio filologicamente accurato del testo, delle varianti testuali e naturalmente della spesso articolata e complessa tradizione manoscritta è un mezzo assolutamente indispensabile per accostarci in modo consapevole ai documenti scritti. Naturalmente con la tradizione diretta si è più fortunati: un papiro ercolanese del *Peri physeos* di Epicuro, per esempio, anche se non è databile direttamente agli anni in cui il filosofo visse ed operò, è senza dubbio un documento molto antico che non giunge fino a noi tramite la mediazione dei manoscritti di epoca bizantina o medievale; tuttavia, le condizioni dei papiri sono spesso drammatiche e il testo ferito in esso conservato può essere integrato ma solo se le integrazioni proposte rispettino, oltre alla grammatica, l'*usus scribendi* dell'autore e nel medesimo tempo il pensiero che lì sta esponendo. Integrare un testo secondo quello che l'interprete vuole che l'autore dica o affinché il testo in questione rispetti un criterio di coerenza che non necessariamente è antico[19] è un puro atto di *violenza*. Tutto questo mostra che, se la storia della filosofia si fa sui e con i testi, essa non può non essere filologia, ossia studio/scienza dei testi tale da permettere un avvicinamento a quei concetti filosofici che un documento veicola ma senza la dannata presunzione di volerli svincolare dalla struttura storica del testo che *essenzialmente* li produce[20].

Migliori, nella sua *Lectio* alla base di queste mie rapsodiche considerazioni, tocca all'inizio un punto che giudico assolutamente centrale del mestiere di storico della filosofia e che oggi è senz'altro contestato, per non dire del tutto (e deliberatamente) dimenticato. Migliori decide non di descrivere l'attitudine reale o corrente dello storico della filosofia ma intende riflettere su quello che un autentico e rigoroso storico della filosofia dovrebbe

no, Bologna 1962, p. 250.

17 Cfr. M. Mustè, Translatio studiorum*: La storia della filosofia come traducibilità*, in «Filosofia italiana» 2(2022), pp. 161-175, p. 167.

18 Su questo punto rimangono "classiche" le dense pagine di A. Boeckh, *La filologia come scienza storica: Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, a cura di A. Garzya, Trad. di R. Masullo, Guida, Napoli 1991^2.

19 Cfr. L. Canfora, *Pugliese Carratelli e la filologia*, in Antiquorum philosophia. *Un ricordo di Giovanni Pugliese Carratelli*, Convegno Accademia Nazionale dei Lincei (Roma, 28-29 novembre 2011), Scienze e Lettere, Roma 2013, pp. 57-63, p. 61.

20 Cfr. Musté, Translatio studiorum, art. cit., pp. 167-168.

essere. Nell'ambito del "dover essere", quindi, Migliori evidenzia come il primo carattere dello storico sia l'*umiltà*: lo storico deve essere una persona intellettualmente umile (non modesta!), non nel senso – ricorda Migliori – di un temporaneo e fugace atteggiamento occasionale ma come un *essenziale* modo di essere e di pensare. Queste non sono parole banali ma indicano qualcosa di fondamentale. Tutti gli addetti ai lavori che operano nelle accademie o nei centri di ricerca (o perfino negli istituti scolastici) fanno continuamente esperienza di quanta boria vi sia tra "colleghi"; spesso e volentieri questa superbia è un dato di fatto caratteriale che, tuttavia, è alimentato dalla presunzione di essere il maggiore interprete di tutti i tempi di un certo filosofo o di una certa opera. Mi viene da dire, con decisa convinzione, che chi ha certezze indiscusse e indiscutibili nell'ambito della storia della filosofia, è un ciarlatano e non è e non può essere uno storico. In questo campo, infatti, l'umiltà non è affatto una sorta di pia virtù più o meno religiosa che conviene avere ma, come ancora una volta ammonisce Migliori, un modo di essere che è (o dovrebbe essere) costitutivo di chi fa storia. La peggiore arroganza è pensare di poter dominare e penetrare fino in fondo e in termini di completezza il proprio oggetto di studio e di ricerca. Nulla di più falso e impossibile.

L'attività del fare seriamente storia si basa su una dimensione tipicamente dualistica che, tra l'altro, è destinata necessariamente a rimanere tale: da un lato, c'è il soggetto, lo storico, che, anche a partire dalle sue propensioni e dalle sue sollecitazioni[21], interroga l'oggetto di studio che rappresenta l'altro versante della ricerca[22]. Soprattutto nel caso di un oggetto del passato, mai potrà darsi identità tra soggetto e oggetto: la storia è costitutivamente *differenza*, il cui carattere principale risiede nella sua incolmabilità. A ciò si collegano anche la precarietà e la provvisorietà dell'attività storica. Il fare storia è *precario* perché non sarà mai possibile dominare, dunque conoscere nei termini dell'esaustività, l'oggetto. Naturalmente è sempre possibile tentare di fornirne una descrizione coerente e avvicinarsi sempre più alla sua conoscenza effettiva ma l'identità tra soggetto e oggetto non è in alcun caso possibile nel campo della storia. È stato sostenuto in maniera persuasiva che con gli autori del passato – che faremmo bene a non giudicare "maggiori" o "minori", categorie, queste, che in sede storica sono tanto insensate quanto infondate[23] – sia possibile intavolare un dialogo che abbia come scopo la prosecuzione stessa del pensiero filosofico[24]. Ciò è possibile e perfino benvenuto ma occorre sempre, a mio parere, storicizzare, ossia, nel dialogo con i filosofi, magari antichi, non dimenticare la netta differenza tra noi e loro che l'attività storica

[21] Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Umanesimo napoletano*, a cura di G. Maddoli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, p. 297.

[22] Sulla questione e soprattutto per altri rinvii bibliografici mi permetto di rinviare a F. Verde, *Storia (della filosofia) e conoscenza: Alcune considerazioni di metodo*, in «Syzetesis» 8(2021), pp. 119-141.

[23] *Pace* Mugnai, *Come* non *insegnare la filosofia*, op. cit., p. 111. La nozione di "minore" è assai pericolosa: per fare qualche esempio antico, il socratico Antistene è davvero un minore? Senza la sua "filosofia del linguaggio" sarebbero comprensibili le pagine finali del *Teeteto*? Lo stoico Aristone di Chio è un minore? Senza la sua filosofia sarebbe possibile comprendere l'evoluzione filosofica interna dello Stoicismo antico? Il pitagorico Iceta di Siracusa è senz'altro considerato un "minore" dai più eppure, come scrive nella lettera dedicatoria a Paolo III del *De revolutionibus orbium* coelestium, Copernico, leggendo di lui nel *Lucullus* di Cicerone (123), lo considerò un suo "precursore" sul movimento della terra.

[24] Cfr. A. Marmodoro, *In dialogo con la storia della filosofia*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee» 2(2020), pp. 31-42. Si veda anche Marconi, *Alcuni usi teorici della storia della filosofia*, art. cit.

riesce a colmare solo parzialmente. Per questa ragione la conoscenza della *verità* dell'oggetto di indagine è (o dovrebbe essere) per lo storico una assoluta chimera: la verità, infatti, come si è appena osservato, presuppone l'identità tra soggetto e oggetto che, nella storia, non può darsi[25]. Lo storico non può e non deve vivere questa situazione quasi con frustrazione ma occorre, piuttosto, che sia in ogni caso cosciente della misura della distanza che chi fa storia ha col proprio oggetto.

La differenza della storia porta con sé l'intrinseca *provvisorietà* degli esiti di una ricerca storica. Migliori afferma convincentemente che l'interpretazione di un testo che vuole presentarsi come definitiva ed esclusiva è del tutto impossibile. Per usare la metafora usata dallo stesso Migliori, la *mappa* delle interpretazioni di un testo non può mai dirsi finita ma la ricerca e, quando si è davvero fortunati, la scoperta di indizi inediti contribuiscono a renderla sempre più ampia e dettagliata. Uno storico lucido e rigoroso, in prima istanza nei riguardi di se stesso, deve credere che anche quello che reputa il migliore dei suoi risultati sia sempre provvisorio: ciò ci riporta al discorso sull'umiltà, infatti, proprio per via di questa precarietà/provvisorietà, lo storico serio deve essere sempre pronto a rimettere in discussione le conclusioni delle proprie indagini, quand'anche si trattasse di ricominciare da capo o addirittura di capovolgere e ripensare completamente questo o quel risultato.

Concludendo queste sommarie osservazioni, ritengo opportuno tornare sul titolo di questo contributo. Ho già notato come la storia della filosofia sia sotto attacco: qui non si tratta di difenderla per partito preso, quasi fossimo degli attempati nostalgici di un passato trascorso per sempre che hanno, però, la la presunzione di riportarlo in vita. Nulla di tutto questo. *Ancora* la storia della filosofia perché quando questa è fatta con rigore e nel pieno rispetto dell'oggetto di indagine, essa è capace di aprire vie che non di rado sono gli unici varchi possibili e meno insufficienti per comprendere, per quanto possibile, un autore o un testo filosofico, i quali arrivano a noi, *inevitabilmente* come enti storici, come realtà storicamente determinate. Decidere di non usare gli strumenti critici del metodo storico su enti di per sé storici è azione perversa e nefasta, in una parola irrispettosa dell'oggetto che pure si vuole investigare. Ma questa è solo una faccia della medaglia: il *comprendere* (sempre nei limiti di quanto sia possibile farlo) non è solo un atto storico ma è anche atto *teoretico*, per questa ragione l'asserzione che afferma che chi fa storia della filosofia non fa filosofia e quella secondo la quale è possibile fare filosofia dato che la storia serve a poco sono, a mio giudizio, poco sostenibili. La finalità dell'indagine storica è il comprendere ma tale attività, in quanto necessaria pratica *ermeneutica*, è conseguentemente anche teoretica: leggere e capire un testo

[25] Una riflessione teoreticamente profonda e di ampio respiro sulla storia e sul suo rapporto con la verità e, dunque, con l'essere inteso come ciò che è incontrovertibile e intrinsecamente differente da tutto ciò che appartiene alla *doxa* viene ora da G. Sasso, *Essere, storia*, Bibliopolis, Napoli 2024. Non è questo il luogo per approfondire una questione tanto complessa ma mi limito a menzionare almeno la ben nota posizione di Croce, il quale, nella *Logica* (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1967, pp. 284-286), rifiuta l'idea che si possa dare una storia delle categorie (eterne) del pensiero, il che esclude anche che si dia effettivo progresso nella storia della filosofia. Differentemente da Croce e pur attestandosi su un solido atteggiamento storicistico, essenzialmente di stampo aristotelico e vichiano, che dà al processo di formazione storica di un pensiero una rilevanza decisiva per la sua comprensione, Mondolfo (*Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1952, pp. 19-25), sulla scia di Bruno, ammette il progresso nel pensiero e, dunque, l'avvicinamento progressivo, appunto, tra la filosofia, che è *sub specie aeterni*, e la storia, che opera *sub specie temporis*.

significa ricostruirlo grazie alla metodologia critica della storia ma esso non può ma *deve* essere anche interpretato perché, magari, nell'esame esplicativo della struttura concettuale di quel documento, come è stato scritto[26], qualcosa non torna. Insomma, è possibile indagare filologicamente/storicamente la dottrina epicurea del piacere, gli anapodittici stoici, il principio di contraddizione di Aristotele, la dottrina della linea della *Politeia*, il *Nous* di Plotino oppure i tropi di Enesidemo ma l'analisi di questi testi non può che dare da pensare, che essere e fare da irrequieto stimolo al pensiero. Ricostruire un testo filosofico in termini storici precludendosi il momento ermeneutico del pensiero è azione dissennata e, dal punto di vista dell'umanità pensante, per certi versi altrettanto impossibile. Quasi a mo' di *slogan*, richiamando intuizioni gariniane, si potrebbe concludere così: *ancora* la storia della filosofia perché *ancora* la filosofia[27].

Il magistero di Maurizio Migliori, splendidamente sintetizzato nella sua *Lectio* (la cui visione consiglio vivamente), ha insegnato quello che gli storici potrebbero e dovrebbero essere: la storia della filosofia implica fatica, rispetto per gli autori (ma anche per i loro interpreti, la cui conoscenza, va da sé, è tappa obbligata), in una parola umiltà. Mi pare che questo sia il più grande insegnamento di Migliori: lo storico serio deve essere umile perché non può presumere di detenere la verità del e sul proprio oggetto. Per usare (o meglio, abusare di) concetti aristotelici, il fare storia non è mai atto ma è sempre *potenza*, ossia movimento in sé, inesausta e inesauribile ricerca che trova prima di tutto in Socrate, nel Platone allievo di Socrate, nonché in Tucidide, pur con delle notevoli differenze, delle inaggirabili sorgenti, punti fissi capaci di trasmettere non solo il fascino e le difficoltà del mestiere di storico, ma anche modelli di intellettuali davvero impegnati nella complessa realtà in cui vissero e operarono[28]. Uno degli indiscussi principi degli storici, Santo Mazzarino, riteneva che Socrate fosse stato *iniziatore* di un pensiero storico vero e proprio, sebbene meno "storicizzante" di quello tucidideo[29]. Credo che Maurizio avrebbe concordato con questa prospettiva, anche (o, forse, soprattutto) per quella formidabile carica etica dello *exetazein* socratico che fa del bene, più che della verità, il presupposto – e, magari, anche il fine – di ogni indagine rigorosa.

[26] Musté, Translatio studiorum, art. cit., p. 168.

[27] Cfr. G. Sasso, *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, pp. 58-59.

[28] Sulla crisi del ruolo odierno degli intellettuali, cfr. M. Migliori, *Platone: Accettare la verità implica fatica e coscienza dei limiti*, in F. Eustacchi-M. Migliori (eds.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo: Il contributo degli antichi*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 165-179, pp. 165-166.

[29] S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 2000[3], pp. 328-329.

Luca Grecchi[1]

Discussioni tra filosofia e politica. Un dialogo con Maurizio Migliori

Maurizio Migliori è, come noto, uno dei maggiori studiosi di Platone sul piano internazionale. In questa sede, tuttavia, non parlerò tanto della sua attività storico-filosofica di antichista, di cui altri autori, nel presente volume, si sono occupati. Tratterò invece di alcune sue considerazioni filosofico-politiche più generali, dato che, delle stesse – come anche, naturalmente, di cultura antica –, ho avuto con lui il piacere di discutere in diverse occasioni. Tali discussioni hanno peraltro dato luogo, indirettamente, a due distinte pubblicazioni. La prima, più rilevante per il tema qui in questione, è costituita dal libro-dialogo M. Migliori-L. Grecchi, *Tra teoria e prassi. Riflessioni su una corsa ad ostacoli* (Petite Plaisance, Pistoia, 2020). La seconda è rappresentata dalla curatela del volume collettaneo M. Migliori-L. Grecchi, eds., *Marx e i marxismi. Le molte facce di una storia complicata* (Petite Plaisance, Pistoia, 2023).

Nel dialogo *Tra teoria e prassi*, in cui sono presenti anche temi biografici, è emerso un contenuto importante per quanto concerne l'attività filosofica di Migliori, ossia che il suo relativamente tardo ingresso nel mondo accademico, a circa 50 anni, fu in larga parte dovuto alla propria attività politica giovanile in formazioni comuniste. Ciò che risulta interessante, come portato filosofico, di questo passato, è a mio avviso l'attitudine di Migliori a ragionare sull'intero, o meglio, nella fattispecie, sulla totalità sociale, non semplicemente per descriverla, ma anche per valutarla, e se necessario per modificarla, come dovrebbe appunto sempre fare la filosofia. Si tratta del medesimo approccio, per quanto condotto in maniera differente, comune sia a Platone che a Marx.

Per quanto concerne la filosofia antica, il testo di collegamento più significativo tra l'attività politica giovanile di Migliori e la sua attività filosofica successiva – fermo restando che le due attività, negli anni, hanno solo mutato forma, ma, essendo fra loro connesse, sono rimaste presenti entrambe –, risulta la *Repubblica* di Platone. Questo dialogo si pone infatti

[1] Università degli Studi Milano – Bicocca; luca.grecchi@unimib.it; il testo è stato scritto quando Maurizio Migliori era ancora in vita.

in posizione criticamente costruttiva nei confronti degli effetti disgreganti di una struttura economico-sociale che già all'epoca, ossia circa 2400 anni fa, il grande pensatore ateniese vedeva all'opera con l'incedere della crematistica (dal greco *chremata*, termine traducibile con "beni materiali", e per estensione "merce, denaro") quale unico orizzonte di senso e di valore.

Contro i *chremata* posti come fine della vita, contro la privatizzazione dei mezzi della produzione sociale assunta come dinamica economica generale, contro la mercificazione dei rapporti umani considerata come relazione principale della esistenza, Platone, prima di Marx, elaborò un pensiero filosofico-politico progettuale, umanistico proprio in quanto anticrematistico. Porre come fine del sistema sociale la buona vita degli esseri umani nel rispetto del cosmo naturale – questo il significato, di cui abbiamo discusso nel libro-dialogo sopra citato, che ho attribuito in vari testi al termine "umanesimo"[2] –, è infatti antitetico al porre come fine il profitto, il quale considera gli esseri umani e la natura quali meri strumenti della sua realizzazione. Nella *Repubblica* in particolare, ma anche in altri dialoghi, il filosofo ateniese non si pose solo come critico della società crematistica del proprio tempo, ma soprattutto come filosofico costruttore di una totalità politico-sociale conforme a natura, ossia finalizzata alla buona vita. La filosofia, per sua essenza politica, iniziò dunque con Platone ad essere considerata anche come guida della economia, non viceversa, come invece accade oggi, in cui è appunto l'economia (o meglio, la crematistica) a guidare la politica.

La *Repubblica*, indubbiamente, risulta un testo, oltre che molto lungo, anche piuttosto complesso. La storia secolare delle sue interpretazioni, fra loro assai differenti, lo dimostra[3]. In merito, in effetti, la mia individuazione del tema di fondo principale di questo dialogo, ossia la realizzazione costruttiva della *kallipolis*, diverge da quella effettuata da Migliori. Si tratta di uno dei non molti temi filosofici che ci hanno amichevolmente diviso in questi anni[4], per cui può essere interessante, almeno dal mio punto di vista, discuterne ancora un poco con Maurizio, ben sapendo, da pensatore dialogico – oltre che dialettico: considerando le specificazioni da lui poste in essere con riferimento a Platone, la precisazione risulta d'obbligo – quale è, che egli sarà lieto che io abbia segnalato questo piccolo disaccordo, essendo ogni differenza interpretativa sempre una occasione di approfondimento.

La "discordia" fra me e Maurizio, in linea di massima, su questo argomento, verte su uno specifico punto. Per Migliori, infatti, come egli ha affermato in una molteplicità di testi, Platone delinea sì una totalità sociale ideale, ma ritiene poi che essa non si debba realizzare.

[2] Rimando in tal senso a L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca,* Petite Plaisance, Pistoia 2007.

[3] Rinvio soltanto, sul tema, a M. Vegetti-M. Abbate (eds.), *La* Repubblica *di Platone nella tradizione antica,* Bibliopolis, Napoli, 2000, nonché a M. Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento,* Carocci, Roma 2016.

[4] Ho avuto modo di rilevare ciò nella introduzione a M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni,* Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 7-15. Un altro contenuto che in parte ci ha diviso, per quanto sempre in maniera comunitaria, quindi dialetticamente consapevole che ciascuno di noi discorda dall'altro solo per cercare di delineare meglio la verità, è il tema del *Multifocal Approach.* In linea generale, questa discussione si trova in M. Migliori-L. Grecchi, *Tra teoria e prassi,* citato, pp. 33-43. Più specificamente, ho sintetizzato la mia posizione in *Multifocal Approach. Una contestualizzazione storico-sociale, «*Humanitas», 75 (2020), pp. 141-148 e *Multifocal Approach. Una critica costruttiva ad un paradigma in costruzione, «*Giornale di Metafisica», 1 (2021), pp. 273-286.

La *kallipolis* platonica è in effetti definita, nel manuale di storia della filosofia antica da lui coordinato con Arianna Fermani – cui ho avuto l'onore di collaborare –, come «un paradigma ideale e perfetto che, in quanto tale, non può essere realizzato»[5]. In questo modo Migliori si inserisce, almeno a mio modo di vedere, nell'orizzonte ermeneutico di quegli interpreti che hanno depotenziato eccessivamente la portata politica della teoria filosofica platonica. Una costruzione sociale che non deve essere attuata, nemmeno per il proprio autore, perde, infatti, larga parte del proprio carattere progettuale, ossia appunto del proprio porsi come «paradigma in cielo» (592c). Questo era invece, sempre a mio avviso, il fine propositivo ultimo di Platone nel comporre la *Repubblica*.

Non è questa la sede per entrare in modo tecnico nella discussione, ossia per commentare i diversi passaggi in cui, nel grande dialogo, il filosofo ateniese fa dire, al proprio alter ego Socrate, che la *kallipolis* deve essere considerata come al contempo realizzabile e desiderabile (456c, 499c, 540d), pur tenendo conto dei vincoli posti dalla realtà (*hos engytata*, 473a-b). Aveva tuttavia, secondo la mia opinione, pienamente ragione Lucio Bertelli ad affermare, in merito, che, nella *Repubblica*, «tra modello e *praxis* non c'è quella assoluta alterità presupposta dalla costruzione utopica, bensì una continua tensione all'adeguamento, difficile sì da raggiungere, ma non impossibile»[6].

La *Repubblica*, come noto, costituisce un dialogo, per cui non si può dimostrare, in maniera assolutamente certa, la posizione filosofica di Platone. Ciò nonostante, poiché la questione assume rilevanza non solo sul piano storico-ermeneutico, ma anche sul piano filosofico-politico, può essere utile riprendere alcuni argomenti di questo scritto per porre a fuoco il problema, e cercare di chiarire meglio, con Maurizio, il senso del nostro disaccordo. Se infatti, come credo, Platone riteneva realmente realizzabile e desiderabile il proprio progetto ideale – è difficile pensare al motivo per cui egli vi avrebbe, in caso contrario, dedicato così tante pagine, cui aggiungere peraltro quelle complementari di altri lunghi dialoghi, come le *Leggi* –, ciò che egli intendeva proporci era un modello filosofico-politico valido, ossia conforme alla natura umana, attuabile dunque in maniera felice, *mutatis mutandis*, sempre, in ogni tempo e luogo.

Cerco allora di introdurre alcuni contenuti proposti da Migliori per sostenere la propria tesi. Una delle immagini che egli maggiormente utilizza per descrivere l'orizzonte ideale platonico è, appunto, quella dell'orizzonte. Tale immagine, pur caratterizzata da naturalità, non risulta tuttavia, per questa tematica, filosoficamente neutrale. L'orizzonte è infatti non tanto un luogo ideale verso cui orientarsi, quanto un luogo che non si può raggiungere, e che non si deve cercare di raggiungere, sia in quanto non vi si può riuscire (utopia irrealizzabile), sia in quanto, provandoci, rischiamo di produrre danni, a noi stessi ed agli altri (utopia indesiderabile)[7]. Ciò nonostante, Migliori ha al contempo affermato, in più occasioni, che

[5] M. Migliori-A. Fermani (eds.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2020, p. 199.

[6] In L. Firpo, a cura di, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* UTET, Torino 1982, vol. I p. 474. Si potrebbe, del resto, citare anche lo stesso Migliori, per il quale «il risultato cui mira l'indagine platonica è un paradigma, un modello esplicativo utile per organizzare e spiegare la molteplicità del reale» (in M. Migliori-A. Fermani, eds., *Filosofia antica*, cit., p. 153).

[7] Descrive bene tutto questo, con una posizione peraltro analoga a quella di Migliori, Arianna Fermani, nel saggio *L'utopia è come l'orizzonte,* in L. Grecchi (ed.), *Teoria e prassi in Aristotele,* Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 111-138.

l'orizzonte eutopico delineato da Platone risulta essere anche una sorta di "stella polare", indicante in certa misura, per il filosofo ateniese, la direzione da seguire. Ebbene: in questa posizione è presente, a mio avviso, una potenziale aporia. Non mi sembra infatti possibile affermare, nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, che il paradigma platonico è un orizzonte indesiderabile, da non seguire, e una stella polare desiderabile, da seguire.

Migliori ribatterebbe, credo, che il progetto nella sua interezza, per Platone, non è realizzabile/desiderabile, sia in quanto nessuno conosce tutto, sia in quanto la realtà è imperfetta, sia in quanto è necessario porre sempre in discussione anche ciò che in precedenza è stato dato per acquisito. Il progetto in una sua parte, tuttavia, se l'orizzonte è realmente per Platone – come sostiene appunto Migliori – una "stella polare" almeno un po' da seguire, dovrebbe essere realizzabile.

Si pone però, accettando l'ipotesi di una realizzabilità parziale del modello platonico, una ulteriore serie di problemi: quale è questa quota realizzabile/desiderabile? Le proposte della *Repubblica*, inerenti ai vari aspetti della totalità sociale, sono molteplici, nonché fra loro connesse: quali, fra queste, Platone riteneva realizzabili/desiderabili? In che misura? Con quale ordine? L'idea, in sostanza, che l'eutopia platonica vada attuata solo in parte si scontra non soltanto con il testo, in cui ciò non è mai esplicitamente affermato, ma con tutta una serie di difficoltà teoriche. Queste ultime risultano dal fatto che non è possibile conoscere con precisione quale parte realizzare di un progetto sull'intero, in quanto le parti dell'intero sono fra loro collegate, sicché l'attuazione di una parte implica necessariamente l'attuazione anche delle altre. Come sarebbe possibile pensare, ad esempio, alla sostituzione in senso comunitario delle strutture distributive mercificate di una totalità sociale crematistica, lasciando inalterata la proprietà privata dei mezzi della produzione?

Indubbiamente, come ogni modello, anche quello platonico può solo essere imitato, e l'imitazione avviene sempre per gradi[8]. A mio avviso, tuttavia, ciò che Platone vuole lasciarci intendere, con il proprio progetto complessivo, è che il modello deve essere, per quanto possibile, imitato nella sua completezza, ossia al massimo grado, almeno per quanto le modalità sociali lo consentono[9]. Se poi, in tale realizzazione, si riesce solo in parte, questo è nella natura delle cose. Occorre comunque, in linea generale, mirare sempre al raggiungimento completo del fine, ossia alla realizzazione integrale del progetto. Il *paradeigma*, in effetti, svolge un ruolo fondamentale nell'opera platonica, come mostrano non soltanto la

[8] Non mi risulta chiara, in merito, l'affermazione di Migliori, *L'unità del pensiero politico di Platone,* «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3-4(2003), p. 354, secondo la quale il modello delineato nella *Repubblica* e nelle *Leggi* «da una parte deve essere utile e possibile, pena non essere un vero paradigma, dall'altra non deve essere realizzato, ma imitato». La realizzazione di un modello costituisce sempre, infatti, una sua imitazione.

[9] L'immagine popperiana di un Platone "totalitario", nel senso di violento realizzatore, a qualunque costo, della totalità sociale progettata, risulta insostenibile, come già scrisse R.B. Levinson (*In Defense of Plato,* Harvard, 1953). Basti citare, a riprova di ciò, *Repubblica* 496d, o ancor meglio la testimonianza della *Lettera VII* (331c-d): «È questa, dunque, la mentalità che ogni essere umano assennato dovrebbe avere riguardo alla propria *polis*. Faccia sentire la propria voce se essa non gli pare ben governata, se pensa che le sue parole non cadranno nel vuoto, e se in tal modo non rischia la vita. Ma non ricorra alla violenza per costringere la patria a mutar regime, tanto più se questo suo miglioramento dovesse avvenire al prezzo di esili e stragi di cittadini. Stia calmo piuttosto, e auguri prosperità a sé stesso e alla collettività».

Repubblica e le *Leggi*, ma anche i vari modelli ideali presenti in diversi dialoghi, che facilitano il lavoro della strutturazione onto-assiologica veritativa[10].

Platone insomma, a mio parere, tematizza in maniera adeguata, sul piano teoretico, il fatto che un modo di produzione sociale conforme alla natura razionale e morale dell'essere umano – così come, in generale, ogni modello conforme a natura – risulta sempre, in linea di principio, realizzabile, oltre che desiderabile[11]. Per quale motivo, allora, il mio amico Maurizio si è schierato così nettamente in favore della tesi della non realizzabilità/desiderabilità dell'utopia platonica complessiva della *Repubblica*, nonché, mi sembra di poter dedurre, di ogni analoga progettualità sociale? La risposta, oltre a quanto ho in precedenza sintetizzato, è compiutamente da lasciare ai suoi testi. Da parte mia posso soltanto aggiungere che, per quanto la metafora della progettualità platonica come orizzonte irraggiungibile risulti socialmente rassicurante, essa non è, a mio avviso, corretta. Platone si occupò della totalità crematistica del proprio tempo per modificarla nella maniera quanto più possibile conforme alla natura razionale e morale degli esseri umani, in quanto appunto riteneva la crematistica innaturale, quindi antiumanistica. Si tratta di un contenuto fondamentale del suo pensiero che, a mio modo di vedere, non si può trascurare[12].

Quanto detto, in maniera analogica, vale peraltro anche per il pensiero di Marx. Significativo in tal senso il differente approccio – esplicitato nella introduzione al testo – con cui io e Maurizio ci siamo orientati per la organizzazione del libro in precedenza citato a nostra cura, *Marx e i marxismi*. Maurizio si raccomandò infatti fin dall'inizio, con gli autori, che fosse seguito un taglio quanto più possibile descrittivo, scientifico, specialistico, convinto che tale è il servizio migliore da rendere oggi al pensiero di Marx. Io ritenevo invece che sarebbe stato preferibile partire dall'opera dello studioso di Treviri, per mostrare come essa possa tuttora anche essere utilizzata, in maniera progettuale, dal nostro tempo. La maggior parte degli autori seguirono quanto richiesto da Migliori, non solo perché egli era il principale curatore del volume – ossia colui che, oltre ad essere il più autorevole, aveva maggiormente contribuito a realizzarlo –, ma anche poiché ciò che domandava coincideva con quanto gli studiosi, oggi, sono abituati a svolgere nel lavoro accademico, ovvero trattare in modo filologico-scientifico anche l'autore più filosofico-politico. Marx resta, tuttavia, un pensatore comunista progettuale, e questo è, a mio avviso – per utilizzare un'altra immagine cara a Migliori –, il chiodo cui risulta appeso tutto il quadro teorico del suo pensiero, senza il quale, appunto, l'intero quadro cade.

[10] Rimando, solo per alcuni esempi, a *Sofista* 218d, *Crizia* 113d-117d, *Politico* 277 d-279 a, ma soprattutto alle *Leggi* (746a-b), in cui si afferma che è necessario che «colui che mostra il modello [...] non tralasci nulla di ciò che è più bello e più vero». Sull'importanza dei modelli nel pensiero platonico, oltre che a V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin, Paris, 2003, rinvio, per quanto concerne il piano politico, a L. Bertelli, *Paradigmi platonici*, in V.I. *Comparato*, a cura di, Modelli nella storia del pensiero politico, Olschki, Firenze, 1987, vol. I, pp. 49-87.

[11] In questa direzione anche Federico Zuolo (*Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa,* St. Augustin 2009), nonché Mario Vegetti, il quale ricordava che per Platone è naturale ciò che risulta «in accordo con il miglior ordine possibile delle cose» (M. Vegetti, *Il potere della verità. Saggi platonici,* Carocci, Roma 2018, p. 149).

[12] Mi permetto di rinviare, in merito, a quanto ho più ampiamente argomentato in L. Grecchi, *Uomo,* Edizioni Unicopli, Milano 2019, pp. 195-222 e L. Grecchi, *Ricchezza,* Edizioni Unicopli, Milano 2021, pp. 101-117.

Detto ciò, concludo facendo la cosa più importante, ossia ringraziando Maurizio non solo per tutta l'amicizia che mi ha manifestato da quando l'ho conosciuto, per i bellissimi dialoghi intrattenuti con lui, per la fiducia che sempre ha riposto in me, ma, soprattutto, per quello che ha dato a tutte le persone che con lui sono entrate in rapporto. Migliori ha rappresentato, col suo modo inimitabile di fare lezione, con la sua maniera affabile di essere, con la sua cura educativa verso i giovani studiosi – a cominciare dalle sue amate allieve di Macerata –, che è ancora possibile oggi fare filosofia in modo simile a come la facevano Platone e Aristotele, quindi arricchendosi, come di un dono, anche dalle divergenze che, nella ricerca, su questi grandi temi si continueranno sempre, auspicabilmente, ad avere.

Elena Irrera[1]

Il governo dei molti non-virtuosi nella *Politica* di Aristotele: un ideale giustificabile?[2]

Posizione del problema

Come è noto, nella sezione 11 del terzo libro della *Politica*, Aristotele si cimenta in un esperimento teorico che, data la sua visione di una politica e di un'attività legislativa deputate alla realizzazione pratica del bene umano, sembrerebbe entrare in collisione con il rilievo da lui assegnato alle virtù umane nel raggiungimento dell'obiettivo preposto. L'esperimento in questione consiste in un tentativo di giustificazione della natura e della superiorità del governo dei molti rispetto a modelli politico-costituzionali alternativi, come quello di una *polis* retta da un ristretto numero di individui capaci di distinguersi dalla massa per virtù e competenze nell'ambito della legislazione. Gli elementi costitutivi del πλῆθος (che, nel presente contributo, tradurrò con "moltitudine") vengono infatti raffigurati in via teorica come individui che, concepiti nella loro singolarità, non risultano – quanto meno, non necessariamente – in possesso di eccellenze e perfezioni distintive della ψυχή umana – quelle che, con accuratezza e profondità di indagine, il filosofo concettualizza e difende negli scritti etici come capaci di contribuire al compimento eccellente della "funzione umana" e, pertanto, anche al raggiungimento della felicità[3]. La difesa di una qualche forma di superiorità del governo dei molti non virtuosi su quello dei pochi virtuosi potrebbe inoltre mettere in discussione quella continuità tematica e di intenti tra λόγοι etici e λόγοι politici che Aristotele

[1] Università di Bologna; elena.irrera2@unibo.it

[2] Il presente contributo rientra nel quadro del progetto di ricerca PRIN 2020 DEMOPE ("Democracy under Pressure").

[3] Il legame concettuale tra εὐδαιμονία, intesa come "bene umano" (ἀνθρώπινον ἀγαθόν), "funzione umana" (ἔργον ἀνθρώπου) e virtù è esplorato da Aristotele in *EN* I, 6.1097b22-1098a20. In questa sezione, Aristotele non diversifica ancora le virtù in etiche e intellettuali, sebbene egli ammetta la possibilità di una pluralità di eccellenze dell'anima (cfr. 1098a16).

certifica programmaticamente nelle righe conclusive dell'*Etica Nicomachea*, pensandoli come parti di un unico progetto teoretico dalle finalità pratiche, ossia quello di una "filosofia delle cose umane" (*EN* X, 10.1181b15-16)[4]. Alla luce di una simile scelta di metodo, l'idea che nella *Politica* Aristotele pratichi una brusca inversione di tendenza rispetto a scritti "etici", optando dunque per una normatività politica attenuata nelle sue pretese di realizzazione del bene più elevato, risulterebbe poco credibile.

Assumendo invece che la *Politica* ricostruisca i lineamenti di un percorso di indagine teorica nel complesso unitario (ossia uno dotato di un certo grado di coerenza interna, nonostante l'innegabile presenza di sentenze e contenuti difficilmente compatibili tra loro)[5], si potrebbe ragionevolmente sostenere che la prospettiva di un governo dei molti non invalidi le pretese di legittimità politica della costituzione ideale in assoluto. La stessa dichiarazione programmatica fornita da Aristotele nella prima sezione del quarto libro della *Politica* lascia intendere che la conoscenza della costituzione migliore in assoluto debba essere detenuta dai possessori di una scienza propriamente politica tanto quanto altri tipi di conoscenza empirica, quali ad esempio (a) la costituzione adatta a ogni singola città in base alle specificità proprie di ciascuna e della popolazione che la contraddistingue (1288b24), (b) quella che si adatta alla maggior parte delle città in generale (1288b34-35) e (c) quella migliore in relazione a determinati presupposti (ad esempio, nel caso di realtà politiche non necessariamente governate secondo costituzioni che mirino al bene comune, ma che possono tuttavia essere rese più stabili (1288b28-34).

Aristotele, in questo senso, sembra tracciare uno spettro di possibilità che spazia da assetti costituzionali perfetti in assoluto a realtà strutturalmente imperfette, oltre che portate a ricercare una stabilità che non stravolga i propri connotati istituzionali e valoriali. In un simile quadro, l'idea di una costituzione che sia ideale a prescindere dalle condizioni di partenza della *polis* non si presenterà come alternativa in competizione col governo dei molti. Alla luce di una lettura di *Pol.* IV, 1, quest'ultimo tipo di governo sembrerebbe rientrare nella casistica di quelle costituzioni adatte a corpi di cittadini incapaci di raggiungere un grado di eccellenza tale da candidarli ad un governo ideale. Una simile casistica, a differenza di quelle precedentemente enunciate, non è direttamente esplicitata da Aristotele, ma può essere ad ogni modo ricostruita per via analogica. Dal momento che, nella sezione in questione, egli paragona le attività del bravo legislatore e del vero uomo politico (τὸν ἀγαθὸν

[4] Sulla possibilità di leggere l'*Etica Nicomachea* e la *Politica* in termini di un unico corso di lezioni si veda S.G. Salkever, *Reading Aristotle's* Nicomachean Ethics *and* Politics *as a single course of lectures: rhetoric, politics, and philosophy*, in S.G. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 209-242.

[5] Non sarà possibile affrontare in questa sede l'annoso dibattito sulla presunta unitarietà interna della *Politica* aristotelica sorto in seguito alla pubblicazione dell'*Aristoteles* di Werner Jaeger (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923). Jaeger difende notoriamente la prospettiva di un'"evoluzione organica" di pensiero che avrebbe portato Aristotele ad allontanarsi da un iniziale approccio di ispirazione marcatamente idealistico-platonica a favore di uno maggiormente improntato all'osservazione empirica delle costituzioni esistenti e delle loro imperfezioni. Una lettura maggiormente seguìta dagli studiosi (e, a mio avviso, più promettente) è invece quella che vede idealità politica ed interessi empirici come contenuti complementari e compatibili all'interno della *Politica*. Cfr. C.J. Rowe, *Aristotelian Constitutions*, in C.J. Rowe – M. Schofield, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 366-389, p. 367.

νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν) a quelle dell'allenatore e del maestro di ginnastica, osserviamo che, proprio nell'ambito della ginnastica, sia compito di questi ultimi stabilire quale specie di esercizi ginnici si addica a chiunque desideri «uno stato fisico e un sapere che non si addicano alle competizioni degli agoni» (μήθ'ἕξεως μήτ'ἐπιστήμης τῶν περὶ τὴν ἀγωνίαν) (*Pol.* VI, 1.1288b17-18; tr. Laurenti 2019). Sebbene l'analogia suggerisca che sia il *desiderio*, e non l'effettiva *capacità politica* dei cittadini, ad allontanare la prospettiva di una politica fondata sull'agonismo delle competenze, non è irragionevole supporre che le ambizioni possano essere calibrate ad un riconoscimento delle effettive capacità a disposizione, tanto da parte degli stessi cittadini quanto (e in particolar modo) per i legislatori virtuosi (la cui opera, per quanto virtuosa, potrebbe dover far fronte al riscontro di limitate virtù nei membri del corpo civico e rimodulare pertanto le aspettative di un governo fondato sulla piena eccellenza di chi lo eserciti.

Potremmo ad ogni modo interrogarci sulla possibilità che una costituzione fondata sul governo di una moltitudine di cittadini non virtuosi – o, quanto meno, non virtuosi in senso mediamente elevato – possa raggiungere effetti simili al governo esclusivo di persone eccellenti nel senso sommo – tanto a livello di giustizia "procedurale", ovvero nella strutturazione di processi decisionali ragionevoli ed efficaci, quanto in termini di giustizia sostantiva – ad esempio in relazione a concreti provvedimenti normativi come leggi e decreti chiamati a regolamentare una varietà di aspetti della vita materiale, culturale e religiosa degli abitanti della *polis*. Alla luce di una lettura comparata tra alcuni passi di *Politica* III, 11 e altri contenuti nel VII libro dell'*Etica Eudemia*, si osserverà che l'ipotesi di un governo di molti mediamente virtuosi sia un ideale non solo praticabile, ma auspicato da Aristotele.

Uguaglianza e governo inclusivo

La discussione di una presunta superiorità qualitativa del governo di una moltitudine di persone (πλῆθος) è indagata da Aristotele nell'ambito di una risposta alla questione relativa alla natura di coloro ai quali spetti il potere sovrano della *polis* (*Pol.* III, 10.1281a12). Oltre al governo della moltitudine, le alternative disponibili presentate dal filosofo sono rappresentate rispettivamente da quello dei ricchi, quello degli uomini virtuosi, quello di un unico uomo virtuoso, il migliore di tutti e il tiranno. Come Aristotele specifica, ciascuno di questi casi comporta delle difficoltà (1281a14-15). In primo luogo, il governo dei ricchi, tanto quanto un governo di presunti poveri, prevede leggi di distribuzione del potere politico che, inevitabilmente, regolerebbero la *polis* a detrimento di una bilanciata ripartizione tra maggioranza e minoranza: Governi simili, come appare dalla sezione in esame, non prevedono un'attenzione al bene comune, e tutto ciò è, a giudizio dell'autore, "brutto e ingiusto" (πάντα φαῦλα καὶ οὐ δίκαια, 1281a28). Con questo, egli allude alla necessità di creare (o ripristinare) un'armonia di tipo strutturale tra componenti sociali, ossia una in cui la dimensione del bello emerga dalla compiutezza e perfezione della *polis* e della realizzazione autenticamente virtuosa dei suoi fini ultimi[6].

[6] Sulle varie funzioni della nozione del bello nel pensiero aristotelico mi permetto di rimandare a E. Irrera, *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, Carabba, Lanciano 2012.

D'altra parte, anche un governo interamente costituito da persone virtuose, per quanto orientato alla promozione del bene comune, presenta dei rischi. In quest'ultimo caso, il pericolo è che gli altri – ossia i "non virtuosi" o, quanto meno, persone meno virtuose degli eccellenti, siano esclusi dagli onori, cioè dalle cariche politiche (III, 10. 1281a30). Per la medesima ragione, perfino una forma di governo fondata sul potere esclusivo di una singola persona, la più eccellente di tutti (ἕνα τὸν σπουδαιότατον; 1281a33) non risulterà auspicabile. A questo proposito, attingendo al proprio lessico politico e rivisitandone la semantica, egli parla di forma di governo "ancora più oligarchica" (ὀλιγαρχικώτερον; 1281a34). L'oligarchia, in questo caso, non è invocata come forma di governo di una minoranza di uomini ricchi e protesi al raggiungimento del proprio interesse personale (*Pol.* III, 7.1279b6), né come degenerazione della corrispondente versione costituzionale aristocratica (cfr. *Pol.* III, 7.1279b9), bensì come potere "escludente" e foriero di squilibri in relazione ad esigenze e ad aspettative di coinvolgimento di un più ampio numero di cittadini. Tali aspettative, a prescindere dalla loro legittimità e da possibili criteri che sanciscano quest'ultima, sembrano trovare un fondamento teorico nella visione antropologico-filosofica[7] di un essere umano inteso come ζῶον πολιτικόν, ossia di un essere vivente che nell'attività all'interno della *polis* trova occasione di perfezionamento della propria forma funzionale (*Pol.* I, 2.1253a2-8)[8]. Tale essere risulta provvisto di un *logos* che si configura non solo come capacità di ragionamento, ma anche come strumento di comunicazione – e, attraverso quest'ultima, di condivisione[9] – delle percezioni individuali del giusto e dell'ingiusto in termini di "utile" e "nocivo" (*Pol.* I, 2.1253a15-16)[10].

L'idea di un essere umano concepito come "animale comunitario" è espressa nell'*Etica Eudemia* (VII, 10.1242a25). Lo stesso concetto di κοινωνία, inteso come forma di condivisione, incorpora tanto l'immagine di una giustizia comune a tutti i suoi membri, quanto una di uguaglianza che, a seconda della costituzione adottata, risulterà fondata su due diversi tipi di proporzionalità: da un lato, una nella distribuzione di beni e di cariche tra individui superiori e inferiori (le cui qualità saranno stabilite in base a criteri valoriali specificamente selezionati)[11]; dall'altro lato, una fondata su un'uguaglianza di tipo "numerico" (1242b12). Quest'ultima si esprime nel terreno della politica in termini di un sostanziale trattamento

[7] Cfr. M. Curnis – G. Besso (eds.), *Aristotele. La Politica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2011, p. 73. Besso parla di un'antropologia che si snoda attraverso il linguaggio della *physis*, quest'ultima intesa prevalentemente in termini di spinte biologiche all'associazione. Si veda anche M. Knoll, *Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the* Polis, in Güremen, Refik, Jaulin, Annick (eds.), *Aristote*, l'*animal politique*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017, che sostiene la visione di un'antropologia "politica", in quanto l'essere umano risulta sia prevalentemente inquadrato in relazione alla struttura della *polis*.

[8] Cfr. E. Schütrumpf (ed.), *Aristoteles.* Politik *Buch I*, Akademie Verlag, Berlin 1991, p. 216.

[9] Cfr. *Pol.* I, 1252b18-19: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. Seguo l'interpretazione di P.P. Simpson (*A Philosophical Commentary on the* Politics *of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1998, p. 23), che parla di "κοινωνία" non come possesso comune di visioni sostantive sul giusto e sull'ingiusto (cfr. R. Laurenti (ed.), *Aristotele. La* Politica, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 6, nota 17), ma come vero e proprio "scambio comunicativo". Questo implica la possibilità di ragionevoli disaccordi tra individui disposti a cooperare in vista di finalità condivise.

[10] Cfr. Curnis – Besso, cit., p. 216.

[11] Cfr. *EN* V, 3, in cui la giustizia distributiva è concettualizzata in termini di "proporzionalità geometrica".

dei cittadini come "eguali" e, pertanto, ugualmente meritevoli di partecipazione agli affari pubblici. A questo proposito, in *EE* VII, 9 Aristotele configura le specifiche forme di giustizia politica non solo in termini di "comunità", ma anche di "amicizia" (φιλία), ossia di un'esperienza relazionale che, oltre ad una reciproca benevolenza tra individui, suggella la scelta di un obiettivo comune:

> Si ritiene, poi, che il giusto sia una sorta di uguaglianza e che l'amicizia risieda nell'uguaglianza, se non è infondato il detto "l'amicizia è uguaglianza". Ora, tutti i regimi politici si configurano come una forma di giustizia; infatti sono comunità, e tutto ciò che è comune si regge sul giusto, cosicché quante sono le forme dell'amicizia, tante sono quelle del giusto e della comunità (tr. A. Fermani, in *Aristotele. Le tre Etiche*. Bompiani, Milano 2008).

Nel sostenere che l'amicizia fondata sull'uguaglianza sia proprio quella politica (*EE* VII, 10.1242b22), Aristotele aggiunge che l'amicizia in questione prevede un'"uguaglianza nel bene e nelle prestazioni" (*EE* VII, 10.1242b30), ossia una in cui ogni parte comandi a turno. Come confermato in *EE* VII, 9.1241a35-38, una simile visione, decisamente inclusiva, presuppone l'adozione di un principio di uguaglianza numerica:

> basate sull'uguaglianza numerica, infatti, saranno la comunità politica e l'amicizia politica, dato che si misurano sulla base dello stesso criterio; sull'uguaglianza proporzionale, inoltre, si basano l'associazione aristocratica nella sua forma migliore e quella monarchica.

L'idea dell'esercizio funzionale di una capacità razionale distintamente umana che faciliti nei cittadini di una data *polis* il pensarsi come "uguali" ha indotto Martha Nussbaum a sostenere che Aristotele si renda difensore di una sorta di "democrazia sociale", cioè una fondata su eque distribuzioni di beni anche in termini di equa e inclusiva partecipazione politica[12]. Ritengo che tale approccio non catturi le reali intenzioni di Aristotele[13], il quale mantiene pur sempre la visione di un governo in cui le cariche più elevate siano affidate a soggetti dotati di competenza superiore, e questo sotto l'egida di una saggia attività nomotetica di carattere "architettonico".

Inclusione e competenza legislativa architettonica

In *Politica* III, 11, Aristotele illustra la possibilità di giustificare una presunta, superiore autorevolezza del governo del πλῆθος rispetto ad uno costituito di pochi individui, ma migliori. Una simile possibilità, come egli sostiene, comporta delle difficoltà, ma forse anche la verità (III, 1281a40-42). Nota è l'analogia da lui tracciata tra un simile governo e quella di un pasto che raccolga gli apporti di tutti (quella che numerosi interpreti anglofoni hanno etichettato come *the feast to which many contribute*). Jeremy Waldron, ad esempio, sostiene che l'analogia evidenzi l'auspicabilità, nell'ambito della discussione pubblica, di una sintesi di

[12] Cf. M. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglass et al. (eds.), Routledge, New York 1990, pp. 203–252.

[13] Cfr. R. Mulgan, *Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?*, in «Ethics», 111(2000), pp. 79-101.

apporti provenienti da esperienze e sensibilità individuali differenti e, al tempo stesso, utili alla formazione di una visuale maggiormente articolata e "poli-prospettica" dei problemi da affrontare[14]. Sebbene Aristotele non si pronunci in maniera esplicita sulle modalità di tale sintesi, egli sembra rifuggire tanto l'idea di una pura aggregazione di apporti quanto quella di un'integrazione reciproca tra cittadini che avvenga per via puramente "orizzontale", ossia senza il contributo di un'autorità di tipo "nomotetico" e capace di coordinare in maniera "architettonica" funzioni e visioni. Il passo seguente, che delinea l'immagine di un corpo organico e fondato sulla separazione, oltre che sul potenziamento di funzioni interne deputate a specifici scopi, sembrerebbe avvalorare tale ipotesi:

> In realtà, essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e di saggezza e come quando si raccolgono insieme, in massa, diventano un uomo con molti piedi, molte mani, con molti sensi, così diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere e d'intelligenza (*Pol.* III, 11.1281b4-7; tr. Laurenti).

L'idea che alla base di tale sintesi sottostia un'arte architettonica di carattere politico-legislativo potrebbe essere suggerita dall'analogia che Aristotele imposta nelle righe seguenti della sezione in esame:

> La differenza che esiste tra gli uomini eccellenti e ciascuno dei molti è come quella che dicono esistere tra belli e non belli, tra gli oggetti ritratti con arte e quelli reali, e cioè negli oggetti ritratti con arte i vari elementi dispersi sono raccolti insieme, mentre, se si considerassero separatamente, sarebbe certo più bello di quello dipinto vuoi l'occhio di costui, vuoi un altro tratto di un altro (*Pol.* III, 1281b16).

Nel passo in questione la differenza tra oggetti ritratti con arte e oggetti reali non mira tanto a sottolineare l'imperfezione di ciascuno dei molti, quanto piuttosto a sottolineare la capacità dell'attività artistica di assemblare elementi che, nel loro complesso, possono produrre risultati di eccellenza estetica a prescindere dal fatto che gli elementi in questione, a confronto con altri, possano risultare di per sé meno belli. Come è possibile supporre, perfino gli oggetti reali presenteranno imperfezioni nel loro complesso, qualora la presenza di alcuni elementi eccellenti non escluda la presenza di altri meno belli. Un modello di integrazione funzionalistica di una moltitudine di individui dagli istinti non abietti, se attuato da un individuo supremamente saggio, renderà possibile una coesistenza tra l'eccelsa virtù di chi possiede la scienza nomotetica e un coinvolgimento limitato dei molti in funzioni di governo. In questo senso, è possibile che l'immagine del pasto a cui tutti contribuiscono, seppur non implicando autonomia di coordinamento tra cittadini, possa mettere in luce una visione della vita pubblica come dimensione adatta al consolidamento di legami di amicizia tra eguali, chiamati a condividere il senso di un'appartenenza ad un intero corpo civico che necessita di sguardi diversificati in vista del raggiungimento del bene comune.

[14] Cfr. J. Waldron, *The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's* Politics, «Political Theory», 23(1995), pp. 563-584.

Veronika Konrádová[1]

The Political Alternative in Aspasia's Speech in the *Menexenus*

Plato's *Menexenus* encourages a number of different interpretive approaches, ranging from ironic to serious readings[2], including readings that acknowledge the deliberate ambivalence of parody and seriousness in Plato's text, making it a playful symbiosis of the serious and the humorous[3]. Both the provocative presence of Aspasia and the use of rhetorical genre evoke questions about the overall intention of the dialogue, its place within Plato's political thought, and questions about the literary role of Aspasia itself.

In what follows, I will present the dialogue as serious communication with a strong Platonic core. The conviction that Plato enters the realm of political rhetoric in the *Menexenus* with serious intentions can be supported by the fact that the ideas put forward in this dialogue resonate elsewhere in the Platonic corpus. To make this clearer, I will examine relevant Platonic contexts. I will begin, for the sake of contrast, by comparing the ethos of Platonic and Periclean funeral oratory as articulated in the *Menexenus* on the one hand and in Thucydides' *History of the Peloponnesian War* on the other.

The speech in Thucydides lends itself to comparison, since the *epitaphios* in the *Menexenus* is presented as Aspasia's assemblage from the remains of Pericles' speech. Through this allusion, Aspasia's speech represents a kind of counterpart to the Periclean oration. The different *ethos* of the two speeches is particularly striking. The speech in Thucydides resonates with a celebration of manly prowess in the service of a conquering imperial

[1] J. E. Purkinje University in Ústí nad Labem; KonradovaVeronika@seznam.cz

[2] N. Loraux, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 1986, p. 314; cfr. R. Bertolín Cebrián, *The Funeral Oration as Alternative to Homeric Poetry in Classical Athens*, in «Studia Philologica Valentina» 8,5(2005), pp. 101-124; J.M. Robitzsch, *On Aspasia in Plato's* Menexenus, in «Phoenix» 71,3-4(2017), pp. 288-300. For an overview of interpretive positions see F.M. Petrucci, *Plato on Virtue in the* Menexenus, in «The Classical Quarterly» 67,1(2017), pp. 49-70, see pp. 49-50.

[3] S. Salkever, *Socrates's Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's* Menexenus, in «American Political Science Review» 87,1(1993), pp. 133-143.

policy, a celebration of the warlike deeds that contributed to the greatness of the Athenian empire (*Hist.* II,36). It addresses the audience with a call to patriotic devotion: «you must yourselves realize the power of Athens, and feed your eyes upon her from day to day, till love of her fills your hearts» (*Hist.* II,43)[4]. The Periclean political *erôs* – unhappily reminiscent of the Athenians' political passion for the Sicilian expedition (*Hist.* VI,24) – is here underpinned by an ideological vocabulary extolling greatness, power and the pursuit of honour and glory.

The speech in the *Menexenus*, on the other hand, strikes a different chord of civic self-awareness. Admittedly, some embarrassment may result from the distorted account of Athenian history, shifts of emphasis and selective focus[5]. Moreover, the presentation in the *Menexenus* consistently adopts a celebratory tone, presenting the Athenian war effort as a sacrificial struggle for the freedom of the Greeks:

«In fact, if one should wish to lay a just charge against our city, one would rightly blame her only by saying that she is always too compassionate and solicitous of the underdog (ἀεὶ λίαν φιλοικτίρμων ἐστὶ καὶ τοῦ ἥττονος θεραπίς)» (*Menex.* 244e)[6].

How seriously should we read this? I argue that we can defend a serious reading if we consider the possibility that Plato is here offering an alternative to the contemporary political rhetoric and general political mood of contemporary Athens. He is not presenting Athens as it was or is, but as it could be. In this sense, he offers Athenians a redefinition of their own self-understanding. In an innovative ethico-political vision, the *epitafios* in the *Menexenus* depicts Athens with a different system of values from that which prevailed in Plato's time. In contrast to the pursuit of greatness and dominance, the values of care (*epimeleia*, *therapeia*), friendship (*philia*), kinship (*syggeneia*) and virtue (*aretê*) are emphasised. We encounter this set of values throughout Plato in other contexts as well.

The central redefinition that we can discern here concerns the overall understanding of the practice of politics, where the traditional conception of political activity as "government" (*archê*) is transformed into an understanding of political activity as care (*epimeleia*). Instead of the contemporary vision of political activity based on a conquering *ethos* and defined by the pursuit of power and influence, Plato offers a less aggressive vision of politics: a politics without expansionist aims and, on the contrary, based on the mutual kinship and harmony of the members of the community.

In this respect, the *Republic* can be seen as particularly consistent with the *Menexenus*. The *Republic* makes an explicit distinction between despotic activity and the nurturing and protective role entrusted to the guardians of the city. The activity of the guardians is therefore intended in particular to avoid the tendency to unscrupulous domination and instead to promote benevolent coexistence:

[4] The quotations are from Thucydides, *History of the Peloponesian War*, tr. R. Crawley, E.P. Dutton, New York – J.M. Dent, London 1950.

[5] E.V. Haskins, *Philosophy, Rhetoric, and Cultural Memory: Rereading Plato's Menexenus and Isocrates' Panegyricus*, in «Rhetoric Society Quarterly» 35,1(2005), pp. 25-45.

[6] All quotations from Plato's dialogues are from Plato, *Complete Works*, ed. by J.M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis – Cambridge 1997.

«Isn't it necessary, therefore, to guard in every way against our auxiliaries doing anything like that to the citizens because they are stronger, thereby becoming savage masters instead of kindly allies?» (*Resp.* 416b)[7].

The element of empathy and reciprocity that the speech in the *Menexenus* emphasises has its emotional basis in *philia*. Friendship, *philia*, has different connotations from Periclean *erôs*. Rather, unlike the Periclean passion for greatness and expansion, *philia* refers to cooperation, i.e. it evokes a relationship based on synergy, a relationship characterised by participation in a common project. The range of social contexts in which friendship or love in the sense of *philia* can manifest itself, therefore, typically includes not only various forms of political affiliation but also family ties. It is within this semantic framework that the *Menexenus* operates when it reinforces the motif of political friendship with the idea of kinship. Indeed, the dialogue offers the following explanation for the benevolent relations in the community:

«And the sole cause for all that was their genuine kinship (συγγένεια), which provided them, not in word but in fact, with a firm friendship based on ties of blood (φιλίαν βέβαιον καὶ ὁμόφυλον)» (*Menex.* 244a).

Here again, we can recognise motifs that are also present in other contexts. Again, the *Republic* comes to mind, where civic kinship is invoked through the political narrative of the common ancestry of the citizenry: «All of you in the city are brothers» and «you are all related», Socrates insists in his "Phoenician fable" at the end of Book III (*Resp.* 415a). The motif of kinship then strongly permeates the consideration of the status of the guardians and dictates the measures by which their common life is to be regulated, especially the communal sharing, which includes not only the sphere of goods but also the sphere of intimate relations. The community of women and children proposed in Book V of the *Republic* (*Resp.* 449c nn.) re-institutionalises kinship relations by dissolving the nuclear family and extending kinship feeling to the entire group of guardians. The kinship names addressed to mothers, fathers, brothers, sisters, daughters or sons in this wider community are not only meant to function on the level of language, but also require actions, i.e. concrete expressions of kinship respect and duty. This deepens the sense of belonging, mutual solidarity, unity and common feeling (*Resp.* 464d). The emphasis on mutual relations and kinship thus enables the members of the community above all to take the affairs of the community as their own, strengthens their cohesion and makes possible a unified orientation of the community as a whole.

The ideology of kinship is also linked to the motif of autochthonous origin. In the *Republic*, this motif is embedded in the Phoenician narrative addressed to the citizens of the polis (*Resp.* 414d-e). In the *Menexenus*, the motif of autochthony is particularly strong and is elaborated quite extensively, which stands out especially when compared to the very

[7] Recall also that the first stage of the degradation of the guardian nature, described in Book VIII, emphasises precisely the destructive tendency to rivalry, ambition and the desire to excel.

brief mention in the speech of Pericles (*Hist.* III,36). The *Menexenus*, on the other hand, extensively portrays the citizen's strong attachment to the land:

«in the age when the whole earth was causing creatures of all kinds—wild animals and domestic livestock—to spring up and thrive, our land showed herself to be barren of savage beasts and pure. Out of all the animals she selected and brought forth the human, the one creature that towers over the others in understanding and alone acknowledges justice and the gods. The fact that everything that gives birth is supplied with the food its offspring needs is weighty testimony for this assertion that the earth hereabouts gave birth to these men's ancestors and ours. For by this sign it can be seen clearly whether or not a woman has really given birth: she is foisting off an infant not her own, if she does not have within her the wellsprings of its nourishment. The earth here, our mother, offers precisely this as sufficient testimony that she has brought forth humans» (*Menex.* 237d-238a).

The earth, however, does not only provide birth and sustenance – the process of creation and education also involves a share in the mastery of *techn*ê, for man is able to acquire skill and knowledge of the arts, including military training, with the help of the gods.

The whole complex of motifs contained in this passage directs our attention this time to the *Protagoras*. The myth of the origin of culture, narrated by the literary figure of Protagoras in the eponymous dialogue (*Prot.* 320d-322d), is usually presented as an example of a Sophistic account of the establishment of human sociability in response to an initial wretchedness of the human condition, but a careful reading of the structural elements of Protagoras' account should convince us that this passage offers not so much a diachronic account of the gradual development of humanity as a demonstration of certain anthropological constants that define man. In this sense, we can argue that it is a composition with a Platonic rather than a Sophistic core[8].

It is at this point that the links between the myth of Protagoras and elements of the autochthonous account in the *Menexenus* are of interest to us. Both passages speak of man's exclusive status vis-à-vis other animals, of his primordial relationship with the gods, whom he worships first and foremost, and of the technical ability that, through divine gift or cultural teaching, determines the specifically human way of being in the world and the human capacity for self-sufficiency. In the *Protagoras*, man is distinguished from other creatures because he is assigned a different destiny and a different way of interacting with the world; in the *Menexenus*, man is distinguished by his understanding (*synesis*). In both dialogues, man's privileged relationship with the gods is invoked. In the *Protagoras*, the worship of the gods and ritual behaviour is a primordial human activity; in the *Menexenus*, the central human capacity to respect the law and the gods is similarly emphasised. The two dialogues also agree in defining technical activity as an anthropological constant that, through divine mediation, opens up specific possibilities for human engagement with the world. Even this brief comparison, then, extends the network of parallels that can link motifs from the *Menexenus* to the wider Platonic corpus.

[8] V. Konrádová, *God and Justice in Hesiod and Plato: Interpreting the Myth of Protagoras (Prot. 320d–322d)*, in «ΠΗΓΗ/FONS » 3(2018), pp. 9-19.

Finally, the clearest field for the search for purely Platonic traces in the *Menexenus* is the final passage of the funeral oration, which fully opens up the theme of the *aretê*, a theme that is distinctly Platonic. Virtue is necessary for the successful pursuit of any activity, for without it everything degenerates into vice:

«without it all possessions and all ways of life are shameful and base. For neither does wealth confer distinction on one who possesses it with cowardice (the riches of a man like that belong to another, not himself) nor do bodily beauty and strength, when they reside in a worthless and cowardly man, seem to suit him. On the contrary, they seem out of character; they show up the one who has them for what he is and reveal his cowardice. Moreover, all knowledge cut off from rectitude and the rest of virtue has the look of low cunning, not wisdom» (*Menex.* 246e-247a).

This formulation is strikingly reminiscent of Socrates' emphatic warning to his fellow citizens in the *Apology*: «Wealth does not bring about excellence, but excellence makes wealth and everything else good for men, both individually and collectively» (*Apol.* 30b). Both passages operate with a distinction that is quite central in Platonic texts and is repeated in a variety of contexts. I refer to the distinction between "possession" and "use". Possessing a thing, a means, or a faculty is different from knowing how to use it properly, and a number of Platonic passages draw our attention precisely to this.

For example, one text that elaborates on this distinction is the *Euthydemus*, where the discussants agree that «the art which makes is one thing and that which uses is another; they are quite distinct although they deal with the same thing» (*Euthyd.* 289c). In the *Euthydemus*, this distinction is at the heart of the question of what art we should acquire in order to be happy. The distinction between mere possession and the ability to use it properly progressively disqualifies various candidates for the art in question – it is not the art of speech composition, since logographers «have no idea of how to use the particular speeches they themselves have written», nor is it the art of generalship, since generalship also falls into the category of the acquisitive arts, specifically "hunting". For its task is to hunt men and goods, i.e. to conquer cities, acquire their wealth and subjugate their inhabitants. But the ability to acquire is subordinate to the ability to dispose properly of what has been acquired.

This observation is quite subversive of contemporary practice, which, on the contrary, highly valued the activity of the general, and in which the exercise of politics had an unmistakable militant dimension, largely merged with the ability to acquire territory, goods, slaves, etc. What we see in Plato's thought, however, is a revision of this conception of politics towards a less militant and less masculine understanding of political practice. In contrast to the ideal of the commander, who in the end is not much different from the quail hunter in the nature of his activity (as the *Euthydemus* irreverently suggests), a number of Platonic contexts develop a conception of politics that is more in line with the care and supervision of what has been entrusted to it. In the *Menexenus*, the moment of *epimeleia* is concentrated in the concluding appeals in passages 248c-249c, which repeatedly emphasise care and reciprocity as a sustaining element in the life of the community.

However, caring for goods and people, and knowing how to combine their abilities for the good of the whole, is an activity that Greek mentality tends to associate with women's role in the domestic economy. If it is precisely these abilities that are highlighted as determinant for the management of the political whole, we could describe the Platonic shifts in the understanding of political administration as a kind of *feminisation* of politics.

This brings us to the last question I would like to ask, which relates to the feminine element in Plato, namely the role of Aspasia. How are we to understand her literary role in the dialogue, and why is the authorship of the funeral speech attributed to her?[9] Many interpreters take Aspasia's presence as a sign that the dialogue as a whole is not taken seriously, and, like the echoes of Aristophanes' comedy in the opening framing of the dialogue, they take Aspasia's supposed authorship of the speech as a clear signal that Plato, or rather Socrates as a character in his dialogue, is distancing himself from the speech. Another, more conciliatory, approach concedes that the presence of Aspasia does not rule out the possibility that the *Menexenus* is a serious work. Federico Petrucci, for example, concedes that «Aspasia's 'authorship' does not *prevent* the reader from looking for, and detecting, Platonic elements in the funeral oration»[10]. But even this approach is, in my opinion, too weak. I suggest that the presence of Aspasia should be given a much more fundamental role in the literary strategy of the whole dialogue.

It is true that Aspasia – as a woman and as a foreigner – is burdened with a double marginality in relation to political activity. Her voice does not belong in the public sphere. Yet Plato's Socrates repeatedly insists, despite Menexenus' reluctance, that she stands behind the speech she delivers. I suggest that the literary use of the figure of Aspasia here fits into a broader authorial strategy that helps the reader to abandon conventional optics and adopt a mental position unencumbered by conventional schemata. This strategy is multi-layered and subverts the reader's expectations in a rather complex way:

The dramaturgy of the dialogue plays with pairs such as "man-woman", "citizen-stranger" and "public-private", always placing Aspasia's speech at a different pole from that which would correspond to established practice. In the *Menexenus*, the funeral oration is delivered not by a man but by a woman (albeit in an indirect way), not by a citizen but by a stranger, and not addressed to the public but presented in a private conversation.

All these elements can be seen as a means of creating a deliberate distance from contemporary practice, allowing an openness to a boldly innovative perspective on the issues raised here. In line with a similar strategy elsewhere, the functional use of the comic thus succeeds in freeing the listener's mind from established conventions, while at the same time opening it up to serious reflection along alternative paths, verbalising what may at first seem ridiculous and infeasible.

The introduction of Aspasia in the *Menexenus* can have a similar, twofold effect: Aspasia, as a political speechwriter, can both open up the space of innovative visions and directly evoke the character of these visions, if we understand them as a certain feminisation of politics, in the sense of a shift in emphasis towards the values of care and reciprocity. Such a strategy is not unique to Plato, as we can see more clearly in the *Statesman*. The *Statesman* offers a challenging vision of the administration of political affairs, compared to weaving. In this way, it abandons the idea of a primarily expansive politics and focuses on the me-

[9] Cf. P. Adamson, *Why is Aspasia a Woman? Reflections on Plato's* Menexenus, in A. Höfele – B. Kellner, (eds.), *Natur – Geschlecht – Politik. Denkmuster und Repräsentationsformen vom Alten Testament bis in die Neuzeit*, Brill/Fink, Paderborn 2020, p. 69-79; F. Pentassuglio, *Paideutikos eros: Aspasia as an 'alter Socrates'*, in «Archai» 30 (2020), pp. 1-22; R. LeMoine, *Foreigners as Liberators: Education and Cultural Diversity in Plato's M*enexenus, in «American Political Science Review» 111,3(2017), pp. 471–483.

[10] F. M. Petrucci, *op. cit.*, p. 51.

chanisms of the internal coherence of the community. The analogy it uses, however, refers to an exclusively female activity.

Weaving is an activity typically associated with women and their role in the domestic economy, as opposed to the typically male involvement in public affairs. Again, the link between these worlds is at best possible in the comic imagination, as in Aristophanes' *Lysistrata*, where the model of political activity is wool processing and cloth weaving. However, the ridiculous can be translated into a powerful message, using playfulness as an authentic element of seriousness.

This is how Plato works with the model of weaving when he presents political administration as an "architectonic" art that coordinates subordinate activities and uses them for the benefit of the community (*Pol.* 305d nn.). The image of weaving together the warp and the woof is here transformed into that of a politician "weaving" together the characters of the citizens, combining their different dispositions and bringing them together into a harmonious and coherent whole. The technical scheme of interweaving the firm and the pliable components presupposes the complementarity of two basic types of civic character which, left in isolation, would make the community either too aggressive or too submissive. Conversely, their interdependence allows them to moderate their extremes and to contribute to the good of the whole by influencing each other. The unity of the city is thus like a well-woven fabric, thanks to a sophisticated system of interrelations, both ideological and social (i.e. consensual values and civil marriages). Building a network of complementary social relationships thus leads to a civic friendship that eliminates political partisanship in favour of understanding and accepting the other's point of view. In terms of the relationship between the parts and the whole, the unity of a community formed in this way is not a uniformity but a differentiated unity, i.e. a unity in diversity.

In conclusion, then, a look at the wider context of Plato's work reveals a consistent concern to eliminate psychological and political excesses and to shift the emphasis to values of care, reciprocity and civic friendship. If similar emphases can be discerned in the *Menexenus*, it means that the playfully serious vision offered here by the author of the dialogue also has a serious place in the totality of his thought.

Giovanni Lanzone[1]

Maurizio Migliori: la ricerca ovvero la politica

Ho conosciuto Maurizio nel PdUP di Lucio Magri e Luciana Castellina, il partito più bello di cui abbia mai fatto parte. Erano gli anni di via Tomacelli, quando si condividevano casa e destino con il *Manifesto*. Un'esperienza straordinaria. Si facevano le notti per causa degli operai, quella che allora ci sembrava la "causa più generosa del mondo". Lunghi viaggi in treno favorirono il gioco del poker e la conoscenza profonda. Nei vagoni in similpelle della seconda classe o nelle cuccette spartane di allora, parlo della fine degli anni '70, si giocava a carte e si parlava della vita: lui, io, Emilio Genovesi, Franco Borelli e talvolta Mario Sai. Negli anni più bui quando si cercò di resistere agli errori di molti e al ritorno violento della normalità, mentre la gente moriva per futili motivi, noi si cercò di resistere e di cambiar vita. Eravamo stati insieme allievi di Reale e Severino, ma lui sapeva bene di filosofia e soprattutto sapeva il greco e dunque, con qualche ritardo, si mise a studiare l'amato Platone diventando il famoso filosofo che è. Io, dopo la politica, feci, quel che poi, avrei fatto per una vita, grazie a Emilio Genovesi entrai in Domus Academy, imparai il design e mi occupai, attraverso quella lente, di lavoro e d'impresa. Ma il filo del nostro rapporto non si è mai spezzato, poiché *in un sublime momento era stato teso tra noi un segmento*[2].

Maurizio con una tenacia straordinaria di quelle che non si fanno intimorire dal tempo e dal mondo sviluppò, mentre filosofava, un'attività di formazione a Como rivolta prevalentemente agli insegnanti, con il circolo il Paguro e la sua seconda moglie, la grande Bea. Guardando nei miei archivi digitali ho scoperto che ho cominciato a partecipare a quegli incontri nel 2002 con un intervento sull'Ombra lunga delle due Torri, e ho fatto parte di quel meritevole convivio, ogni anno, ininterrottamente per più di venti anni. In lui, nel lavoro di studio come nell'attività culturale, ci sono sempre state una vocazione e una determinazione senza pari come se nell'incedere dei tempi che cambiano in fretta si dovesse continuare a cercare e non si dovesse mai darla vinta ai sentimenti più mediocri e alla banale ripetizione di sé e si dovesse continuare a ragionare, insieme, come per un obbligo morale.

[1] giovannilanzone6@gmail.com

[2] Primo Levi, un verso che ho adattato al testo. Si trova in una poesia del 1985 dal titolo *Agli Amici*, inclusa nella raccolta *Ad ora incerta*, oggi è nel secondo volume delle *Opere*, Giulio Einaudi Editore.

È una vocazione che mi ha contagiato come un'indicazione di metodo e ogni volta che mi fermo o indugio sento sempre quella sua frase che mi torna nelle orecchie e che ormai sempre ripeto che: *una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta*[3].

In quegli anni incerti quando non era facile dare risposte al mondo che cambiava e il metodo (la comunicazione) nascondeva e frastornava il merito, lui rispose indagando il pensiero più filosofico di Mao Tse Tung[4], lesse e rilesse, il saggio sulla contraddizione, uno dei contributi più rilevanti alla dialettica, come grande via di fuga dal pensiero comune e io mi rivolsi a uno dei nostri intellettuali di maggior valore, Antonio Gramsci, studiai tutte quelle sue indicazioni di lavoro che stanno sparse nei *Quaderni dal Carcere*, e riscoprii tutto quel che stava dietro al suo pensiero, e che costituisce la peculiarità davvero unica del nostro comunismo: la solidarietà dei conventi e dei comuni, il fulgore del'umanesimo rinascimentale e il pensiero latino, e per molti aspetti profondamente antico e paziente, di Giambattista Vico. Ci fu un lungo periodo intermedio, il ventennio della cultura da bere, in cui seguimmo, senza parole, le modeste vicende della sinistra, con grande rimpianto e qualche iniziativa succube. Finché Maurizio, non contento e non placato della sua attività di studioso, aveva pubblicato nel 2013 due poderosi volumi su Platone[5], pensò di tornare ai classici per ovviare ai mali del nostro tempo, e questa volta, forse, con l'aiuto di Arianna Fermani, partendo più da Aristotele che da Platone. Il Platone politico della *Repubblica* era troppo assertivo ed elitario per la nostra bisogna. S'inventò una parola, e qualche volta è una parola che ci aiuta a uscire da un'*empasse*, non tanto della realtà, che quella è una via ancora lunga da fare, ma del pensiero, e quella parola per lui e per noi fu "multifocale". Una parola che serviva a dire che della politica non era sbagliato "questo o quello" ma che la politica non riusciva più a capire il mondo perché non riusciva più a leggerlo. «Colui che possiede la conoscenza degli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali sono i principi più sicuri di tutti gli esseri», e questo significa, dice Fermani commentando questo passo di Aristotele, «scoprire la necessità di avvicinare il mondo da più angolature possibili»[6].

Dirà poi Migliori, ricordando quei primi passi:

«Non è un caso che la genesi del multifocale venga rintracciata nel pensiero antico classico e nel politeismo che l'ispira. I Greci e i Romani riconoscendo, più di noi, offuscati da tante/troppo false certezze, la complessità del reale, accettavano i limiti conoscitivi propri dell'essere umano, ma non per questo rinunciavano ad una conoscenza che teneva in considerazione e valorizzava il maggior numero possibile di aspetti e di scenari che la realtà offriva, dandosi nella sua intrinseca polivocità»[7].

Cominciò tutto a Macerata nel 2018 quando in cinque giornate di studi vennero semplicemente accostati pensatori che lavoravano sulla complessità nella filosofia classica a pensatori che lavoravano su questo concetto nella psicoanalisi, nella fisica o nello studio

[3] Platone, *Apologia di Socrate*, 38 A 5-6, Editori Laterza.

[4] M. Migliori, *La Dialettica di Mao*, in «Areté», IV(2019), pp. 175-194.

[5] M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. Volume I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*. Volume II. *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013.

[6] A. Fermani, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 9.

[7] M. Migliori, *Opportunità e utilità di un approccio multif*ocale, in *Il pensiero multifocale*, «Humanitas» 1-2(2020), pp. 3-38.

dell'impresa. Il tema venne poi meglio trattato e approfondito nel secondo volume che la rivista *Humanitas* dedicò al multifocale nel 2022.

Perché quella "parola" è indispensabile oggi? Sono almeno tre le ragioni sostanziali: la prima, è la crescita esponenziale delle conoscenza. Il multifocale finisce di riguardare la condizione mutevole dell'umano carattere, di cui sono pieni poemi e romanzi, e diviene una condizione essenziale dell'ontologia del mondo. Giovani fisici stabiliscono, nel fulgore dei primi decenni del '900, che i termini del reale sono inevitabilmente incompleti e suggestionabili. Non senza fatica. Diversi tra i grandi padri della fisica moderna (Einstein, Schrodinger) hanno resistito a lungo a questa interpretazione, ma alla fine la scienza ha stabilito che vi sono almeno tre mondi distinti (quello microscopico delle particelle, quello tangibile in cui viviamo e il mondo siderale delle grandi distanze intergalattiche) e che per ciascuno di questi mondi ci sono formule e regole che ne descrivono i fenomeni, ma che non c'è, o almeno non è stata ancora trovata, una legge unificante che esprima la sua validità dalla fisica delle particelle alla cosmologia.

L'universo, dunque, ospita molti mondi e non sono più la poesia o la psicologia a dirlo ma le "scienze dure". Quelle stesse scienze che hanno stabilito che anche nel mondo di mezzo esiste una oscillazione e un incertezza di fondo, un dualismo (regolari curve gaussiane e imprevedibili cigni neri) per cui bisogna accettare, infine, la natura probabilistica della realtà. La realtà necessità di calcoli continui e di continui sperimenti: le matrici di Heisenberg sono un esempio di questo modo di procedere. Le scienze dure (assieme alla psicoanalisi a essere sinceri) hanno certificato che esistono nella stoffa dell'universo, come nella mente, campi diversi e valori indipendenti. Il concetto di campo, ben noto alla fisica classica, diventa essenziale per tutto lo scibile.

Naturalmente queste metodiche (la fisica dei quanti, la psicoanalisi) vincono perché, in qualche modo, funzionano, ottengono risultati rilevanti: il vostro telefonino è debitore alla fisica dei quanti, così come l'analisi alla fine ha sostituito, per molti, il confessionale; la realtà evolve se una soluzione nuova funziona meglio dello stato precedente.

Il secondo motivo, per cui un approccio multifocale risulta necessario oggi, è l'affermarsi, almeno in Occidente, di un individualismo radicale: lo sviluppo dei diritti individuali ha fatto progredire ma anche ha complicato la situazione di governo del mondo. Ha determinato la crescita della conoscenza generale ma anche di una conflittualità diffusa. I diritti conquistati nella stagione delle lotte sociali sono oggi accenti difficilmente reversibili, solo noi non vediamo questo privilegio come il pesce non vede l'acqua, ma è facile vederlo negli occhi dei migranti che cercano ad ogni costo di raggiungere le nostre sponde e si avverte, sotto traccia, anche nelle autocrazie, quando subiscono la forza dell'opinione pubblica e degli stili individuali di vita. Quella iraniana, ad esempio, è la prima rivolta nella storia del mondo che vede in prima linea le giovani donne. C'è oggi una vertiginosa crescita della conoscenza, che in molti campi, anche assai lontani tra loro (dalla criptoanalisi alla genetica, dalla diagnostica alle scienze della vita) impone un sapere che rende preziosa ogni differenza, rafforza gli uomini liberi e consente un nuovo grande potere attuativo della ricerca per mezzo della tecnica ma anche determina una microfisica inarrestabile dei conflitti e un enorme potere distruttivo della tecnica.

Il terzo motivo per cui si rende necessario uno sguardo nuovo è la paura. Dopo l'esperienza del nazismo, l'orrore dell'olocausto e il lungo corso dello stalinismo, il mondo non è più lo stesso. Hiroshima, Auschwitz e i gulag della Kolyma testimoniano l'orrore di cui l'uomo è capace. È sempre stato così fin dai tempi degli antichi eroi; le guerre e le contese umane hanno sempre avuto aspetti crudeli (noi, ad esempio, siamo una civiltà che si fonda

su un fratricidio), il mondo in pace, non lo sarà mai, ma l'olocausto supportato dalla tecnica ha reso la situazione assai più spaventosa. È quel che Roberto Calasso chiama, fin dal titolo, in uno dei suoi libri, l'innominabile attuale.

Pensiamo alle due tragiche invenzioni che hanno reso possibile l'orrore nel XX secolo: la bomba atomica di Robert Oppenheimer e lo zyclon B, usato nei campi di sterminio, nato come disinfestante, brevettato da Fritz Haber, Nobel per la chimica nel 1918. Tutte e due queste invenzioni, per paradosso estremo, sono state prodotte da scienziati ebrei. La tecnica, che trova alimento e s'intensifica nelle guerre, rende la minaccia dell'olocausto una possibilità concreta per tutti o per vasti sotto insiemi del pianeta. Autorità e fede in qualche modo mitigavano il mondo. L'individualismo al suo apogeo di potenza genera violenza e incute timore. Dobbiamo, prima che sia troppo tardi, affrontare le conseguenze (le esternalità negative) della nostra civilizzazione: diffusione di malattie non conosciute prima, conflitti, lo stremo del nostro pianeta inquinato e consunto.

Oggi gli stati, di nuovo, si confrontano e si combattono senza più nessuna forma di egemonia accettata. Il mondo è sempre più simile a quello antico (per questo è lecito parlare di una situazione neo-pagana) ma con un potenziale di distruzione enormemente più grande. È un mondo in fibrillazione, malamente sconnesso, un conglomerato di stati/enti (*pagus*) e culture, difficili da amalgamare. Un mondo che contro molte previsioni è globalizzato per molti aspetti ma non omologato nei valori di fondo, diviso in piani disgiuntivi, lastre di ghiaccio, che collidono più che venire a sintesi. Applicare le conquiste della scienza, ammansire individualismi e totalitarismo e allontanare il pericolo della catastrofe sono le urgenze di chiunque abbia la capacità di alzare gli occhi dal proprio particolare. Tanta incertezza e sregolatezza domandano non solo nuove tecniche ma nuove forme di comprensione. Per agire dobbiamo, soprattutto, sviluppare nuovi metodi d'analisi; c'è tutta una grammatica nuova da inventare.

Bisogna conoscere meglio il terreno di gioco o i diversi terreni di gioco. C'è una vignetta magistrale di Charles Schultz in cui si vede Snoopy, con la racchetta in mano, a tarda notte, che dice al suo avversario: «E se provassimo a giocare tenendo conto delle linee». La necessità di conoscere esattamente il campo d'azione, ogni campo d'azione, è oggi essenziale. Pensate, per avere un'idea di quel che occorre fare, a quel che è successo nel campo della morbilità negli ultimi cento anni: il passaggio dalla teoria antica dei miasmi fino ai microbi di Pasteur e Koch e al miracolo dei vaccini. Se guardiamo ai diversi campi in cui operiamo e li guardiamo con apertura probabilistica, come la fisica dei quanti ci ha insegnato a fare, li vediamo spesso attraversati da contraddizioni, da forme e intenzioni doppie. Ed è su questa doppiezza che dobbiamo imparare ad agire senza stupore, capirla, non rabbrividire di fronte al carattere contradditorio di molti fenomeni (l'orgoglio e la brama di potere di Russia e Cina, il fanatismo revanscista dell'Islam). Bisogna prendere atto della struttura multifocale del mondo, sapere che i fenomeni sono grovigli, imparare a sbrogliarli, imparare a decidere con metodi sempre più raffinati.

Così da secoli opera la medicina, che accetta di essere una scienza incompiuta e in continuo progresso, che opera continuamente per sperimentazioni e verifiche (trial clinici); la sua consapevolezza della sostanziale storicità della ricerca medica.

La riflessione (o interpretazione) di Macerata su questi temi, non per menar vanto, è un interessante passo avanti o almeno ci ha fatto fare alcuni passi in avanti nell'interpretazione della realtà rispetto alle molte teorie novecentesche sulla complessità: dice che il mondo non solo è multipolare e sfuggente, dice che non solo è segmentato per piani e campi diversi ma che ogni segmento influente ha le sue specificità e i suoi contrasti (focus), e se è la combinazione dei seg-

menti a fare il sistema e se ci sono (e ci sono) contraddizioni e tensioni che attraversano inevitabilmente diversi piani o regioni, tuttavia – dice Macerata – è difficile agire se non si tiene conto del campo, il luogo dove le forze sono misurabili, e del contesto il luogo dove le forze sono spiegabili. Un grande architetto e visionario americano, Buckminster Fuller[8], da tutti ricordato per la cupola geodetica, diceva spesso che «bisogna essere allo stesso tempo macrocomprensivi e microincisivi». Se vogliamo davvero migliorare il mondo dobbiamo risolvere il problema nello specifico piano in cui la contraddizione raggiunge il suo apice, trovare il suo fuoco e domarlo.

Quando Heisenberg, nella brulla desolazione di Helgoland (1925)[9], rinuncia all'idea di trovare una formula ma si "rassegna" a calcolare in modo probabilistico la posizione degli elettroni nel loro salto di orbita, abbiamo non solo la fisica nuova ma la nuova configurazione del mondo. Non servono soluzioni generiche a tensioni specifiche, occorre stare nell'orbita del problema. Parlare di diritto alla salute a uno che muore è fargli un torto e provare ad accogliere tutti i migranti, che fuggono dalle guerre e dalla fame, è come provare a svuotare il mare con un cucchiaio. Le soluzioni debbono essere pertinenti e appropriate.

È definitivamente tramontata l'epoca del grande generico. Dichiarazioni, manifesti e presunzioni lasciano il tempo che trovano. Anche perché alle dichiarazioni più nobili spesso seguono le pratiche più abiette e conviene ricordare il motto del nostro più grande filosofo, Giambattista Vico: «Verum esse ipsum factum»; ciò che è vero è precisamente e solo ciò che è fatto. Usare l'intelligenza (biologica e digitale) e tener conto del multifocale sono i due principi nuovi che Macerata suggerisce. Il multifocale non vuole solo agire secondo principi diversi nelle diverse condizioni, come già sosteneva Machiavelli o come insegnavano i Gesuiti, ma sviluppare tecniche e mezzi che possano operare al meglio per la concordia e il progresso del fenomeno umano. In questo il multifocale è diverso dal "semplice" molteplice.

Qui si apre l'aspetto tremendo e difficile del nostro percorso: non scendere – come si dice – ma salire al concreto. La strada della prassi è indispensabile, occorre indagare il reale alla luce delle nuove categorie, è una strada inevitabile se si vuol dare corpo alla nostra interpretazione, stabilizzare il paradigma. Gli obiettivi sono molti: sciogliere nodi, svelare falsi sillogismi, individuare possibili salti di campo, usare discipline nuove in campi esausti. Occorre ricercare in modo rigoroso l'esattezza e la pertinenza dei presupposti ma anche avere in mente l'esito del proprio lavoro sul lungo termine: la quantità di danno o di utile che ne può deriva. Qui si apre un ragionamento inevitabile sull'utilità della prassi (l'attenzione a chi ricerca, chi applica e chi usa) e dall'altra parte sulla dialettica tra il tutto, e le sue parti, sul rapporto tra ciò che è maggiore e ciò che è minore. Senza un criterio di verità accettato si rischiano pericolosi capitomboli: com'è successo nell'assalto a Capitol Hill o nella copia brasiliana di quei fatti. Accettarne con convinzione le regole e i limiti della scienza è un contributo fondamentale per la continuità dell'esercizio democratico. Credo che in questo lavoro difficile si debba prendere per buona la formula con cui Deng Xiaoping liquidò l'annosa questione dell'operato di Mao, dicendo che il suo operato era stato buono al 70%, dunque era stato buono. Bisogna definire in modo nuovo i problemi, cercare nuove soluzioni, ma anche assumere un principio di rappresentazione o di maggioranza che valga per tutto e per tutto. L'utile non può essere un criterio ultimo ma stabilire un criterio può essere utile.

[8] R. Bukminster Fuller, *Manuale operativo per la nave spaziale terra*, 1969.

[9] Heisenberg a Helgoland: C. Rovelli, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020; B. Labatut, *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, Adelphi Milano 2021.

Se si pensa ai grandi problemi dell'umanità la grande transizione che ci deve portare fuori dall'orbita dei combustibili fossili, le migrazioni, i rigurgiti del nazionalismo, vediamo come ognuno di questi temi sia pieno di risvolti complessi e la prima soluzione che alle comunità viene in mente (l'uso estensivo dei pannelli solari o delle pale eoliche, l'accoglienza come valore universale) non sempre è quella giusta e appropriata.

Si dirà che ci stiamo muovendo *in gurgite vasto*: stati e pensieri e eserciti stanno andando in tutt'altra direzione, rispetto alla ricerca aperta che Macerata propone, le forze in campo si muovono secondo le regole più classiche della politica di potenza e della forza. Le ultime guerre sono figlie della tentazione antica di espandere il proprio territorio: Saddam Hussein e il Kuwait nel 1990, Putin e l'Ucraina nel 2022 e sono figlie della volontà della "comunità occidentale" di opporsi a questa legge del più forte. Ma vi sono anche – per fortuna - correnti di pensiero più eterodosse che vanno nelle direzione opposta, quella di costituire una nuova idea di potere più colta e avveduta: penso alla scia di premi Nobel (da Daniel Kahneman nel 2002 a Richard Thaler nel 2017) che cercano di combinare meglio psicologia ed economia, penso al formidabile lavoro di Nelson Mandela e Desmond Tutù per una giustizia riparativa, una giustizia che non sia solo vendetta ma capacità di perdono e di speranza, e penso, nel nostro piccolo, al lavoro tenace di Piero Bassetti per portare all'ordine del giorno le civiltà invece che le nazioni, come sistema di governo del mondo.

L'idea che hanno in diversi oggi è che non sia sufficiente estendere il dono o l'aiuto ai più poveri, anche sviluppando forme avanzate di carità, ma che sia necessario "ricalcolare" la distribuzione della ricchezza, produrre in "ordine nuovo". Se la conoscenza garantisce la maggior parte dell'accumulazione una nuova scienza deve garantirne il controllo e la distribuzione della ricchezza. Robert Musil, in quel grande breviario del '900, pieno di pensieri che anticipano e ancora si debbono realizzare, scrive: «Sorge spontaneo il pensiero che noi esercitiamo assai irrazionalmente il nostro mestiere di uomini se non lo pratichiamo secondo il metodo delle scienze, che ci hanno dato un esempio così luminoso»[10].

I principi della società come auspica Aristotele devono essere più sicuri per tutti noi di quelli che abitualmente usiamo. Dobbiamo tutti temere, certo e stiamo temendo, e proprio perché temiamo dobbiamo aguzzare l'ingegno alla ricerca di politiche che garantiscano un miglior equilibrio del mondo sul lungo termine. I nostri occhi sono fissi sulle trincee e sulle devastazioni dei cannoni; sembra che il secolo abbia voltato le spalle a tutte le innovazioni sociali per rivolgersi a una visione di nuovo meccanica e sequenziale fatta di potere brutale e di forza esibita. Ma, come ci ricorda, un appartato filosofo cattolico (Pietro Prini), bisogna avere la capacità di vedere avanti, di vedere che ogni tanto il mondo ha crisi devastanti ma spesso, come le febbri dei giovani sono passeggere: febbri di crescita.

È con lui che voglio chiudere questo piccolo saggio per il mio amico. In un'intervista del 1997, prima dunque che tutto succedesse (la presunta vittoria dell'occidente e la sua cocente sconfitta) disse: «Io penso che tutto questo non sia nient'altro che l'ultimo stato febbrile di una malattia dell'uomo moderno che sta per uscire definitivamente da una civiltà dei sistemi chiusi»[11]. È sfrenato ottimismo, ma si adatta bene al carattere di Maurizio e ne abbiamo, tutti, di molto bisogno.

[10] R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Libro Primo, p. 275.

[11] P. Prini, *Il Pensiero Nomade*, Intervista a cura di Carlo Cavaglià in Starnet.it, 08/05/1997.

Luca Michelini[1]

Il neo-liberismo darwinista di Fratelli d'Italia

1.

Un coro crescente, talvolta proveniente dalle attuali opposizioni al Governo Meloni, tende a sminuire l'importanza del carattere neo-fascista della matrice culturale di Fratelli d'Italia, proponendo una confusione di piani analitici che vale la pena approfondire. Da un lato, infatti, ci sono la storia e le caratteristiche del partito. Dall'altro lato, esiste l'interazione tra questo partito e l'attuale struttura politica e sociale del Paese. Più precisamente, l'interazione con quella che un noto giurista ha chiamato la nuova costituzione economica dell'Italia sorta dalle ceneri della Prima Repubblica. Proverò ad approfondire questo duplice piano analitico utilizzando due recenti pubblicazioni: *Il polo escluso. La fiamma non si spegne: da Almirante a Meloni*, del politologo Piero Ignazi, e *La costruzione dello Stato nuovo. Scritti e discorsi di Benito Mussolini 1921-1932*, di Fabio Frosini.

2.

Sul piano ideologico e culturale, che Fratelli d'Italia affondi le radici nella storia del Movimento Sociale Italiano non è da dubitare. Basta leggere le Tesi di Trieste del partito o il suo programma pre-elettorale, nonché basta ricordarsi che la fiamma tricolore campeggia nel simbolo del partito. Cade però a proposito la nuova edizione del volume *Il polo escluso* di Piero Ignazi per avere una puntuale analisi di questo dato di fatto: Fratelli d'Italia «si connette in maniera esplicita alla tradizione missina e a molti suoi *topoi*, ivi inclusa la sottovalutazione ed eufemizzazione del regime fascista»[2]. L'appendice del volume, dedicata a FdI, sottolinea come il tentativo di Gianfranco Fini di staccare definitivamente la destra

[1] Università di Pisa; luca.michelini@unipi.it

[2] P. Ignazi, *Il polo escluso. La fiamma non si spegne: da Almirante a Meloni*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 12.

italiana dalla propria storia venga considerato un tradimento dai fondatori del partito e come l'ancoraggio ad alcuni degli antichi valori costituisca la sua ragione sociale[3]. Tra l'altro Ignazi opportunamente sottolinea come il tentativo di Fini di ribaltare i rapporti di forza nel centro-destra, scalzando Forza Italia in un periodo di grave crisi di egemonia, venga resa vana dall'allora Presidente della Repubblica, preoccupato che la legge finanziaria non venisse approvata nei tempi previsti. Si tratta di un passaggio fondamentale perché decreta il definitivo isolamento di Fini anche all'interno del proprio partito[4].

Il testo di Ignazi è oggi quanto mai indispensabile perché ricostruisce il dibattito politico e culturale della destra italiana sviluppatosi nel corso della Prima Repubblica, mostrando la dialettica interna che l'ha sempre caratterizzata e che, aggiungo, ancora la contraddistingue se pensiamo alla recente fuoriuscita di Gianni Alemanno dal partito, in polemica con l'atlantismo del Governo Meloni[5]. Mi riferisco alla dialettica tra destra e sinistra sociale. La prima propensa ad inserirsi organicamente nella logica parlamentare italiana accettando alcuni parametri imprescindibili come l'atlantismo e il sistema economico-valoriale americano. La seconda, sempre minoritaria al momento della conta elettorale, ma non priva di capacità egemonica sul piano culturale (come testimoniano gli scritti di Almirante e del "primo" Fini), ancorata alle inclinazioni antiborghesi di fascistica memoria, rilevanti tanto prima che durante la Repubblica di Salò.

3.

A questa analisi si possono aggiungere alcune considerazioni. L'attuale programma di Fratelli d'Italia è senza dubbio alcuno di ispirazione neo-liberista[6] e da questo punto di vista non costituisce un cambiamento di rotta rispetto alle tesi di Fiuggi, cioè al tentativo di svolta operato da Fini. Le tesi consideravano le privatizzazioni, così come i tagli allo stato sociale, con tanto di proposta della *flat tax*, come ricorda Ignazi[7], un punto fermo.

Va poi ricordato, andando oltre le pagine di Ignazi, che il liberismo ha costituito una matrice non secondaria di una parte consistente della cultura economica del Ventennio e che lo stesso Mussolini ne era profondamente influenzato: sia per matrice culturale, quando era socialista rivoluzionario, sia nel primo lustro degli anni venti, dove la politica economica liberista del suo Governo trovò il sostegno del «Corriere della sera» e di firme illustri come quella di Luigi Einaudi. Solo col delitto Matteotti il futuro presidente della Repubblica prende le distanze dal fascismo nonché dal settore egemone della borghesia industriale (celebre l'editoriale *Il silenzio degli industriali*) che in Mussolini trovava e troverà un punto d'appoggio imprescindibile. E per riallacciarsi ad un'analisi dettagliata di questo appoggio non è affatto

[3] Ignazi, *Il polo escluso*, cit., pp. 409 e sgg.

[4] *Ivi*, p. 439.

[5] Al fianco di Alemanno troviamo lo storico Cardini e il giornalista Borgonovo: cfr. il Manifesto «Fermare la guerra, salvare l'Italia»: https://www.barbadillo.it/105926-ucraina-a-destra-contro-la-guerra-il-manifesto-in-difesa-delleconomia-italiana/

[6] Rimando a L. Michelini, *Il programma economico e sociale di Fratelli d'Italia*, «Il Ponte», luglio-agosto 2022, pp. 38-46.

[7] Ignazi, *Il polo escluso*, cit., p. 414.

necessario riferirsi alla letteratura marxista, ma basta leggere il classico volume di Einaudi *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana* (Bari, Laterza, 1933).

Va inoltre considerato che una parte della cultura italiana di ispirazione liberista non negava affatto la necessità dell'intervento pubblico in economia e che con la Grande Crisi del '29 avrà modo di ribadire il proprio credo deflazionista, imperniato sulla compressione salariale. Trovando riscontro sia presso i teorici antiliberisti del fascismo (basta sfogliare la rivista «Gerarchia», fondata da Mussolini), sia, ancora una volta, nella politica economica del regime.

La sinistra sociale, insomma, fu sempre del tutto minoritaria rispetto alla "destra fascista", che così si autodefiniva sulle pagine di «Gerarchia». Le fortune posteriori al 1945 di questa corrente minoritaria si devono all'esperienza del tutto eccezionale della Repubblica sociale.

4.

Veniamo al secondo punto: quale è stata e quale può essere l'interazione tra la cultura politica di Fratelli d'Italia e le attuali dinamiche strutturali della società italiana? Oggi abbiamo un governo egemonizzato da un partito di origini neo-fasciste, senza però alcuna forma di regime di tipo neo-fascista: le libertà democratiche codificate nella prima parte della Costituzione sono infatti ben salde e nessun partito vuole metterle in discussione. Si possono tuttavia proporre alcune riflessioni.

In primo luogo non è secondario ricordare la fedeltà del partito all'operato del fondatore di Forza Italia. Come ricorda Ignazi, la forza di questo legame risiede nel fatto «Berlusconi infrange un quarantennale soffitto di cristallo per il MSI», ponendo fine alla sua emarginazione politica[8]. È un legame talmente forte che si ripropone in occasione della elezione dell'attuale Presidente della Repubblica, quando i partiti alleati di Forza Italia si auto-escludono dal gioco politico-parlamentare proponendo la candidatura del loro storico alleato. Si tratta di un legame talmente forte da non venire mai criticato sul piano culturale e programmatico, almeno così risulta dalle analisi di Ignazi e dai testi congressuali. FdI ha cioè accettato quel processo storico che in altra sede ho definito della sostituzione dello Stato-imprenditore con l'Imprenditore-Stato, mettendo di in soffitta qualsivoglia afflato antiborghese[9]. Cioè ha accettato e assecondato quel processo storico in cui la borghesia egemone (e quindi non nel suo insieme) ha rinunciato a costruire una intermediazione politica (una divisione del lavoro per cui nasce una classe politica distinta dalla classe imprenditoriale) per il governo dello Stato, secondo un modello che nemmeno i teorici più audaci del connubio tra Stato e borghesia come Vilfredo Pareto, che Mussolini considerava suo maestro, avevano osato immaginare[10]. Né mi pare che la sinistra della destra abbia mai

[8] Ignazi, *Il polo escluso*, cit., p. 416.

[9] Cfr. L. Michelini, *Critica del liberismo italiano, 1990-2020*, Feltrinelli, Milano 2020. I riferimenti teorici della proposta analitica che avanzo sono negli scritti di Adam Smith, Simonde de Sismondi e di Vilfredo Pareto, oltre che nel già citato Luigi Einaudi. Nel volume passo in rassegna la bibliografia scientifica, prevalentemente storica e politologica e giuridica così che brilla per assenza la letteratura economica, che si è occupata del "caso Berlusconi".

[10] Cfr. L. Michelini – E. Susca, *Vilfredo Pareto and The Government of Entrepreneurs*, «Chaos and Complexity Letters, vol. 15, n. 1, 2021, pp. 17-23.

affrontato la questione, almeno sul piano più propriamente politico-culturale, nonostante il tema del conflitto d'interesse sia stato posto all'ordine del giorno più volte. Conflitto che, non a caso, non costituisce al momento alcun problema per l'attuale governo, che è andato al cd *spoil system* senza problema alcuno, anche facilitato dalla totale rinuncia delle attuali opposizioni, quando erano al governo, ad affrontare il problema.

Certo, ora l'egemonia politica è nelle mani di FdI, cioè un partito classico, costruito su precise carriere eminentemente politiche e di lungo corso[11]: bisognerà vedere se tutto ciò costituirà una svolta rispetto al passato centro-destra oppure se il quadro è destinato a cambiare una volta che il ricambio nella leadership di Forza Italia troverà una soluzione. La quale, rimanendo alla sua logica interna di tipo aziendale-politico, non potrebbe che essere di tipo famigliare.

5.

Parte della letteratura sull'Italia contemporanea ha messo a fuoco il tema della trasformazione dello Stato e della società italiana in un sistema oligarchico, parente prossimo, e quindi non identico vista l'esistenza in Italia di una solida tradizione antifascista che si è codificata nella nostra Carta costituzionale, di quei sistemi nati nell'Europa un tempo dominata dall'Unione Sovietica. Non è insomma un caso che la Costituzione italiana sia vittima di tentativi di trasformarla in senso oligarchico, cancellando, tendenzialmente, la divisione del potere che essa garantisce. Non è un caso, inoltre, che i sistemi politici dell'Europa orientale, sistema russo compreso, abbiano costituito e tutt'ora costituiscano un paradigma interessante per la destra italiana.

Il tema della natura oligarchica del nostro sistema può essere ben compreso se si osservano le vicende del gruppo privato a cui sono state date, a suo tempo, in concessione le autostrade: un gruppo che è riuscito ad uscire indenne perfino dal governo Conte e per motivi chiaramente spiegati in una recente intervista dal ministro[12] che dovette affrontare il crollo del ponte Morandi e che, per le posizioni che sosteneva, che non implicavano alcuna miliardaria liquidazione a favore del gruppo privato, ha visto la sua carriera politica stroncata da una campagna di stampa martellante, volta a distruggerne la figura pubblica e privata.

L'azione politica di FdI si inserisce in questo contesto, dove il processo di trasformazione oligarchica della società italiana e di svuotamento delle funzioni sociali della democrazia politica è stato portato avanti anche dal Partito Democratico, allorquando ha abbracciato, al netto di resistenze interne fioche e minoritarie, il modello neo liberista incentrato sul binomio privatizzazioni e precarizzazione del lavoro, rigettando, fino all'arrivo al governo dei 5 Stelle, il tema distributivo e redistributivo e la difesa e il rilancio dello Stato sociale.

[11] Cfr. Ignazi, *Il polo escluso*, cit., pp. 312 e sgg.

[12] Cfr. l'intervista del 26 maggio 2023 di P. Gomez all'ex-ministro 5 Stelle D. Toninelli: https://nove.tv/la-confessione/puntata-26-maggio-2023-danilo-toninelli. Per avere un quadro di riferimento che consente di valutare il "regalo" delle concessioni rimando a Giorgio Ragazzi, *I signori delle autostrade*, Bologna, Il Mulino, 2008.

6.

Il corporativismo fascista merita, in questo contesto evolutivo, attenta valutazione, perché, come emerge dallo studio di Ignazi, è scomparso dall'orizzonte programmatico degli eredi del MSI.

In ogni sua forma teorica, da quella di matrice liberale a quella organicista, aveva uno scopo fondamentale, oltre quello di porre fine alla democrazia politica di stampo liberale e tendenzialmente (in Italia, molto tendenzialmente) democratica: quello di aprire lo Stato ad alcune delle aspirazioni del movimento socialista. Soprattutto aveva l'esigenza di controllarlo sul piano culturale ed organizzativo, mettendo al bando definitivamente la tanto deprecata, e combattuta sul campo dallo squadrismo, "lotta di classe". Il "sindacalismo" fascista a questo doveva servire e servì. Corre in aiuto a questo proposito scorrere le pagine di una recente antologia di scritti di Mussolini curata da Fabio Frosini, dove gli intenti del fondatore del fascismo risaltano in modo molto chiaro[13]. Come ha opportunamente sottolineato Frosini sulla scorta delle osservaioni di Antonio Gramsci, non si tratta, tuttavia, di una mera operazione repressiva, ma del tentativo di «realizzare per la prima volta l'unificazione reale del paese»[14].

Così come è enunciato in modo molto chiaro il pragmatismo programmatico del fascismo[15]: che quando si trovò ad affrontare la Grande Crisi diede corpo al cd Stato industriale e ad una nuova architettura finanziaria non certo per vocazione ideologico-programmatica, quanto per necessità, per altro prendendo a modello le istituzioni forgiate dallo Stato liberale italiano e arrivando a disegnare un rapporto tra Stato e mercato dove qualsivoglia istanza redistributiva e democratica veniva rigettata, se non come paternalistica e ben controllata partecipazione passiva del salariato alle peripezie dello Stato (semi)totalitario (vista le rilevanza della Chiesa cattolica e della corona e dell'esercito) italiano: «La borghesia deve rendersi conto, dichiara Mussolini, che nella nazione c'è anche il popolo, una massa che lavora, e non si può pensare a grandezza di nazione se questa massa che lavoro è inquieta, oziosa, e che il compito del Fascismo è di farne un tutto organico con la nazione per averla domani, quando la nazione ha bisogno della massa, come l'artista ha bisogno della materia greggia per forgiare i suoi capolavori. Solo con una massa che sia inserita nella vita e nella storia della nazione noi potremmo fare una politica estera»[16].

Oggi la destra sociale, così come il tema sindacale-corporativo, ha perso qualsivoglia presa perché semplicemente non esiste più alcun movimento politico di ispirazione socialista, né il sindacato costituisce, come invece costituiva ai tempi di Pareto[17], una minaccia politico-sociale come fucina di una nuova élites capace di conquistare o almeno di indiriz-

[13] Cfr. F. Frosini, *La costruzione dello Stato nuovo. Scritti e discorsi di Benito Mussolini 1921-1932*, Marsilio, Venezia 2022, pp. 87, 98, 159-162.

[14] *Ivi*, p. 27.

[15] «Il Fascismo è stato un movimento super-relativista perché non ha mai cercato di dare una veste definitiva 'programmatica' ai suoi complessi e potenti stati d'animo» (ivi, p. 81), così Mussolini in un discorso del 22 novembre 1921.

[16] *Ivi*, p. 98.

[17] Il testo in cui l'autore denunciava questo pericolo, *Trasformazione della democrazia*, del 1920-21 (più volte ripubblicato negli ultimi anni), fu un punto di riferimento imprescindibile per il nazionalismo e il fascismo.

zare lo Stato. Non solo l'anticomunismo è sparito dalla cultura di FdI e, credo, anche dalle frange della destra sociale, che anzi, con il crollo del Muro di Berlino, aspirava a raccoglierne l'eredità (le aspirazioni sociali)[18], ma è completamente assente anche la polemica contro il socialismo riformista, quello di Filippo Turati, insomma, che costituiva la testa di turco di Mussolini, prima e dopo la sua conversione all'interventismo. La classica socialdemocrazia, in Italia è scomparsa con la Prima Repubblica.

7.

Naturalmente, non va sottovalutato che esiste una efficacia pedagogica della democrazia repubblicana: inserire organicamente una forza storicamente estranea alla nascita dialettica costituzionale consente di trasformarla in senso democratico. Un po' come è successo con i comunisti italiani nel corso della Prima Repubblica. Non sono certo senza valore l'intervento del Presidente del Consiglio al congresso della Fiom e l'intervista rilasciata al «Correre della sera» sul significato del 25 aprile 1945. Tuttavia si tratta di passaggi ancora molto timidi, dove i non detti sottendono altrettante radicate convinzioni che impediscono a Fratelli d'Italia di proclamarsi antifascista e di uscire dalle secche ideologiche e programmatiche della tradizione della "destra fascista". Il momento storico, insomma, non è privo di rischi. Per tre motivi.

In primo luogo è necessario constatare come tanti anni di "pedagogia repubblicana" hanno finito per portare alla Presidenza del Consiglio una forza politica che si sente sostanzialmente estranea a diversi principi codificati nella prima parte della Costituzione, soprattutto all'articolo tre. Più precisamente, è questa, al momento, l'eredità politica del fondatore di Forza Italia.

In secondo luogo, perché la pedagogia politica si esercita nel recinto di precisi vincoli internazionali. I quali, oggi, lasciano intravvedere come le pulsioni autoritarie di singoli paesi possono trovare legittimazione se funzionali alla politica estera, quale che sia, del paese-guida, cioè gli Stati Uniti d'America. Quale che sia: perché gli alleati, rinunciando alla propria sovranità (altro che sovranisti!), si appiattiscono sulle decisioni del più forte, in un momento nel quale proprio il più forte mostra segni di estrema debolezza, come dimostra l'assalto a Capitol Hill, nonché la spinta che sta esercitando per un'escalation militare in Europa. Gli USA avrebbero invece bisogno di essere saggiamente consigliati e indirizzati sulla via della pace sociale (interna) e internazionale[19]. Sembra, al contrario, che la politica estera americana sia l'occasione per ricostruire un robusto apparato militare in ciascuna nazione europea, fomentando nuovi blocchi sociali reazionario-securitari e antiche rivalità interstatali, poggianti su una crescente retorica nazionalista e bellicista che sta avvicinando la possibilità di una guerra nucleare.

In terzo luogo, perché è desolante lo stato delle forze di opposizione. Il M5S rinuncia sistematicamente a radicarsi nel territorio e nemmeno si pone il problema di costruire una

[18] Cfr. Ignazi, *Il polo escluso*, cit., p. 412.

[19] Per altro, non mi pare che l'intellighenzia europea, italiana inclusa, si sia interrogata sulle conseguenze interne a ciascuno Stato membro della Nato di una possibile deriva autoritaria degli Stati Uniti in caso di vittoria delle forze che hanno assalito Capitol Hill.

propria cultura politica. Il PD per anni ha inseguito la politica editoriale anti resistenziale del «Corriere della sera», che non a caso appare, con alcuni suoi noti editorialisti, tra i punti di riferimento programmatici di FdI. La neo-segretaria Schlein stenta a dar corpo ad una politica realmente riformatrice, né appare coraggiosa sul piano della politica internazionale, anche perché il partito è plasmato da un trentennio di neo-liberismo (non si tratta solo di "renzismo", infatti) e il laboratorio "Forum diseguaglianze e diversità", che rappresenta uno dei punti di riferimento della neo-segretaria[20], appare timido sul piano economico e sociale. Che il sindacato ritenga di poter essere totalmente autonomo dalla politica significa ignorare la storia contemporanea: la Fiom ha ospitato un Presidente del Consiglio sfidante e che ha ammiccato ad una platea lavoratrice che ha presunto, ritengo a ragione, diffidente nei confronti del reddito di cittadinanza e di un salario minimo che mina i principi della contrattazione collettiva. Sfidante nei toni e nella prassi, tanto che nel giorno della festa dei lavoratori ha annunciato una politica del lavoro fatta di qualche «marchetta elettorale» (così si definivano in una trasmissione televisiva i famosi 80 euro di Renzi), di ulteriore precariato (incentivato anche dal nuovo regime degli appalti) e di prevedibile riduzione dello stato sociale.

Esiste, infine, una enorme e crescente fetta di cittadinanza che ancora non trova rappresentanza politica e che è troppo frammentata ed esausta per riuscire a costruire un nuovo soggetto politico. È proprio quando la democrazia si mostra così fiacca che le minoranze autoritarie ben organizzate possono trovare l'occasione di imporsi in modo durevole. Vale la pena ricordare un passaggio del celebre discorso, di stampo liberista e quindi perfettamente in linea con la politica economica promossa dall'attuale Presidente del Consiglio, fatto da Mussolini all'Augusteo nel novembre 1921: «Chi non è democratico al giorno d'oggi? Chi pensa di strappare al popolo tutto il mucchio di concessioni graziose – suffragio universale, rappresentanza proporzionale ecc. – che ha avuto e di cui s'infischia? Sopra undici milioni di elettori, sei soli vanno a votare e spesso per ragioni alcooliche e pecuniarie. I partiti democratici sono un'accolta di capitani senza soldati, che soltanto delle date fatidiche, in mesto e ben ordinato corteo, fanno della coreografia ufficiale»[21].

8.

Al netto di questi rischi, credo sia possibile confidare nella robustezza delle istituzioni democratiche e nella loro capacità maieutica, limpidamente dimostrate dagli interventi del Presidente della Repubblica volti a sottolineare la natura antifascista e antirazzista della nostra Carta Costituzionale. Possiamo allora azzardare a intravvedere, al netto di mille variabili, tra cui la guerra europea, quale potrebbe essere il ruolo di FdI nei prossimi frangenti.

Oggi il tema è la povertà, dove i poveri non hanno alcuna rappresentanza politica e sono auto-esclusi dal sistema politico, come negli USA. Non esiste alcuna élites o classe o insieme di ceti sociali capaci, per cultura e per organizzazione, di mettere in discussione l'ordine sociale nato sulle ceneri della Prima Repubblica. Oggi FdI può procedere allo smantellamento dello Stato sociale senza trovare alcuna opposizione reale perché le oppo-

[20] Cfr. di Elly Schlein *La nostra parte*, Mondadori, 2022.

[21] F. Frosini, *La costruzione dello Stato nuovo*, cit., p. 73

sizioni, soprattutto il PD, sono state paladine (vedremo se la neo-segretaria Schlein sarà in grado di invertire la rotta), col centro-destra, della antistorica mercificazione di tutto l'apparato pubblico volto ad erogare fondamentali servizi come la scuola, la sanità, i trasporti. E queste opposizioni sono state paladine della precarizzazione del lavoro, come la destra non smette (a ragione) di ricordarle, nonché di una impostazione tutt'altro che keynesiana dell'economia e della politica economica, tant'è che il tema della piena occupazione semplicemente non è parte del loro orizzonte programmatico: l'ex ministro della sanità dei Governi Conte e Draghi, ministro che per schieramento politico vorrebbe rappresentare una rinata socialdemocrazia, ha forse promosso un qualsivoglia "piano Beveridge"? È stato forse dato il dovuto rilievo alla riforma sanitaria nel corso della campagna elettorale per le elezioni amministrative della Lombardia, dove il processo di privatizzazione della sanità è all'avanguardia e dove maggiori sono state le carenze nel corso della pandemia?

Quando poi i 5 Stelle hanno provato a cambiare paradigma, financo riuscendo, purtroppo grazie (*sic!*) alla pandemia (evento che ha spinto perfino Mario Monti a rivalutare la sanità pubblica, dopo essere stato protagonista di pesanti tagli di spesa al tempo dei suoi governi, come puntualizzato dall'opinione pubblica di centro-destra), a spingere per una trasformazione in senso sociale dell'Europa, sono stati riassorbiti dal sistema, anche per incapacità propria, anzitutto sul piano culturale (come dimostra l'improvvisato Piano Colao) e organizzativo.

9.

Tirando le fila del mio ragionamento: FdI sembrerebbe avere davanti a sé un compito preciso: ricondurre definitivamente "la questione sociale" nell'alveo della "tradizione" (evoliana?). O diventando essa, al netto di qualche minimo intervento statale come dimostra la "riforma" (cioè il drastico taglio) del Reddito di cittadinanza voluta dal Governo in carica, finalmente di esclusiva pertinenza della carità privata, giovandosi di una ritirata strategica della Chiesa cattolica dal diretto impegno politico, nel tentativo di riconquistarsi uno spazio sociale (no profit, impresa sociale e via discorrendo). Oppure diventando la povertà una questione di selezione darwiniana, verrebbe da pensare leggendo quanto scrive l'attuale Presidente del Consiglio. Nell'intervento alla terza edizione degli Stati generali della Natalità ha affermato che «la denatalità non dipende solo da questioni materiali (…), ma dipende anche, e tanto, dalla capacità che una società ha di percepirsi come vitale»; non si tratta di avere una impostazione «dirigista», quanto di promuovere un «approccio sussidiario» di chi «crede che il compito dello Stato sia creare le condizioni favorevoli, con l'ambiente normativo e soprattutto sul piano culturale, alla famiglia, all'iniziativa, allo sviluppo». Il destino italiano, insomma, dipende «in gran parte» dalla «volontà» e addirittura ben venga un'epoca di «crisi» perché essa consente di «eliminare le scorie»[22]. Verrebbe da

[22] https://www.governo.it/it/articolo/intervento-del-presidente-meloni-alla-terza-edizione-degli-stati-generali-della-natalit A questa visione possiamo contrapporre quella *liberal* di Mario Draghi, che rimane convinto della necessità di aiutare gli ultimi. Dopo aver manifestato una libresca fiducia nella capacità da parte del mondo del lavoro europeo nel recuperare, «nel tempo», le «perdite salariali reali», Draghi prevede per il futuro diversi cambiamenti strutturali, dove la politica fiscale dovrà proteggere e includere «allo stesso tempo coloro che hanno più bisogno di aiuto»: M. Draghi, *Dobbiamo garantire la vittoria all'U-*

chiosare che gli ammiccamenti novax, poi tradottisi nel reintegro in servizio dei sanitari che hanno rifiutato la vaccinazione, sottendano questo tipo di ideologia liberistico-darwiniana. Si avrebbe la tentazione di andare a verificare quale ruolo assume la pandemia nel celebre fantasy *Il signore degli anelli*, uno dei testi fondamentali della destra italiana e dei frequentatori dei campi Hobbit, come ricorda il volume di Ignazi.

Non mi spingo tuttavia fino a tanto. Rimanendo alla realtà dei fatti, mi limito ad osservare che utilizzare i fondi europei del PNRR per scopi militari e riprendere ad operare tagli alla scuola e alla sanità sono scelte perfettamente in linea con l'azione che le nuove élites di potere italiane hanno intrapreso con la fine della Prima Repubblica. Ora si tratta di portare a compimento l'opera con la costruzione di una nuova egemonia culturale, come continua a ripetere FdI, dove la "servitù volontaria" – la "gerarchia" di più recente memoria – venga del tutto interiorizzata e impartita come codice morale. Ancora una volta, è la Chiesa cattolica ad opporsi a questo tentativo totalitario: di sapore prettamente americano, direbbe, forse, Pier Paolo Pasolini.

craina, non c'è alternativa per l'Unione europea, discorso pronunciato al MIT, cfr.: 9 giugno 2023, https://www.fondazioneluigieinaudi.it/dobbiamo-garantire-la-vittoria-allucraina-non-ce-alternativa-per-lunione-europea/

Stefano Petrucciani[1]

Marx e le strategie politiche dell'emancipazione

La vicenda biografica di Karl Marx (1818-1883) coincide cronologicamente con il periodo che vede in Europa la nascita del socialismo moderno che, tra la fine degli anni Trenta, quando Marx ha vent'anni, e gli anni Ottanta, conosce un eccezionale sviluppo e mutamento: dalle piccole sette spesso segrete al grande partito di massa. Il tempo della vita adulta di Marx coincide con questo sviluppo. Perciò non possiamo fare a meno di chiederci: come si colloca Marx dentro questa transizione? Quanto il suo ruolo è determinante? Quanto può dirsi "marxista" il socialismo così come si viene configurando alla fine dell'Ottocento?

Rispondere a queste domande è ovviamente molto difficile, sia perché esse ci mettono di fronte a un panorama storico estremamente complesso e variegato sia perché ci riportano a una questione molto complicata, che è stata dibattuta anche all'interno del marxismo (per esempio da Plechanov[2]) e cioè la questione del ruolo delle singole personalità nell'imprimere una direzione allo sviluppo storico. Non pretendo perciò di rispondere alle domande che ho posto qui sopra, ma semplicemente di proporre alcune riflessioni su un tema che a me sembra comunque molto importante per la comprensione della storia degli ultimi due secoli.

Marx e la strategia del movimento operaio moderno

In linea generale, a me pare che il punto di connessione più forte e intrinseca tra il pensiero di Marx e lo sviluppo del moderno socialismo sia da vedersi in alcune opzioni strategiche che si sviluppano lungo tutta l'opera marxiana, e sulle quali il Moro insiste continuamente polemizzando contro altre vedute dell'emancipazione sociale, come soprattutto quelle dei suoi contemporanei Proudhon, Bakunin e Lassalle.

[1] Sapienza Università di Roma; stefano.petrucciani@uniroma1.it

[2] Cfr. G.V. Plechanov, *La funzione della personalità nella storia* (1898), Introduzione di G. Prestipino, Editori Riuniti, Roma 1973.

La prima opzione strategica marxiana, che ha segnato nel bene, ma secondo alcuni anche nel male, la linea di condotta del movimento operaio, e che si è rivelata vincente e operativa molto più delle ipotesi alternative, è quella secondo la quale l'emancipazione non si può conseguire sviluppando rapporti diversi e alternativi all'interno del contesto vigente, ma solo contrapponendosi ad esso e combattendolo con decisione. Marx polemizza con coloro che pensano che la nuova società possa già cominciare a formarsi nel seno di quella esistente (per esempio attraverso le cooperative e la organizzazione di una economia alternativa – come sostenevano, sia pure in modi molto diversi, Proudhon e Lassalle); sostiene invece che essa potrà nascere solo attraverso il conflitto contro la vecchia società. Cooperativismo e mutualismo hanno certamente un grande valore, ma restano subordinati rispetto all'opzione principale che è innanzitutto quella di combattere l'ordinamento vigente.

Ma quali sono le coordinate fondamentali di questa lotta? Essa ha caratteristiche molto precise, che Marx fissa già prima del *Manifesto* e che non abbandonerà (in sostanza) mai. Innanzitutto essa ha un protagonista indiscusso, che è la classe operaia della grande industria, come è detto chiaramente nella *Miseria della filosofia*[3] e nel *Manifesto*[4]. La classe operaia, generata dal moderno sviluppo industriale e da questo unificata in grandi complessi produttivi, occupa necessariamente una posizione di antagonismo e di contrasto di interessi rispetto ai capitalisti, alla classe borghese. Questo contrasto deve trasformarsi in lotta organizzata, unificazione della classe per difendere i propri interessi e contrastare la sempre presente concorrenza tra gli operai. All'inizio vi è dunque la lotta economica e la organizzazione di essa, attraverso associazioni come le Trade Unions, e più avanti i sindacati. Ma la lotta economica, che si combatte ogni giorno "fisiologicamente" a livello di fabbrica, non basta a se stessa: deve trasformarsi in lotta politica, ovvero in lotta per la conquista del potere politico a livello statuale. Su questo punto il *Manifesto* è perfettamente chiaro: la classe organizzata in partito (e ci soffermeremo più avanti su cosa significhi "partito" in questo contesto) deve conquistare innanzitutto il potere dello Stato; e attraverso l'uso della leva statale deve dar luogo alla trasformazione della società, cioè alla socializzazione del capitale e al superamento del dominio di classe. Quando poi questa trasformazione si sarà realizzata, e dunque gli antagonismi di classe saranno superati, allora anche il potere dello Stato diventerà in qualche modo superfluo. Perderà, dicono Marx ed Engels, il suo carattere politico per diventare molto più simile ad una sorta di potere amministrativo; e sarà aperta la via verso quell'esito che nella dottrina marxista, soprattutto engelsiana e leniniana, viene designato con la parola d'ordine della «estinzione dello Stato».

Questa impostazione originaria subirà alcune trasformazioni nello sviluppo del pensiero di Marx ed Engels, restando però ferma nelle sue linee di fondo. Mettendo a fuoco solo un punto cruciale si può dire che la conquista del potere statale, obiettivo sempre ribadito, apparirà più tardi – con la Comune di Parigi del 1871 – in una luce piuttosto diversa, (come ha sottolineato tra gli altri Etienne Balibar[5]). Riflettendo sulla Comune infatti Marx sosterrà,

[3] K. Marx, *Miseria della filosofia*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 105-225: 223-224.

[4] K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. VI, cit., pp. 482-518.

[5] Cfr. E. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, Introduzione di Vittorio Morfino, PGreco Edizioni, Milano 2021, pp. 67 ss.

modificando la sua impostazione precedente, che «la classe operaia non può mettere semplicemente la mano sulla macchina dello Stato bella e pronta, e metterla in movimento per i propri fini»[6]. Essa dovrà piuttosto, seguendo l'esempio dei comunardi parigini, trasformare radicalmente il pesante apparato statale centralistico e burocratico, per dar vita a forme di democrazia radicale e di autogoverno dei produttori. Ma questa svolta teorica non sarà destinata a lasciare grandi tracce nella pratica dei movimenti comunisti e socialisti. Ciò che invece risulterà determinante sarà proprio la struttura compatta e ben articolata dell'opzione strategica marxiana: la leva dell'emancipazione non è la costruzione di istituzioni alternative sul terreno sociale, ma il conflitto che è dapprima lotta economica per contrastare lo sfruttamento e per migliorare le condizioni di lavoro, e quindi lotta politica per condurre la quale la classe operaia deve dotarsi di un proprio partito autonomo che abbia per fine la conquista del potere statale. Organizzarsi in sindacato e poi in partito per mirare a conquistare (o quantomeno a condizionare il più possibile) il potere dello Stato e utilizzarlo per cambiare la società. Tracciando con forza questa strategia contro le ipotesi alternative che a suo tempo erano in campo (gli anarchici con il loro rifiuto della politica, i lassalliani con la loro negazione dell'importanza del conflitto salariale, i proudhoniani con il loro cooperativismo e con i loro buoni-lavoro), Marx individua genialmente quella che sarebbe stata la via lungo la quale il movimento operaio poteva svilupparsi, crescere e cambiare la società. I punti essenziali dell'insegnamento marxiano condizioneranno tutto il movimento operaio Otto-Novecentesco, anche al di là della grande divisione tra socialdemocratici e comunisti. La centralità dello Stato nel processo di trasformazione sociale sarà infatti un assunto che, al di là di tutte le differenze e le intenzioni, accomunerà le socialdemocrazie e il comunismo del Novecento.

Partito e organizzazione al tempo della Lega dei Comunisti

Tuttavia, le grandi costanti strategiche, fissate già nel *Manifesto* del 1848, si declinano in modi alquanto diversi nelle varie fasi di costruzione del movimento dei lavoratori, soprattutto per quanto riguarda la riflessione sull'organizzazione e sul partito, condizionata dalle grandi trasformazioni che organizzazioni e partiti subiscono nei decenni cruciali del diciannovesimo secolo. Volendo schematizzare si possono distinguere tre grandi tappe: quella della Lega dei comunisti, quella della Associazione internazionale dei lavoratori e quella della formazione dei partiti socialisti nazionali. Organizzazioni che Marx non contribuisce a fondare, ma alle quali (questo vale almeno per le prime due) egli viene invitato a partecipare – e delle quali poi determina fortemente la vicenda.

Nonostante si compia in un giro d'anni piuttosto breve (dal 1847 al 1852), la fase della Lega dei comunisti (derivata dalla Lega dei Giusti) si deve dividere necessariamente in tre momenti e cioè prima, durante e dopo quell'evento epocale che fu il 1848 europeo.

Sempre volendo rimanere aderenti a questo gioco delle tripartizioni, possiamo dire innanzitutto, prima di fare qualche considerazione sulle tre fasi, che, quando parla di strategia e di organizzazione, il Marx di questo periodo usa il termine "partito" in almeno tre acce-

[6] K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 885-932: 905.

zioni diverse, come ha ricostruito magistralmente Jacques Texier (uno dei più intelligenti e lucidi marxisti del secondo Novecento) nel suo bel saggio intitolato *La nozione di "partito" e di "partito comunista" nel 1847-1848*.[7] Il termine "Partito" può certamente essere usato per indicare una organizzazione politica in senso stretto, come per esempio la Lega dei comunisti. Esso può significare in secondo luogo, e questo uso si trova molto spesso in Marx, una tendenza o un orientamento politico di un gruppo che è ben individuabile anche in assenza di particolari legami organizzativi (in questo senso si parla talvolta, nel movimento operaio ottocentesco, del partito di Marx). Vi è infine un'altra accezione, che si trova in modo particolare nel *Manifesto*, ed è quella che Texier individua come la nozione di classe-partito, la più bisognosa di chiarificazione. Per il Marx del *Manifesto*, cioè per il Marx della fase che precede immediatamente il '48, la chiave strategica dell'emancipazione è appunto (nell'ambito delle coordinate che abbiamo già visto prima) la "organizzazione dei proletari in classe, e quindi in partito politico"[8] [Organisation der Proletarier zur Klasse, und damit zur politischen Partei]. Il punto dirimente sembra essere, qui come nella *Miseria della filosofia*, dove Marx aveva introdotto la distinzione tra classe in sé e classe per sé, la capacità che la classe operaia può acquistare nella lotta di unificarsi e di prendere coscienza di sé. In qualche misura queste considerazioni autorizzano certamente a sostenere, come hanno fatto Rossanda[9] e Texier, che qui, per Marx, il partito coincide in qualche modo con la classe organizzata e cosciente, non è niente di separato da essa.

Ma quello che prevale nel *Manifesto* è soprattutto il secondo concetto, quello di partito come tendenza, come orientamento ideologico-politico:

«I comunisti non costituiscono un partito particolare di fronte agli altri partiti operai [...] I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo per il fatto che da un lato, nelle varie lotte nazionali dei proletari, essi mettono in rilievo e fanno valere quegli interessi comuni dell'intero proletariato che sono indipendenti dalla nazionalità; d'altro lato per il fatto che, nei vari stadi di sviluppo che la lotta fra proletariato e borghesia va attraversando, rappresentano sempre l'interesse del movimento complessivo. In pratica dunque i comunisti sono la parte più risoluta dei partiti operai di tutti i paesi […][10]».

Questa prospettiva sembra effettivamente essere quella che venne praticata da Marx ed Engels durante il moto rivoluzionario del 1848: i comunisti, dirà Marx col senno di poi, smarrirono un po' la loro autonomia e si calarono nel movimento democratico, per rappresentare la parte più cosciente e risoluta di esso[11]. Ma dopo la sconfitta della rivoluzione europea quarantottesca, nel marzo del 1850, nel famoso (per alcuni magari anche famigerato) *Indirizzo del comitato centrale della Lega dei comunisti*, Marx propone una decisa autocritica

[7] Cfr. J. Texier, *La nozione di "partito" e di "partito comunista" nel 1847-1848*, in R. Rossanda (ed.), *Il Manifesto del Partito Comunista 150 anni dopo*, Manifestolibri, Roma 2000, pp. 211-232.

[8] K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 495.

[9] Cfr. R. Rossanda, *Da Marx a Marx*, in R. Rossanda, F. Maone, L. Magri (eds.), *Classe, consigli, partito,* Quaderno n. 2 de *il manifesto*, Alfani, Roma 1974, pp. 99-114.

[10] K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 495, p. 498.

[11] K. Marx – F. Engels, *Indirizzo del Comitato centrale della Lega dei comunisti*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 361-372: 361-62.

rispetto alla scelta compiuta negli anni precedenti (cioè quella di marciare a fianco della borghesia democratica dimostratasi incapace e pusillanime).

«Invece di abbassarsi di nuovo a servir da coro plaudente ai democratici borghesi, gli operai e soprattutto la Lega debbono adoperarsi per costituire accanto ai democratici ufficiali un'organizzazione indipendente, segreta e pubblica, del partito operaio, e per fare di ogni comunità della Lega il punto centrale e il nocciolo di associazioni operaie, nelle quali gli interessi e la posizione del proletariato siano discussi indipendentemente da influenze borghesi[12]».

La lezione della sconfitta sembra essere dunque che il partito rigorosamente autonomo e strettamente organizzato, addirittura con due livelli, segreto e pubblico, è una condizione essenziale perché la classe operaia possa difendere la sua autonomia e condurre le sue battaglie senza trasformarsi in una mera appendice della democrazia piccolo-borghese. Non a torto si è osservato che questo è il passaggio di Marx dove egli sembra più vicino a quella che sarà poi la concezione leniniana del partito. Però non se ne farà niente, perché nel 1852 la vicenda della Lega si chiude, e senza rimpianti da parte del Moro. Qualche anno dopo, in una lettera a Freiligrath del 1860, egli scriverà infatti: «La "Lega", come la *société des saisons* a Parigi, come cento altre società, non fu altro che un episodio della storia del partito, che si forma dappertutto in modo naturale sul terreno della società moderna»[13]. Quello che conta davvero, scrive Marx sempre in questa lettera, non sono le singole organizzazioni, che possono nascere e morire nelle varie circostanze, ma «il partito nel grande senso storico della parola»[14], che è generato dalla stessa dinamica antagonistica della società moderna. Quello che conta, si potrebbe dire forzando un po' la mano, è il partito nel senso del grande movimento delle classi lavoratrici, più delle organizzazioni nelle quali esso, di volta in volta, si struttura.

Chiudendo queste brevissime note sull'epoca della Lega bisogna però ancora sottolineare un punto molto importante, che non può essere tralasciato: l'approccio di Marx all'organizzazione è qui chiaramente un approccio di tipo *sovranazionale* (cosa abbastanza naturale anche tenendo conto del fatto che il movimento comunista constava in buona parte di esuli dai propri paesi). Il partito comunista (qualsiasi cosa esso sia, anche come organizzazione in senso stretto) non è un partito nazionalizzato. E non può esserlo perché, come Marx aveva scritto in modo straordinariamente chiaro nell'*Ideologia tedesca*, «il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in una 'una volta' e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica»[15]. I comunisti partecipano alla politica dei vari Paesi, come si vede nella parte finale del *Manifesto*, ma sono chiaramente un "partito" (tra molte

12 *Ibi*, p. 366.

13 K. Marx, *Lettera a Freiligrath del 29 febbraio 1860*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 529-536: p.531.

14 *Ibi*, p. 536.

15 K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca* in Marx-Engels, *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 34.

virgolette) sovranazionale[16]. E ciò sia per ragioni teoriche che per ragioni empiriche e biografiche. Ma proprio questo allora è il luogo in cui la strategia di emancipazione marxiana si incontra con una difficoltà, e non afferra, come invece fa per altri aspetti, la dinamica del socialismo moderno, che come vedremo sarà molto più "nazionalizzato".

Dall'internazionale alla nascita dei moderni partiti socialisti

Dopo la parentesi di relativo isolamento della seconda parte degli anni Cinquanta e dei primi Sessanta, l'attività politica di Marx riprende alla grande nel tempo della Prima Internazionale, soprattutto nel periodo più vitale di essa, dal 1864 al 1872 (l'organizzazione si scioglierà nel 1876, ma negli ultimi anni, caratterizzati dal trasferimento dell'organo dirigente in Usa, essa vivrà di vita grama). Dal mio punto di vista gli anni dell'Internazionale sono importanti soprattutto per due motivi. In primo luogo, perché in essi cominciano a svilupparsi embrionalmente i primi veri partiti socialisti e operai. In Germania, in particolare, nel maggio 1863 nasce il primo partito di orientamento socialista denominato *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (Associazione generale dei lavoratori tedeschi) ma nasce grazie all'impulso non di Marx, bensì di Lassalle. Inoltre quel periodo è importante perché, combattendo nell'ambito dell'Internazionale, soprattutto contro i proudhoniani e i bakuniniani, Marx (e con lui Engels) arriva a definire con maggiore precisione (resa possibile anche dagli sviluppi storici del tempo) le coordinate strategiche che devono ispirare il movimento dei lavoratori.

Centralissima resta, com'è ovvio, la prospettiva internazionale, perché Marx rimane convinto che «soltanto un collegamento internazionale può assicurare alla classe operaia la sua vittoria definitiva»[17] e che «l'emancipazione degli operai non è né un problema locale né nazionale, ma un problema sociale che abbraccia tutti i Paesi nei quali esiste la società moderna, e la cui soluzione dipende dalla collaborazione teorica e pratica dei Paesi più progrediti»[18]. Ma la necessità del collegamento e della sinergia non toglie (riconoscendo quella che già era e sarebbe stata sempre più la realtà fattuale) il punto decisivo e cioè che le classi lavoratrici si devono organizzare sia con moderni sindacati di mestiere[19] sia con partiti politici operai nazionali, che devono anche partecipare alle elezioni e cercare di portare i loro deputati in Parlamento[20]. Mentre gli anarchici arrivavano persino a predicare l'asten-

[16] Si parla per esempio di «Rivendicazioni del partito comunista in Germania», il che significa rivendicazioni di un partito che non è strettamente nazionale relativamente a un Paese specifico.

[17] K. Marx, *Quarto rapporto annuale del Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori* (settembre 1868), in Marx-Engels, *Scritti. Novembre 1867 – Luglio 1870*, Edizioni Pantarei, Milano 2018, pp. 11-16: 16; citato in in G. M. Bravo, *Marx e la prima internazionale*, Edizioni Pantarei, Milano 2014, p. 55.

[18] K. Marx, *Statuti generali dell'associazione internazionale degli operai,* in Marx-Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 763-767: 763; citato in G. M. Bravo, *Marx e la prima internazionale*, cit., p. 49.

[19] K. Marx*, L'indifferenza in materia politica* (dicembre 1873), in Marx-Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972, pp. 300-306: 301.

[20] Il punto fondamentale, giustamente sottolineato anche da Hobsbawm in un suo bel saggio su *Marx, Engels e la politica*, era appunto l'opzione a favore della centralità dell'azione politica organizzata: «il criterio principale che distingueva i marxiani dalla maggior parte degli altri socialisti, comunisti e anarchici (eccetto quelli inseriti nella tradizione giacobina), e dai movimenti sindacali e cooperativi 'puri', era la convinzione del ruolo fondamentale della politica prima, durante e dopo la rivoluzione.» (E. Hobsbawm,

sione dalla politica – cosa che oggi ci sembra inconcepibile – Marx ed Engels proponevano quella che sarebbe stata la scelta vincente per tutto il movimento operaio successivo, e cioè: organizzazione sindacale di mestiere distinta da quella politica; creazione di partiti operai e socialisti come partiti politici autonomi; partecipazione alle competizioni elettorali perché «non si deve credere che il fatto di avere degli operai in parlamento sia irrilevante», al contrario, ciò significa come minimo assicurare «una larga pubblicità ai nostri principi» e costituisce dunque una «vittoria contro i governi»[21]. Come si legge in una delle più importanti risoluzioni votate al congresso dell'Internazionale dell'Aja del 1872, «nella lotta contro il potere collettivo delle classi possidenti, il proletariato non può agire come classe se non costituendosi esso stesso in partito politico distinto, opposto a tutti i vecchi partiti formati dalle classi possidenti»[22].

Alla massima chiarezza su questo punto si accompagnano, completandolo, la sottolineatura dell'importanza dell'organizzazione sindacale e la riflessione sul nesso di unità e *distinzione* che si deve stabilire tra lotta sindacale e lotta politica. Basti su questo punto citare il modo in cui Marx si esprimeva in una conversazione con socialisti tedeschi del 1869:

«I sindacati (*Trade unions*) non devono mai restare in relazione con un'associazione politica o essere resi dipendenti da essa: se ciò accade, essi si danno un colpo mortale. I sindacati sono scuole per il socialismo. Nei sindacati i lavoratori ricevono una formazione da socialisti, perché in essi viene condotta giorno dopo giorno la battaglia contro il capitale […]. La grande massa degli operai, a qualsiasi partito essi appartengano, hanno almeno compreso che la loro situazione materiale può migliorare»[23].

Negli anni Settanta si chiude l'epoca dell'Internazionale, con il suo scioglimento formale nel 1876, e si apre quella della vera e propria nascita dei moderni partiti socialisti di massa. Nel 1875 nasce col congresso di Gotha, dalla fusione tra il partito lassalliano e quello eisenachiano (più vicino alle tesi di Marx), il Partito socialdemocratico dei lavoratori tedeschi. Esso farà scuola perché in un breve giro di anni vedranno la luce il *Parti Ouvrier Français* (1879), l'Associazione russa per la liberazione del lavoro (1883), il *Parti ouvrier Belge* (1885), la *English Social Democratic Federation* (1884), i partiti socialdemocratici austriaco e svizzero (1888), il partito socialista italiano (1892). Così, quasi paradossalmente, subito dopo la sua morte nel 1883, le idee di Marx diventano, naturalmente in modo molto differenziato secondo i contesti nazionali, il punto di riferimento per un movimento socialista e operaio che comincia ad assumere le caratteristiche moderne, e si struttura con organizzazioni sindacali e con partiti di massa.

Marx, Engels e la politica, in Id., *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 56-95: 91).

[21] K. Marx, *Sull'azione politica della classe operaia* (20 settembre 1871) in Marx-Engels, *Critica dell'anarchismo*, cit., pp. 285-285: 285.

[22] K. Marx – F. Engels, *Risoluzioni del Congresso generale svoltosi all'Aja dal 2 al 7 settembre 1872*, in G.M. Bravo (ed.), *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma 1978, vol. II, pp. 824-832: 824.

[23] K. Marx, *Marx über Gewerksgenossenschaften*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Sezione I, vol. XXI, Akademie Verlag, Berlin 2009, p. 906; citato in G. Stedman Jones, *Marx. Grandezza e illusione*, Hoepli, Milano 2022, p. 397 e in G.M. Bravo, *Marx e la prima internazionale*, cit., p. 106.

Di questi sviluppi non possiamo occuparci qui. Ciò che però possiamo osservare, per concludere, è che, per un verso, come abbiamo visto, i moderni partiti socialisti recepirono non solo la sostanza della dottrina di Marx, ma anche le sue fondamentali indicazioni strategiche. Per altro verso, se ne allontanarono decisamente in quanto assunsero una "postura" molto più nazionale di quella che secondo Marx sarebbe stata giusta, come si vede tra l'altro nella polemica che egli ingaggiò con la socialdemocrazia tedesca nella *Critica del programma di Gotha*[24]. Nel socialismo tardo ottocentesco, inoltre, anche in quello che conservava legami con la dottrina marxista, cominciarono presto a svilupparsi tendenze riformiste e gradualiste, che assunsero sempre più spazio nonostante il Marx degli ultimi anni della sua vita avesse polemizzato radicalmente contro di esse.

[24] Per un'analisi di questo testo e delle polemiche tra Marx ed esponenti della socialdemocrazia tedesca rimando al mio testo *Marx e la socialdemocrazia. Gotha e dopo*, in S. Petrucciani (ed.), *Il pensiero di Karl Marx*, Carocci, Roma 2018, pp. 309-332.

Mario Porro[1]

Platone visto dalla Cina

In uno dei momenti più carichi di tensione del *corpus* platonico (*Gorgia*, 492), Socrate si confronta con l'edonista Callicle. Il giovane aristocratico sostiene che la felicità consiste nell'assecondare i desideri «con coraggio e con intelligenza, e dare sempre piena soddisfazione alle proprie passioni», senza prestare ascolto a quanti elogiano temperanza e moderazione. Ma la felicità non può consistere nella vita dissoluta di chi non conosce sazietà, obietta Socrate: il piacere starebbe allora solo nell'attimo inconsistente in cui la mancanza viene colmata, per ripresentarsi ben presto. Un antico mito paragona la parte licenziosa dell'anima a un *pithos* (otre) forato, nel quale si continua a versare senza posa; l'organismo-clessidra obbedisce al tempo reversibile dei supplizi mitici – Sisifo, Danaidi, Tantalo –, eterno ritorno dell'identico che rende assurda l'esistenza, dirà Albert Camus. Alla tesi socratica per cui la felicità consiste nel non abbisognare, Callicle replica, sprezzante, che di bisogni sono privi solo le pietre e i cadaveri: il fascino del vivere sta proprio nel mutamento di stato *fra* mancanza e soddisfazione, ma questo per Socrate vorrebbe dire condannarsi alla costante pressione del bisogno, come accade al piviere, l'uccello che si credeva evacuasse quel che stava mangiando nel momento stesso in cui lo stava mangiando, o allo scabbioso, lieto di grattarsi continuamente.

Proviamo ora a immaginare che nel dialogo del *Gorgia* intervenga un terzo, un saggio confuciano o un suo erede taoista. È quanto ha proposto François Jullien in *Philosophie du vivre*, proseguendo l'opera intrapresa negli anni Ottanta di confronto fra le matrici filosofiche dell'Occidente e il pensiero cinese. Non per seduzione dell'esotico, ma per provocare lo "spaesamento" suggerito da Lévi-Strauss: solo ponendosi a distanza, dall'"altrove" della Cina, la cui cultura si è formata in totale estraneità rispetto alla nostra ed è "passata accanto" ai concetti forti del nostro pensiero, si può operare una decostruzione che consenta di rendere inventivo il pensiero. L'uso filosofico della Cina proposto da Jullien mira a far emergere *scarti*, e non differenze, per sfruttare le *risorse* che si aprono *tra* forme diverse d'intelligibilità, soprattutto per volgersi a quel che la filosofia ha tralasciato, il *vivere*. L'argomentare di Socrate stringe l'esistenza nella morsa crudele tra il desiderio, che ci fa soffrire

[1] Saggista e traduttore; porrosem54@gmail.com

della mancanza, e la soddisfazione che diventa delusione, se non disgusto: la logica dell'ontologia pensa in termini di contrari esclusivi, come se qui esistessero soltanto svuotamento e riempimento. Luogo comune del "sentire" dell'Occidente: andiamo in cerca di una felicità piena, ma la soddisfazione inseguita sfocia nella noia di Schopenhauer, altra versione della leopardiana "teoria del piacere" in cui ancora si avverte l'eco dell'*Ecclesiaste*. Nel solco della "piega" che privilegia la stabile consistenza dell'Essere si apre la lacerazione di cui Pascal farà la "condizione" umana: l'esistenza non è che agitazione e tumulto, siamo condannati ad andare sempre in "caccia" delle cose, solo *alla fine* troveremo la quiete. Una promessa che era già nel *Teeteto*, quando Socrate, nell'esame della giustizia, abbandona l'ambito del relativo e dell'individuale per rivolgersi all'essenza; allora potremo cantare «la vera vita [*bios alethes, vera vita* dirà poi Agostino], degli dei e dei mortali felici» (176a).

E se invece, suggerisce il saggio cinese, la pienezza dell'esistenza non stesse nel *telos* ultimo a cui si mira, che rischia di fare apparire illusorio il transitare terreno, ma nel *tra* in cui consiste la ricerca, nell'intensità del *momento* della caccia? Se il fascino della vita stesse proprio nell'essere un otre forato, nel poter versare ancora (nel viaggio che precede l'approdo a Itaca, come suggerisce l'Ulisse dei versi di Kavafis)? Che i nostri desideri non siano mai pienamente appagati è proprio quel che mantiene la vita *in corso*, nella tensione *tra* desiderio e sazietà, senza l'illusione di un totale appagamento. Ponendo l'identità tra *sophia* ed *episteme* (all'inizio del *Teeteto*), ritenendo che non vi sia *sophia* nell'*aisthetis*, affidandosi all'Essere e alle sue categorie, alla filosofia è sfuggito il *vivere* in cui siamo da sempre implicati, che resiste all'astrazione del concetto, e a cui ci si può accostare solo in termini di processo, come sapeva Hegel: «das Leben als Prozess». Nietzsche attribuiva il gesto platonico – lo sdoppiamento fra mondo sensibile e mondo ideale – a una sorta di perversione del desiderio, per ascetismo o rinuncia al tragico implicito nel «dir di sì alla vita». Lo attesta la figura del Socrate morente nel *Fedone*, che accoglie sereno la morte del corpo in vista della liberazione dell'anima immortale, anticipando quel «platonismo per le masse» che sarà il cristianesimo. Jullien rileva, invece, che è la scatola d'attrezzi concettuali ad aver impedito al platonismo di pensare il *vivere*, non potendo dare consistenza al *tra* (μετάξύ, *metaxù*), al tempo intermedio *fra* privazione e soddisfazione, in cui si può bere o mangiare non per colmare un vuoto, ma per gustare e assaporare (un altro modo d'immaginare Sisifo felice). Platone finisce per aspirare alla pienezza di vita che, Lassù, dove già si volge lo sguardo del filosofo, sarà concessa all'anima; il fine (*telos*), termine, scopo e perfezione insieme, si compie nel «mondo vero» condannato da Nietzsche, dove si sfugge al divenire (*genesis*). Non è tanto per disprezzo del mondo sensibile, ma per aver ridotto il *tra* a inconsistente dileguare che Platone si è rivolto all'oltre (μετά, *metà*) della meta-fisica, l'"al di là" affrancato dall'*ambiguità* del vivere.

Una delle venti coppie su cui Jullien imposta il confronto fra la cultura cinese e quella dell'Occidente in *Essere o vivere* è "ambiguo versus equivoco". L'amore è equivoco: uno stesso termine si vede attribuiti due significati distinti, l'*eros* greco che tende a colmare un vuoto e l'*agape* cristiana, che sorge da una pienezza che si effonde nel dono. L'*ambiguo*, proprio del vivere, fa invece apparire un'inseparabilità profonda in cui gli opposti non sono ancora distinti. L'ambiguità è il *tra* della loro non-separazione; non-luogo a cui non è attribuibile alcun "in sé", per cui sfugge evasivamente alla presa dell'ontologia, non si presta all'interrogazione socratica del *tode ti*. Il *tra* non cessa di lasciar passare, è l'indeterminato che tesse le nostre vite; lo avvertiamo nelle sensazioni in cui gioia e tristezza non si lasciano scindere o nella profondità affettiva del *tra-due* che si vive nell'esperienza dell'*intimo*. Qui, ha mostrato Jullien, vengono meno le dicotomie classiche dell'anima e del corpo, del sensibile e dello

spirituale; la dimensione che diciamo carnale apre verso un inaudito che è uno squarcio verso un aldilà, un'ombra che pare l'annuncio dell'eterno (il Rilke delle *Elegie duinesi*).

Ogni grande filosofia lascia apparire l'inquietudine di ciò che la minaccia, osserva Jullien. La dialettica platonica consente, attraverso la mediazione del "non essere" inteso come diverso, d'indagare la partecipazione fra le Idee; ma, per evitare il rischio di minare l'ontologia, solo gli opposti (*antikeimena*) sono determinati e l'insidia del *tra* è ricondotta alla *mescolanza* e all'intreccio (*meixis*, *symplokê*). Nel "misto" i contrari coesistono, ma il *tra* non li fa comunicare, restano separabili di diritto nella *diairesis ton eidon*. Socrate concepisce il tempo intermedio *tra* privazione e soddisfazione non come transizione, ma come rottura; soffro di sete e insieme rievoco il piacere passato di bere in attesa di far cessare la sofferenza (*Filebo*, 47). I due momenti sono ricondotti al dualismo fra l'anima e il corpo, il secondo chiuso nel presente della sensazione, mentre l'anima anticipa sulla soddisfazione a venire con la memoria di quella passata (*Filebo* 32-34). Pensare il vivere, sostiene Jullien, ci obbliga invece a discendere a quel fondo/sfondo di ambiguità in cui la frontiera *tra* l'uno e l'altro si cancella. È quanto ha provato a fare la dialettica hegeliana che, abbandonata la fissità delle essenze, mostra il lavoro del negativo nel rendere fluide le determinazioni che de-coincidono da sé e passano nel proprio altro. Ma anche Hegel resta preso nel gioco dell'identità e della non-identità, non risale al di qua di ogni possibile separazione; il suo sguardo è già rivolto al superamento, l'altro non contamina lo stesso, lo attraversa (il *dia* della dia-lettica), evitando di scivolare nel precipizio dell'ambiguità. Il progetto genealogico di Nietzsche aveva buone ragioni nel cercare una possibile via d'uscita dalla metafisica abolendo la dissociazione fra i contrari: un sentimento o un "valore" può sorgere dal suo opposto – il bene dal male, l'altruismo dall'egoismo, ecc. –, i contrari mostrano una "parentela", una «identità di essenze» (*wesensgleich*) (*Al di là del bene e del male*, I, 2). Si apre così la via su cui si muoverà il pensiero del Novecento che, in rivolta contro l'impianto onto-teologico fondato sul "tagliare" (*temnein* di *Repubblica*, 509, termine platonico per eccellenza), punta a far affiorare l'*indemarcabilità* che sta a monte di ogni demarcazione, come nel caso del *pharmakon* greco, veleno e rimedio, ambivalente, dice Jacques Derrida nella *Farmacia di Platone*: *mi-lieu* o *tra*, gioco che fa passare gli opposti l'uno nell'altro, «*la differance de la différence*», «che tiene in riserva, nella sua ombra e nella sua veglia indecise, i differenti e le controversie [*différends*] che la discriminazione vi iscriverà [*viendra y découper*]». Ma forse, suggerisce Jullien, non si tratta di ambivalenza, che dice la coesistenza simultanea degli opposti senza rimetterne in questione l'identità; la psicoanalisi indica l'origine dell'odio nelle pulsioni di auto-conservazione, l'amore nelle pulsioni sessuali, ognuno ha la propria fonte e tocca all'inconscio far apparire l'inseparabilità di quel che il conscio separa. Vi è un punto limite di equivalenza, tenue e discreto, che può spingere verso uno degli opposti – desiderio o disgusto (Sade lo ha mostrato), tenerezza e crudeltà –, che attingono dallo stesso pozzo, la loro opposizione si manifesta solo nelle conseguenze.

Per pensare il vivere occorre volgersi all'ambiguità indifferenziata che il pensiero cinese chiama comunemente *Tao*, la via, cioè la virtualità del passare, l'alternarsi di opposti *yin* e *yang* (femminile e maschile, passivo e attivo, ecc.). Il Tao non apre un altro piano della Realtà, del divino o dell'eterno, separato dal sensibile e al quale si aspira, come fa il gesto platonico che, al di là della distinzione fra grecità e cristianesimo o del ricorso alla formula dell'idealismo, propriamente "fa" l'Europa. È quanto Jullien argomenta ne *L'invenzione dell'ideale* (sottotitolo "Platone visto dalla Cina"), secondo volume di una trilogia dedicata all'assenza in Cina delle nozioni fondanti la meta-fisica dell'Occidente. Il primo volume,

Logos e Tao, fa dialogare la fondazione del *Logos*, quale si sviluppa nel libro Gamma della *Metafisica* di Aristotele, con i testi, pressoché coevi, del taoismo, il *Laozi* e lo *Zhuangzui*. Per Aristotele, la parola significa, si riferisce a una entità che possiede una id-entità, di cui la definizione esprimerebbe l'essenza. Ma nello scenario del pensiero cinese, la denominazione del linguaggio frammenta e arresta il dispiegarsi incessante del procedere della realtà. Se ogni situazione è *in corso*, nessuna fase assume consistenza come entità isolabile: quel che caratterizza il vivere è la *tra*nsizione in cui l'uno apre la strada al suo contrario, il giovane diventa vecchio, ma in questo non c'è transito dal nulla all'essere, solo il rendersi manifesto di quel che prima era latente, sul modello della successione delle stagioni, fondo di evidenza di una civiltà agricola. Diceva Bergson che vivere è invecchiare: non possiamo fissare un inizio della "vecchiaia", trasformare il verbo in sostantivo, la transizione avviene in ogni momento nella continuità del processo, scandito dal succedersi regolato di trasformazioni silenziose e inavvertite. Non ci si potrà affidare ai principi di non contraddizione e del terzo escluso: la dualità degli opposti, in cui un aspetto contiene già in sé latente l'altro e gli prepara la via, rende conto dell'inflettersi continuo-indistinto della vita senza ricorrere al dualismo fra essere e divenire. Dalla reciprocità nella contrarietà, Platone aveva tratto un argomento a favore dell'immortalità dell'anima: se ogni contrario è generato dal suo altro, dalla morte deve derivare la vita, come dalla vita la morte. Ma una volta elevato a forma ideale, compiuta la "chiusura della determinazione", ogni contrario finisce per escludere l'altro e il *Fedone* ricorre a un altro argomento secondo la chiarezza dell'ontologico: essendo suo attributo essenziale la vita, l'anima non può accogliere la morte. Il *logos* greco nasce dal timore dell'indefinito, chiede di fissare un *horos* (il confine, da cui traiamo il nostro "orizzonte"), nella convinzione che quanto più una cosa è determinata tanto più "è". Così ha finito per misconoscere la presenza nella sua venuta e nel suo sorgere, quella a cui si rivolge il *Laozi* per com-prendere il fondo abissale in cui le cose non cessano di passare trasformandosi. Per dire il fluire indistinto del Tao, "insapore" ed evasivo, occorre allora "parlare senza parole", suggerisce lo *Zhuangzi*: un'arte dell'in-definire in cui la parola "dice appena", si trattiene dal determinare e resta allusiva.

Siamo lontani dall'ineffabile della mistica, come dall'ossimoro cusaniano della teologia apofatica, non si tratta d'immergersi nella vertigine dell'enigma per togliere il velo che le procedure concettuali stendono sulla Verità. Il Tao abita la soglia *tra* il c'è e il non c'è, non possiede caratteri di Sostanza o Persona, non corrisponde al Dio della nostra onto-teologia. La Cina non ha avuto bisogno di pensare un Principio originario, l'*arché* dei proto-filosofi; ha sì conosciuto in tempi antichissimi un "Signore dall'alto" a cui però non ha dato consistenza, come Jullien mostra nel terzo volume della sua trilogia, *Mosè o la Cina*. La nozione di "Cielo/Natura" non rappresenta l'Aldilà, ma il partner della Terra nella regolazione del mondo. Nel processo dell'immanenza del divenire, nella tanto decantata armonia delle civiltà orientali, non si apre il varco da cui possa emergere l'Altro (il Totalmente Altro) a cui rivolgere una preghiera. La lingua/pensiero della Cina non conosce la nozione di Essere e i suoi derivati, quell'Essere che caratterizza il Dio ebraico, "Io sono colui che sono". Analogamente, *eidos*, la forma ideale estratta/astratta dal divenire sensibile, è nozione estranea al pensare della Cina antica. L'*ideale* è invece la risorsa che ha sorretto l'avventura dell'Europa, da cui essa ha tratto la sua fecondità, non solo teorica: assolve la funzione di modello a cui cercare di adeguarsi, pur presentandosi come realtà di un altro mondo chiede d'incarnarsi nell'esperienza, riesce a smuovere questo mondo e a trasformarlo. Non è solo oggetto di contemplazione, ma anche di desiderio, di un investimento passionale che in Platone chia-

ma l'intervento di *eros*. Il viaggio che ha per fine l'intelligibile è anche quello della vita, l'*elaborazione concettuale* si salda all'*assoluto esistenziale*. L'atto si raggruppa in unità nella mente, la molteplicità delle sensazioni coincide con il volo dell'anima alata che, levando «la testa verso ciò che è realmente reale», vede risvegliarsi la sua vocazione immortale (*Fedro*, 249 b-c).

Invece della *effrazione* dell'ideale, la Cina ha scelto la via della *saggezza*, ha pensato l'*integrazione* nella "coerenza" del corso auto-regolato dell'immanenza. Il saggio vuole tenersi disponibile, fare il vuoto in se stesso per coincidere con il Cielo, cioè restare sintonico con la spontaneità del processo. Non vuole squarciare il velo dei sensi inseguendo l'alba chiara in cui si rivela la Verità che si nasconde (*aletheia*), non ha enigmi da svelare, ma solo l'evidenza da chiarire. Non vuole "pensare altrimenti", come chiede la filosofia, perché il suo scopo non è spiegare affidandosi a concetti, ma *realizzare*, come realizzo che il tempo passa e che invecchio. Si tratta cioè di prendere coscienza del fondo d'immanenza che si dispiega sotto i nostri occhi con tale evidenza da non essere più visibile: "Possa Dio dare al filosofo la facoltà di penetrare in ciò che tutti hanno sotto gli occhi", diceva Wittgenstein, uno dei pochi dopo Montaigne, ad aver riproposto in Occidente un pensiero della saggezza. Nel dialogo serrato tra Socrate e Callicle, il Saggio indica una terza via che sfugge all'alternativa *tra* la fame del desiderio e la sazietà deludente, passaggi al limite che lasciano cadere il momento della transizione. Il Saggio "evolve" nel *tao* «come il pesce nell'acqua»; "evolvere" significa, senza fissare origine e destinazione, la variazione nel *tra* del *vivere*. «Versare senza mai riempire, attingere senza mai esaurire» (*Zuanghzi*): al contrario dell'otre forato di Socrate, si tratta di mantenere attiva la transizione, cioè l'alternanza respiratoria che tiene in vita. L'Occidente ha prediletto la metafora dello sguardo, la visione come relazione primaria con il mondo, si tratti del divino o della filosofia (fenomenologia inclusa), e in fondo è per questo che è diventato la civiltà delle immagini. La cultura cinese non si relaziona al mondo attraverso il vedere, che pone a distanza e contrappone un soggetto all'oggetto, ma in termini di respiro: "l'uomo autentico respira con i talloni" (*Zuanghzi*), si tiene in sintonia con il soffio-energia che governa il reale.

Ma il saggio, ai nostri occhi, tralascia una *risorsa* fondamentale, cioè la tensione per costruire una base di accordo comune (*omologia*) con l'altro, su cui si fonda nel dialogo socratico il cammino verso quella verità che si riconosce dal consenso. A Confucio, in quelli che impropriamente chiamiamo *Dialoghi*, non interessa discutere, il suo obiettivo non è schierare le argomentazioni una di fonte all'altra (come nelle falangi militari che prediligono, secondo la strategia dell'Occidente, lo scontro frontale) per giungere non alla vittoria, ma alla con-vinzione, il vincere insieme. Il Saggio, si dice di Confucio, è "senza idee": si tiene nella posizione del cardine che consente alla porta di girare, del vuoto al centro del mozzo che consente alla ruota di spostarsi. Resta disponibile, la sua posizione mira a coincidere con la globalità del processo, agisce in accordo con i suoi diversi momenti, si conforma e rischia sempre il conformismo. La *polis* greca predilige l'esposizione pubblica della verità, in tribunale, in assemblea, il dialogo filosofico richiede uno spazio comune di discussione che la Cina ha ignorato. Il saggio è consigliere di corte, deve esprimersi obliquamente, non è l'intellettuale che, in nome della trascendenza dell'ideale, pratica la fecondità dell'opposizione e del dissenso.

Luigi Alici[1]

Luce e visione: da Platone ad Agostino

«Ma voi che ci vedete,
che ne avete fatto della luce?»
(P. Claudel)

La luce che fa vedere

Com'è noto, il tema della luce come forma e immagine dell'originario, in cui essere, bene e verità convergono in un principio assoluto, è comune a quasi tutto il pensiero antico e tardoantico, da Platone ad Aristotele, da Filone a Plotino. Resta paradigmatica, al riguardo, un'immagine di Platone: «ciò che è il Bene nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agl'intelligibili, così è il sole nel visibile rispetto alla vista e ai visibili»[2]. Proprio come il sole fa essere e fa vedere, senza identificarsi con le cose viste né con l'organo del vedere, allo stesso modo, continua Platone, «anche ai conoscibili dirai che proviene dal Bene non solo l'essere, ma anche l'essere e l'essenza provengono loro da questo, pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra dell'essere, superiore ad essa in dignità e potere»[3]. Il gioco di luce e ombra che si produce nel mondo fisico può quindi essere riscontrato anche nella vita dell'anima: se si lascia illuminare dalla verità, può comprendere intellettualmente; se invece si rivolge al mondo sensibile può soltanto opinare. Non è la luce che ha bisogno della visione, è la visione che si attua grazie alla luce.

[1] Università di Macerata; luigi.alici@unimc.it

[2] Cfr. Platone, *Resp.*, 508 b-c, traduzione di R. Radice in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 1234.

[3] *Ivi*, 509 b, tr. cit., p. 1235.

Al miracolo della luce, che resta comunque nei limiti di una esemplificazione, per quanto privilegiata, corrisponde quindi la capacità di vedere; un vedere capace di innalzarsi, oltre il sensibile, all'ordine dell'intelligibile. Ma quali sono le condizioni che rendono possibile questa trasfigurazione immateriale del vedere, resa capace di trascendere dialetticamente la dimensione sensorialmente più immediata e limitata? In questo intervento, che dedico al collega Maurizio Migliori con una gratitudine pari all'amicizia, vorrei provare a riprendere questo problema di Platone, rileggendolo nella prospettiva di Agostino d'Ippona, che manifesta indubbiamente un'"aria di famiglia" con la concettualità del platonismo, pur distaccandosene in modo rilevante.

Migliori ricorda come Platone per un verso difenda esplicitamente la conoscibilità del Bene, condannando quanti mancano di una sua definizione. In tale contesto, vengono elaborate figure di grande successo, come il Sole, la Linea, la Caverna. Migliori stesso riconosce «la debolezza di queste figure, che tuttavia restano utili perché aiutano a capire quello che Platone si limita ad alludere»; in particolare, egli ricorda come l'analogia tra Bene e Sole introduca «alla *funzione causativa* del Principio», in senso non solo gnoseologico, ma ontologico e assiologico. In virtù di tale funzione, diviene evidente che il Bene, come vero Principio, non agisca direttamente: «abbiamo una causa prima remota (il Bene, il sole) che agisce utilizzando concause, cause prossime (la verità e l'essere, la luce) che intervengono sugli oggetti»[4].

Che cosa accade quando questa verticalità metafisica, capace di attivare le condizioni che mediano la conoscenza dell'essere e della verità, viene trascritta nel contesto della Rivelazione cristiana, in cui all'idea inaudita di un atto creatore all'origine di un'alleanza salvifica con le creature personali, ulteriormente suggellata dall'evento dell'Incarnazione, si aggiunge l'idea, non meno inaudita, della resurrezione dei corpi, in sé irriducibile all'idea greca dell'immortalità dell'anima (pur accolta come concettualmente compatibile)? Lasciando sullo sfondo il formidabile tema platonico e neoplatonico della visione dell'intelligibile, vorrei provare ad esplorare, sia pure attraverso qualche limitato sondaggio testuale, la via di Agostino.

La questione non è ovviamente solo filologica, ma interpella anche il mondo contemporaneo, dove la promessa di *Aufkärung* che è al centro della modernità si va spegnendo in una sorta di "penombra cinica", secondo un'immagine fortunata di Peter Sloterdijk[5]. Rispetto a questo paradossale "illuminismo capovolto", uno sguardo all'indietro, volto a recuperare una formulazione paradigmatica del rapporto tra luce e visione nel pensiero classico, può assumere un valore euristico, oltre che storiografico. In particolare, un confronto tra pensiero greco e fede cristiana in ordine al rapporto tra luce e visione, mentre consente di cogliere la distanza fra il paradigma della immortalità dell'anima e quello della risurrezione dei corpi, aiuta nello stesso tempo ad apprezzare lo spessore metafisico di un ordine intelligibile, proteggendo l'istanza salvifica del cristianesimo da ogni deriva fideistica e irrazionale.

Rispetto alla tradizione platonica, la dogmatica cristiana intercetta e riscrive la semantica della luce, a partire da un'equazione fondamentale – evidente sin dal prologo del Vangelo

[4] M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone, II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 1289. Cfr. anche Id., *Platone,* Morcelliana, Brescia 2017, pp. 131-147.

[5] Cfr. P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica. Il rapporto tra sapere e apparati di potere dall'antichità ai giorni nostri*, A. Ermano - M. Perniola (eds.), Garzanti, Milano 1992.

di Giovanni – tra Cristo e il *logos*. Decisiva resta, in tale incontro, la mediazione di Plotino, che riprende il tema della luce come metafora dell'Uno e del Bene[6], invocando un cammino di profonda purificazione interiore, capace di illuminare l'incontro con la bellezza: «se tu sei diventato completamente una luce vera, non una luce di grandezza o di forma misurabile che può diminuire», solo allora il tuo occhio potrà contemplare «la grande bellezza»[7]. In ogni caso, la luce non è un attributo né dell'oggetto conosciuto né del soggetto conoscente; è piuttosto la manifestazione di un ordine superiore che media la distanza tra l'intelligenza e il mondo. La luce è il "terzo", riflesso benefico dell'Uno o immagine salvifica dell'Alleanza.

La via di Agostino

È interessante rintracciare a questo punto qualche aspetto della recezione cristiana di tale dottrina, di cui Agostino rappresenta un testimone privilegiato. In linea generale, pur mantenendosi l'idea di una luce spirituale che rende possibile la conoscenza di verità intelligibili, nel passaggio dal platonismo al cristianesimo emerge almeno una doppia novità, ai due estremi dell'atto di illuminazione: da un lato, *a parte Dei*, si riconosce un volto personale al Dio cristiano, che crea il mondo per amore e lo redime grazie alla mediazione salvifica di Cristo; da un altro lato, *a parte hominis*, rispetto all'irenismo neoplatonico, irrompe nella storia lo scandalo del male, oltre il quale s'intravede una drammatica fragilità che investe e destabilizza il rapporto tra intelligenza e volontà, radicando nel cuore stesso della creatura umana l'antitesi tra luce e tenebre.

In passato, si è molto discusso sulle possibili interpretazioni della dottrina agostiniana della illuminazione; rispetto a quanti ritenevano di cogliervi una forma di "ontologismo", frutto di una conoscenza immediata di Dio stesso, condizione di possibilità di ogni altra conoscenza, oggi l'orientamento prevalente, nel quale personalmente mi riconosco, coglie in Agostino il rifiuto di ogni illuminazione diretta del mistero della trascendenza, che possa fare a meno di ulteriori riflessi luminosi nell'ordine della creazione, interiore ed esteriore.

Illuminazione è essenzialmente partecipazione, che le creature spirituali possono sperimentare in forme imperfette e perfettibili; dunque sconfessione di qualsiasi pretesa di autosufficienza: «La nostra illuminazione è una partecipazione del Verbo, cioè di quella vita che è luce degli uomini»[8]. La mediazione cristologica non autorizza alcuna lettura trionfalistica dell'appartenenza cristiana: nella stessa verità che splende dinanzi ai nostri occhi, possiamo riconoscerci infiammati d'amore per la sua straordinaria bellezza e nello stesso tempo cogliere un sussulto della nostra debolezza[9]. Per questo, la luce increata di Dio non va con-

[6] «Se vogliamo parlare secondo ragione, la forza che scorre, diciamo così, da Lui [dall'Uno], noi la vediamo come luce che emana dal sole» (Plotino, *Enneadi*, V 3,12,39-40, tr. it. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, pp. 843).

[7] *Ivi*, I 6,9,15-25, tr. cit., p. 141.

[8] *De trin*. 4,2,4. Salvo indicazioni diverse, i testi di Agostino sono citati nelle traduzioni dell'*opera omnia*, edita dalla Nuova Biblioteca Agostiniana (Città Nuova, Roma) e disponibile in rete: www.augustinus.it. Per una sintesi puntuale della teoria agostiniana dell'illuminazione, si può rinviare a R.H. Nash, *Illuminazione divina*, in A.D. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, pp. 816-819.

[9] Cfr. *De mend*. 18,36.

fusa con la luce creata e mutevole dell'intelligenza umana, di cui è in ogni caso immagine, mantenendo per questo la capacità, anche se indebolita dal peccato, di comprendere verità intelligibili e, grazie ad esse, innalzarsi alla fonte stessa di ogni illuminazione, proprio come la luna vive di luce riflessa rispetto al sole[10].

Grazie alla luce invisibile e ineffabile di cui gode la nostra intelligenza, l'intero volume della vita spirituale ne risulta trasfigurato[11], in una dinamica efficacemente testimoniata dalle variazioni della *claritas*: «L'uomo, se vuol essere qualcosa, si deve volgere a colui dal quale è stato creato. Allontanandosene, infatti, si raggela; avvicinandosi si riscalda. Allontanandosi si ottenebra; avvicinandosi si illumina (*recedendo tenebrescit; accedendo clarescit*). Perché solo presso colui dal quale ha avuto l'essere, potrà trovare anche il suo bene»[12].

La visione di Dio

Un aspetto specifico della problematica riguarda la possibilità di una visione "oculare" di Dio da parte delle creature umane risorte. Misurandosi con la complessità del problema, anche a seguito di varie richieste di chiarimento, documentate dall'epistolario, il pensiero di Agostino conosce una interessante evoluzione: se per un verso, inizialmente, emerge il netto rifiuto di attribuire alla vista corporea la capacità di vedere Dio, per altro verso alla fine si arriverà ad attribuire alla resurrezione della carne un potere di trasfigurazione spirituale dei corpi e quindi della capacità visiva.

Un documento interessante di tale percorso è offerto dalla lettera 147, composta nel 412 e indirizzata a una *religiosa famula* chiamata Paolina. Della lettera, presentata nelle *Retractationes* come un vero libro *De videndo Deo*, abbiamo una recente, ottima edizione italiana a cura di Giovanni Capatano, di cui in questa sede farò tesoro[13]. Nella lettera, dopo aver chiarito la differenza di fondo tra vedere con il corpo, vedere con la mente e credere[14], Agostino invoca l'autorità di Ambrogio, il quale aveva ribadito che la visione di Dio sarà concessa dopo la resurrezione solo ai puri di cuore, senza alcun coinvolgimento degli occhi del corpo: «Quel sant'uomo separò dalla natura di Dio le visioni di tal fatta e disse che esse sono quelle che la volontà di Dio ha scelto, non quelle che la natura ha formato»[15].

Eppure, ora Agostino appare più possibilista rispetto ad altre precedenti prese di posizione, nelle quali il rifiuto di sottomettere la natura di Dio a equivoci antropomorfismi si collegava al primato della dimensione spirituale, guadagnato grazie all'incontro con i "platonici", che aveva reso irreversibile il rifiuto del materialismo e letteralismo manicheo. Catapano suggerisce in proposito un confronto con un'altra lettera, scritta solo quattro anni prima a una vedova di nome Italica, dove Agostino invece era stato categorico: Dio illumina solo le menti purificate, rendendole capaci nella vita eterna di vedere quella luce che sulla terra non possono vedere e che l'occhio corporeo non potrà mai vedere. Questo

10 Cfr. *Contra Faust*. 20,7 s.
11 Cfr. *Ep*. 120,2,10.
12 *En. In Ps*. 70,2,6.
13 Cfr. Agostino, *Vedere Dio (Lettera 147)*, a cura di G. Catapano, Città Nuova, Roma 2019.
14 Cfr. *Epist.* 147,1,6.
15 *Epist*. 147,19,47, tr. cit., p. 80.

anche in nome di un nesso inscindibile tra corporeità e spazialità: «Poiché tutto quel che può vedersi con gli occhi del corpo deve necessariamente stare in un determinato spazio e non può stare tutto dappertutto»[16]. Agostino aveva infatti acquisito l'idea che l'anima riveste uno *status* intermedio nella gerarchia della creazione: essa è mutabile solo nel tempo, a differenza del corpo che può mutare nello spazio e nel tempo, e di Dio, essere immutabile sia in senso spaziale che temporale[17].

Nella lettera a Paolina è ancora evocata la spazialità come stigma di un limite materiale che separa la visione oculare da quella della mente: la prima si avvale della luce fisica, mentre la seconda di una luce intellegibile e incorporea. Anche nella contemplazione della dimensione interiore e spirituale, «io infatti ritengo – ribadisce Agostino – che tante e tali cose, così vere, così chiare, così certe, lì non possono essere viste senza luce»[18]. Come quindi non possiamo costringere la carità entro uno spazio fisico, allo stesso modo non dobbiamo distogliere lo sguardo dall'uomo interiore, il quale «abita già in una luce tale che a lui nessun senso di occhi corporali ha accesso»[19]. La *claritas*, che è il dono della luce all'atto del vedere, nella "via di Agostino" è inseparabile dalla *caritas*.

Nello stesso tempo, Agostino riconosce di trovarsi in bilico su un crinale molto stretto: non si può minimizzare il primato dello spirituale, ma non si può nemmeno "spiritualizzare" il dogma della resurrezione della carne, alimentando addirittura l'impressione di negarlo[20]. Egli è consapevole che alcuni «non dubitano affatto che Dio stesso non sia un corpo, però ritengono che coloro che risorgeranno a vita eterna vedranno Dio anche per mezzo del corpo, per il motivo che sperano che la qualità del corpo spirituale sia tale che anche quella che era stata carne diventi spirito»[21]. Per questo, pur volendo evitare una disputa fine a se stessa, la lettera si chiude rinviando a una riflessione ulteriore: «Circa il corpo spirituale […], se il Signore ci assisterà, sperimenteremo con un'altra opera che cosa siamo in grado di argomentare»[22].

È quanto avverrà circa tredici anni dopo, nell'ultimo libro del *De civitate Dei*, scritto poco prima delle *Retractationes*, dove lo stesso Agostino riconosce di aver ormai maturato una posizione diversa[23]. Com'è noto, il libro XXII del *De civitate Dei* conclude la lunga trattazione, che occupa tutta la seconda parte dell'opera, dedicata a *exortus*, *procursus* e *debiti fines* delle due città, trattando della ricomposizione finale della città di Dio nella felicità eterna, della risurrezione dei corpi e quindi della gloria della visione di Dio. In tale contesto la *visio Dei* viene presentata come una forma di partecipazione alla pace di Dio, ora conosciuta «nel suo grado supremo, per quel che a noi è possibile, in noi e tra noi e con Dio»[24]. Riprendendo quindi la distinzione tra credere e vedere, circa la visione di Dio l'Autore afferma, secondo quel che crede e non secondo quel che vede, che nei corpi spirituali dei risorti anche gli occhi saranno divenuti spirituali. Per tale ragione essi non avranno la stessa potenza degli

16 *Epist.* 92,3.
17 Cfr., tra l'altro, *Epist.* 18,2; *De vera rel.* 10,18*; De Gen. ad litt.* 8,20,39.
18 *Epist.* 147,17,42, tr. cit., p. 72.
19 *Epist.* 147,17,44, tr. cit., p. 76.
20 Cfr. *Epist.* 147,22,51.
21 *Epist.*147,21,49, tr. cit., p. 83.
22 *Epist.* 147,23,54, tr. cit., p. 92.
23 Cfr. *Retract.* 2,41.
24 *De civ. Dei* 22,29,1, tr. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2023, p. 1183.

occhi che abbiamo ora, e la differenza non consisterà semplicemente in un aumento quantitativo della capacità visiva.

Per dirimere il nodo della questione, occorre sospendere (come finora Agostino non si era sentito di fare) il modo di ragionare dei filosofi, secondo cui le realtà intelligibili si vedono solo con lo sguardo della mente e quelle corporee solo con i sensi del corpo; arriva quindi a una ammissione che finisce per porre una distanza incommensurabile tra immortalità dell'anima e resurrezione dei corpi. È la nozione di "corpo spirituale" che rende possibile la svolta: «se dunque risulta che i corpi si vedono con lo spirito, perché meravigliarsi se la potenza di un corpo spirituale sarà tale, che anche lo spirito potrà essere visto con il corpo? […] Per questo è possibile e molto credibile (*fieri potest valdeque credibile*) che noi vediamo così i corpi del mondo che appartiene ad un nuovo cielo e ad una nuova terra, per cui nella più nitida chiarezza (*clarissima perspicuitate*), tramite i corpi che avremo e che vedremo, dovunque si volgeranno gli occhi vedremo Dio, che è presente ovunque e che governa anche tutti i corpi»[25].

Ciò potrà avvenire o perché Dio sarà visto grazie ad occhi resi simili all'eccellenza spirituale, «oppure, come è più facile comprendersi, Egli ci si manifesterà direttamente in modo da esser visto con lo spirito da ciascuno di noi, dall'uno nell'altro e in se stesso; sarà visto anche in ogni corpo per mezzo dei corpi, dovunque gli occhi del corpo spirituale saranno rivolti con il loro sguardo»[26]. La differenza metafisica tra i due ordini, sensibile e intelligibile, non viene storicamente sconfessata, ma solo trasfigurata in un orizzonte di eterna felicità, «in cui non sarà alcun male, non mancherà alcun bene e ci si potrà attendere liberamente a lodare Dio, che sarà tutto in tutti!»[27].

Nostalgia della luce

Diviene possibile in questo modo, sia pure attraverso un approccio tematico così circoscritto, cogliere un aspetto profondo del dialogo tra platonismo e cristianesimo, che si realizza in un equilibrio singolare di continuità e discontinuità, dove l'orizzonte rivelato oltrepassa la *ratiocinatio philosophorum*, senza sconfessarla.

È inutile nascondersi quanto tali parole possano suonare urtanti alla nostra sensibilità, gelosamente abbarbicata al primato dell'autonomia individuale. Forse possiamo addebitare al paradigma antico e tardoantico una visione in qualche modo ipermetrope, che cioè godeva di una singolare nitidezza nello sguardo lungo, penalizzato tuttavia da sfocature e disattenzioni nella visione ravvicinata; una visione che sapeva osare anche la direzione impervia della verticalità metafisica, prima che la modernità vi imprimesse una curvatura in senso storicistico. Il nostro tempo, al contrario, sembra patire una sorta di miopia, che ci rende particolarmente esercitati nel vigilare il perimetro privato del vissuto e irresponsabilmente evasivi nello "sguardo lungo".

È possibile allora, in un'epoca postmetafisica, riaprire un dialogo critico con la migliore eredità del pensiero classico, greco e cristiano, continuando a pensare, con Agostino, alla

25 *De civ. Dei*, 22,29,6, tr. cit., p. 1188.
26 *De civ. Dei*, 22,29,6, tr. cit., pp. 1188-1189.
27 *De civ. Dei*, 22,30,1, tr. cit., p. 1189.

possibilità di raccordare ontologia neoplatonica ed escatologia cristiana? Ferma restando l'autonomia morale del soggetto – irrinunciabile per i classici e per i moderni –, il principio della luce pone con forza il tema dell'ulteriorità, che, correttamente intesa, non mortifica ma dilata gli orizzonti, evitando che l'essere umano si riduca ad essere una luna senza sole.

Su questa linea, Adorno non esita a chiudere la sua opera *Minima moralia* con un'affermazione che dà a pensare: «La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo»[28]. Oppure si potrebbe evocare la straordinaria meditazione del monaco cattolico Thomas Merton: «In tutte le cose visibili è presente una fecondità invisibile, una luce occulta, una inesprimibile mansuetudine, una nascosta integrità. Questa misteriosa Unità e Integrità è la Sapienza, Madre di tutto, *Natura naturans*»[29].

Non dobbiamo temere il raggio della luce che ci porta oltre la clausura dell'ego; uscire da se stessi è forse l'unico modo per ritrovarsi davvero, entro un orizzonte di autentica fraternità universale. Rinunciando a entrare in questa dialettica, essenzialmente evangelica, che consiste nel perderci per ritrovarci, ci sentiremmo soli e abbandonati dinanzi a un bivio non proprio esaltante: o rassegnarci a vivere in una penombra miope, oppure affidarci ciecamente alla luce artificiale di un algoritmo che vede e decide per noi.

[28] Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 304.

[29] T. Merton, *Gli abissi infiniti del cielo. Scritti sulla natura*, Queriniana, Brescia 2020, p. 175.

Manuel Berrón[1]

Science and slavery in Aristotle

Introduction

An important but recent hermeneutic line of Aristotelian practical philosophy has sought to demonstrate the presence of the "Method of the *Analytics*" in key texts of Aristotelian practical philosophy[2]. In this paper, we focus on certain chapters of the first book of *Politics*, as we observe that this book presents a particular structure. Indeed, Aristotle carries out a series of successive investigations on the city: the household, the economic organization, the nature of slavery and the virtues of slaves, women and children, all in a very particular manner. Firstly, we observe that these topics are articulated by Aristotle's effort to resolve an initial *aporia*: the idea held by some that the government of the politician, the king, the household and the master are of the same nature[3]. Among these would be Socrates and Plato[4], but Aristotle holds a different opinion and, therefore, sets out to

[1] Universidad Nacional del Litoral (Argentina); mberron@fhuc.unl.edu.ar

[2] Cf. D. Henry & K. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press 2015; C. Natali, *Il metodo e il trattato. Saggio sull'*Etica Nicomachea. Roma: Edizione di Storia e Letteratura 2017; J. Karbowski, *Aristotle's Inquire into Natural Slavery*, en «Journal of the History of Philosophy», Vol. 51, 3(2019); C. Rapp, *Definitions in Aristotle's Politics: State and constitutions*, en « Revue de Philosophie Ancienne», 2(2020). pp. 367-409, and M. Berrón, *La filosofia pratica e il metodo degli* Analitici, in G. Angelini y L. Grecchi (eds.), *Etiche e Politica in Aristotele*, Ed. Petite Plaisance Pistoia 2021, among the most recent ones. The majority of these research studies focus on ethics, especially in *Nicomachean Ethics*. In this paper, we find it important to advance the investigation of what happens in *Politics* I.

[3] In *Politics* I 7, after arguing in favor of the distinction between political power and the power of the master, Aristotle states that the reasons presented serve to show that these powers are not the same, "as some people claim". The main reason offered is that political government is exercised over free men, while the master's command is directed towards slaves (furthermore, domestic government is akin to a monarchy) (cf. *Pol.* I 7, 1255b16-18).

[4] Cf. Xenophon, *Memorabilia* III 4, 12; III 6, 14 and Plato, *Statesman* 258e-259a; *Laws* III 680d-681a; 683a.

show the differences between these forms of exercising power. In our interpretation of the unity of the book, this articulation of the exposition around an initial controversy plays a key role. With little effort, we can observe that the different and seemingly diverse topics touched upon by the Stagirite are actually all organized around this controversy and pursue its clarification. In this sense, the study of the nature of slavery is given in the context of the distinction between the form of rule proper to political power and the form of rule exercised by the master over the slave. But there is another important aspect to highlight regarding the methodological procedure through which Aristotle makes discriminations between his objects of study. He is not a reformer and does not pretend to do more than put a certain theoretical order to that experience: presenting phenomena means accounting for them by organizing them according to the specific differences they present. Phenomena present themselves as confusing and complex. Each case must be broken down into its minimal parts to find its differences and, as explained in the *Analytics*, be able to take them to elaborate definitions. In turn, definitions are the principles of demonstrations and, therefore, must work as explanatory principles of the phenomena. In this way, the treatise not only seeks to find definitions but also, almost simultaneously, to explain the investigated phenomenon[5]. In *Politics* I 2, Aristotle establishes a series of fundamental definitions (the household, the village, the city) that are decisive for further developments (particularly the definition of the city). Our hypothesis is that, to resolve the *aporia* of *Politics* I 1, Aristotle uses a method that allows him to find definitions and, with them, explain the investigated phenomena: thus explaining that the master's dominion is natural and beneficial for both parties. Our development follows this structure: in §1 we will briefly explain the problem presented in *Politics* I 1 and make a brief reference to the method used in relation to the search for principles. We will also present the initial definitions of *Politics* I 2. In §2 we will discuss the way in which the power of the master is characterized in *Politics* I 4-7. Finally, we will offer some concluding considerations.

The aporia of Politics *I 1, the method and the preliminary definitions in* Politics *I 2*

The starting point of the investigation is the *polis* (the city). Its existence is not questioned but rather taken as a fact to be explained: what the city is requires research and clarification. The things that exist in the city are not transparent and free from contradictions; on the contrary, they present difficulties. This is reflected in *Politics* I 1 1252a7 ff when Aristotle asserts, «Some people think that the qualifications of a statesman, king, householder and master are the same, and that they differ not in kind, but only in the number of their subjects. For example, the ruler over a few people is called a master; over more, the manager of a household; over a still larger number, a statesman or king, as if there were no difference between a great household and a small state. The distinction which is made

[5] Regarding the interrelation between definitions as principles of the sciences and demonstrations, the bibliography is extensive: one can refer to the works of M. Ferejohn, *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven/ Londres, Estados Unidos/ Reino Unido. Yale University Press1991; D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, New York 2000 and D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, OUP, Oxford 2016.

between the king and the statesman is as follows: when the government is personal, the ruler is a king; when, according to the rules of the political science, the citizens rule and are ruled in turn, then he is called a statesman»[6]. The discussion appears to be against thinkers who, like Plato, understood that the exercise of power is always of the same type, regardless of the number of people involved (few or many) or the type of people involved (free or slaves): it seems that a large household and a small city are the same.

The approach to the *aporia* is carried out with a specific method presented in the final passage of *Politics* I 1, at 1252a16-23[7]. It is highlighted in this passage that Aristotle proposes a method that involves dividing a certain whole through differences (we can call this method "analytic" due to the importance of division or decomposition). Aristotle assumes that the discovery of differences is a key step if one seeks definitions. This is central because his own solution to the problem assumes that the mentioned power relations differ essentially, that is, they are of a diverse nature and they are not merely distinguished by a difference of degree (as claimed when identifying a large household and a small city). And if these power relations are essentially different, then they must be definable through specific differences. This analytic approach is complemented by a "historical" resource, as Aristotle understands that, if things are seen in their historical development, their nature becomes much clearer (cf. *Politics* I 2, 1252a24-26). What Aristotle suggests is that, if one looks at history (even if it is merely a hypothetical reconstruction of it), one can find the parts that gave rise to current realities. Thus, the method for finding differences takes on a concrete form and Aristotle begins to use it.

The initial passage of *Politics* I 1 asserts that the city is a community that has an order and pursues a purpose or good (cf. 1256a1-7). We already know that the city is a political community, but of what kind? The lengthy passage of *Politics* I 2, 1252a 24-b 27, comprises a development that assumes the decomposition of the city into its minimal parts, namely: primitive communities, the household and the village, as well as elementary relationships of dominance, man-woman, father-children and master-slave. These two communities are defined as follows:

- Household is the naturally constituted community for everyday life (1252b12-14).
- Village is the community formed by several households for the satisfaction of non-daily needs (1252b15-16).

A central aspect of these definitions is that they assume that the power relationships of men over children, slaves and women occur within the household, and this has a significant impact on distinguishing them from what happens in the city. Following these definitions, the spirit of the meriological-genetic development aims to show that the city is a distinct community from the two that constitute it materially and, furthermore, it is a community that surpasses the preceding ones. Aristotle states: "When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state [city] comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life" (*Pol.* I 2, 1252b27-30). With this information, Aristotle discrimi-

[6] The translations are by J. Barnes, *The complete works of Aristotle*. Vol. II. J. Barnes (ed.), Princeton University Press 1991.

[7] For a more extensive presentation of this method, see M. Berrón, *Aristotle's* Politics *I and the Method of* Analytics, in «Rhizomata» VIII.1(2020), pp. 83-106.

nates within the universe of communities (including households and villages) the one that is specifically distinguished by possessing a specific good: αὐτάρκεια (self-sufficiency). This good is further specified: it consists of the good life. The distinctive characteristic seems to be, indeed, self-sufficiency since the household's purpose is to meet daily needs, while the village deals with non-daily needs. Thus, the city has a different and specific end, which is given by αὐτάρκεια, and for this reason, the city can be defined as follows:

- The city is the community where self-sufficiency (the good life) is possible.

It is true that the definition is not explicitly stated in that way, but it is clear that with this characterization as the completed or perfect place where the purpose of the city is realized, Aristotle would be specifying a central trait of it that can be interpreted as its final cause. And certainly, the final cause must necessarily arise from a characteristic of the essence of the city. For our argument, it is important to bear in mind that αὐτάρκεια (self-sufficiency) is part of the essence of the city, but this can only be confirmed to the extent that this distinctive element of the city can work as a premise in a reasoning. In this sense, if the found definition of the city is correct, it should serve as a premise in further investigations. Let's see this in the case of the master and the slave.

The power of the master in Politics *I 4-5*

In *Politics* I 3, the investigation is about household management, the *oikonomiké*. The starting point is the evident fact that the city consists of parts, and these parts are the villages which, in turn, are composed of households. Within the household, the *oikonomiké* is developed as the appropriate technique for governing and managing the household. Since the household is a distinct entity from the city (defined as the community naturally constituted for everyday life in 1252 12-14), it follows that the exercise of power carried out within it is not essentially identical to that exercised in the city. In the long and controversial section on slavery, it is pointed out that within the complete household there are both free individuals and slaves, and, based on this, the three mentioned power relationships: the rule of the man over the children, the woman and the slaves.[8] The study continues with a doxographical debate about the relationship of dominion over the slave. The problem is that some consider that the command over slaves (ἡ δεσποτεία) is a type of science (ἐπιστήμη, 1253b18), although they consider that despotic rule, rule in the city and the rule of the king are the same. Others believe that this rule is unnatural, unjust, and enforced by force (οὐδὲ δίκαιον: βίαιον γάρ, 1253b22-3).

In *Politics* I 4, a detailed analysis is developed that allows for progress in the investigation. This chapter is important because Aristotle employs his strategy of breaking down the whole into parts and manages to define what a slave is. The process involves the concept of

[8] In this particular development, Aristotle investigates the discussion about whether slavery is natural or not. In the following section (*Pol.* I 8-11), he addresses the problem of distinguishing between a noble and a false economic art (crematistics). In *Pol.* I 12-13, he resolves the issue concerning the existence of virtues in slaves, women, and children. It appears that the common element of these investigations is that they are polemical subjects with various problems: on one hand, there are those who believe that slavery is unnatural; on the other hand, there are advocates of limitless enrichment, and finally, the *aporia* that there should be a virtue for each member of the household (but the problem is how this is possible).

appropriate tools (τὰ οἰκεῖα ὄργανα, 1254a 26) because every art uses them, and so must *oikonomiké*. With a specific syllogism, Aristotle concludes that a slave is a possession of a free man. His argument runs as follows: property (ἡ κτῆσις, 1253b23) is part of the household, thus, *oikonomiké* will have a part (the acquisition of properties, κτητικὴ) destined to provide everything necessary for the satisfaction of daily needs. This technique also requires appropriate tools (animate or inanimate) and property as a whole is a multitude of tools (πλῆθος ὀργάνων, 1253b31-2). Therefore, the slave, who obviously belongs to the household, is an animate possession (ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, b32). Another element used by Aristotle is the concept of a subordinate (ὑπηρέτης) since, in the arts, subordinates are like instruments. But instruments are either for production or for action (ἡ ποίησις [...] καὶ ἡ πρᾶξις, 1254a5) and, since life is action, then the slave is subordinate for action (ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν, 1254a8)[9].

Once the definition is established, Aristotle raises questions about the real existence of such individuals (slaves). *Politics* I 5 presents three issues: i) the aforementioned one concerning the natural existence of slaves; ii) whether it is better and just for the slave to be a slave; and iii) whether all slavery goes against nature. The first step of his argument invokes a series of facts: 1. some are born to rule and others to obey; 2. it is better to rule over a man than over a beast; 3. the work carried out by the best is superior; 4. where one rules and another obeys, there is a common task; 5. in every unity, there is a part that rules and another that obeys. In addition, Aristotle utilizes his theory of the soul-body relationship in which the soul is the ruling part and the body is the one that obeys. Examining the best examples, he observes (θεωρῆσαι, 1254b3) that the soul rules over the body in the same way that the master rules over the slave and the politician over their equals (other men). This allows him to conclude that it is according to nature and beneficial (κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον, 1254b6-7) for the body to be ruled by the soul. By inductive reasoning, it is established that the same applies to the relationship between man and domestic animals, the relationship between male and female, and similarly among all men. The inference concludes that in all beings where there is a difference like that of soul and body or of man and animal, slavery exists by nature. It is important to emphasize that their central characteristic is the use of the body for labor. In all these cases, and by application of the rule, it is better for them to be subjected to authority (οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, 1254b19-20). The section concludes with the affirmation that the slave possesses reason (but lacks the capacity for rule) and that it seems that slaves have better physical conditions for work. However, Aristotle is not blind to the fact that many times slaves are weak, and free men are physically strong. The conclusion is that there are slaves by nature and it is fitting and just for them to be slaves (1255a3).

Final considerations

The argument in *Politics* I 5 resolves the three problems (i-iii) proposed, and it states that there is slavery by nature (although not all slavery is natural) and that this is beneficial

[9] J. Karbowski, *Aristotle's Inquire into Natural Slavery,* op. cit., has taken this initial definition as a nominal definition that will be revealed as a real definition in the subsequent development.

for both parties in the relationship, namely, the master and the slave. The establishment of the naturalness of slavery is based on observations but also on a specific theory about dominion between two parts (body and soul or between parts of the soul). Furthermore, resolving these problems allows Aristotle to confirm what was stated in *Politics* I 4, where the slave was defined as the "animated possession" of the household and as the "subordinate for action." The identification of the slave with the notion of an instrument was also crucial since it connects with *oikonomike* as a discipline. In this sense, the household manager uses a specific science or technique as a means to achieve their ends. *Oikonomike* is particular, that is, specific, because the household is a distinct entity from the city (it has its particular essence, as explained in §1). Thus, *despoteia*, the technique of ruling over slaves, also differs essentially from ruling over free men (as is the case with political government). The household and the city have their own definitions, and with them, each acquires its specificity. However, there is a common thread between both since autárkeia is envisioned as a condition for a happy life. At this point, both the household and the city coincide in laying the foundations for a happy life to be possible. This is the end towards which actions and the entire life in the *polis* are oriented.

Giada Capasso[1]

Difetto e vana parvenza del Bello: figure della *mortale temperanza* in Platone

Ma un saggio durava
Da mezzodì a mezzanotte
E fino alla luce dell'alba
Vegliando chiaro al banchetto
(P. Hölderlin, *Il Reno*)[2].

Riflessioni introduttive

Autocontrollo, dominio di sé, moderazione, prudenza, saggezza, ed infine, temperanza; sono questi alcuni dei termini con i quali si potrebbe rendere la nozione greca di *sophrosyne*, la cui evoluzione semantica è stata in gran parte influenzata da Platone[3]. Se dovessimo tentare di trovare un corrispettivo adeguato in una lingua moderna, tale da riflettere con esattezza le diverse sfumature del termine, saremmo probabilmente costretti a prendere in prestito le parole di Socrate, il quale, nel *Carmide* – dialogo dedicato alla ricerca dell'essenza della *sophrosyne* – dopo diverse formulazioni a suo parere insoddisfacenti, si dichiara sconfitto «su tutta la linea»[4] e «non in grado di individuare una delle realtà più belle di tutte»[5]. Come ha riconosciuto Migliori, il termine greco *sophrosyne*, ossia l'«atteggiamento mentale che consente ad un essere umano, attraverso il controllo di sé, di raggiungere i fini che si

[1] Università di Macerata; g.capasso@unimc.it

[2] P. Hölderlin, *Il Reno*, in *Inni e Frammenti*, Vallecchi, Firenze 1995.

[3] Per un approfondimento sulla nozione di *sophrosyne* nella cultura greca antica si segnalano due saggi fondamentali: H. North, *«Sophrosyne». Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, Ithaca 1966; A. Rademaker, Sophrosyne *and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden Boston 2005.

[4] Platone, *Carmide*, 175 B 3. La traduzione di riferimento è a cura di M. T. Liminta, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2014.

[5] Platone, *Carmide*, 175 A 11.

propone razionalmente», è «intraducibile»[6]. Tuttavia, la traduzione proposta dallo studioso, ossia «saggia temperanza» – che adotteremo in questo contributo ai fini di chiarezza espositiva – permette di tenere insieme i due tratti essenziali di tale nozione: la dimensione conoscitiva ed il valore morale.

La complessità costitutiva di tale nozione ed il ruolo che gli compete sono insiti nell'etimologia stessa del termine: σωφροσύνη, infatti, è formato da σως, "sano", e φρην, ossia il "diaframma", organo ritenuto «sede del pensiero»[7]. La saggia temperanza si qualifica, dunque, come *la* virtù in grado di salvare, proteggere e tutelare la parte razionale dell'essere umano. Platone stesso, nel *Cratilo*, definisce la *sophrosyne* come σωτηρία[8], e dunque *conservazione* della saggezza, la quale – attraverso una logica circolare – è l'elemento necessario per l'attuazione della *vera* virtù (ἀληθὴς ἀρετή)[9].

Delineando brevemente le caratteristiche della *saggia temperanza*, ad un primo livello si potrebbe affermare che si tratti piuttosto di una inclinazione *prerazionale* che, stando alle parole di Platone, si trova persino nei bambini e negli animali, come una predisposizione al dominio delle spinte desiderative[10]. In tal senso, essa assume un ruolo del tutto peculiare, in quanto si qualifica come un elemento imprescindibile per l'esercizio del pensiero e delle altre virtù inferiori[11]. Tuttavia, ad un livello di analisi più approfondito dei dialoghi platonici, è possibile notare come la *sophrosyne* assuma lo statuto di una virtù filosofica in senso forte – virtù in sé completa, tanto da rendere l'uomo perfettamente buono, beato e felice:

«Sicché è assolutamente necessario, o Callicle, che il temperante (τὸν σώφρονα), come dicevamo, essendo giusto, coraggioso e santo, sia anche uomo perfettamente buono (δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως), e che il buono faccia bene e onestamente le cose che fa, e che chi fa bene sia beato e felice, mentre chi è malvagio e chi fa male sia infelice»[12].

Il presente contributo prende avvio da una domanda di fondo: è possibile confondere il vizio e la virtù? Più specificatamente, esiste un'immagine nebulosa della virtù, dietro la qua-

6 M. Migliori, *Il Disordine ordinato, La filosofia dialettica di Platone*, vol. II*,* Morcelliana, Brescia 2013, p. 876, n. 10.

7 *Ibidem*. Platone, nel *Timeo,* parlando della natura dell'uomo attribuisce una grande importanza al diaframma. Quest'organo, infatti, aveva il compito di dividere la parte dell'anima di natura migliore da quella peggiore al fine di frenare le passioni. Cfr. Platone, *Timeo*, 69 E 5-70 A 4. Per l'etimologia del termine *sophrosyne* si veda P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Nouvelle éd., Klincksieck, Paris 2009, p. 1047. Cfr. inoltre S. Maso, *Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*, Milano-Udine 2010, Mimesis, p. 196.

8 Platone, *Cratilo*, 411E 3-412 A 1.

9 Platone, *Fedone*, 69 B 3.

10 Cfr. Platone, *Leggi*, 710 A 5-10.

11 A tal proposito, M. Migliori chiarisce: «Platone sottolinea che nessuna virtù può essere disgiunta dalla saggia temperanza, anzi la giustizia e lo stesso saggio non esistono senza di essa (*Leggi* 696B-C). La successiva domanda, se la saggia temperanza da sola senza le altre merita la lode, non riceve risposta, e si sottolinea "giustamente", perché non ha senso: questa virtù accompagna sempre e necessariamente le altre» (M. Migliori, *Il disordine,* cit. p. 930). Cfr. inoltre W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, traduzione a cura di L. Emery ed A. Setti, Bompiani, Milano 2003, p. 937; titolo originale dell'opera: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., Berlin 1936-1947.

12 Platone, *Gorgia*, 507 C 1-5 (la traduzione di riferimento è di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.).

le, in realtà si cela un vizio? Per rispondere a tale questione, – seppur senza alcuna pretesa di completezza – attraverso la lettura del *Carmide* e del *Fedro,* si tenterà di tratteggiare una breve analisi delle peculiarità dei personaggi messi in scena da Platone, i quali, sotto profili differenti, simboleggiano dei modelli incarnati di vera e fittizia temperanza.

Il Carmide*: Socrate, medico dell'anima*

Nelle ultime battute del *Carmide*, dopo l'insuccesso delle diverse definizioni proposte, volte alla ricerca dell'essenza specifica della *sophrosyne*, Socrate decide di rinunciare all'indagine dichiarandosi «un chiacchierone, incapace di condurre qualsiasi ricerca»[13]. Nonostante questo apparente insuccesso, nello sviluppo del dialogo – in virtù dell'intento protrettico-educativo platonico[14] – si ha un climax attraverso cui, partendo da una definizione di base, si vengono a delineare i tratti più importanti della *sophrosyne*, i quali, nonostante non esprimano esaurientemente la sua essenza, introducono delle caratteristiche ad essa correlate: la somiglianza con il pudore e le azioni ordinate, l'importanza della saggia temperanza in ambito politico, e dunque la definizione di *sophrosyne* come "fare le proprie cose" (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), ed infine la pratica di tale virtù come conoscenza di sé. Per questo motivo non è forse possibile, nel pensiero platonico, limitarsi a tradurre la nozione di *sophrosyne* con "temperanza". Essa, infatti, arriva a comprendere vari ambiti, come la politica, la sfera morale, la formazione culturale dei cittadini e non da ultimo l'educazione del sé e dei propri desideri[15].

Per tentare di comprendere, almeno in parte, una delle numerose forme assunte da tale virtù, è interessante ricomporre il quadro all'interno del quale si svolge il dialogo e i principali personaggi messi in scena da Platone: Socrate, tornato dalla battaglia di Potidea, dove avvenne uno «scontro tremendo»[16] si trova nella palestra di Taurea, uno dei suoi «luoghi abituali»[17], insieme a Cherofonte e Crizia, personaggio cruciale per la seconda parte del dialogo. Dopo una breve discussione sul periodo appena trascorso, afferma Socrate, «cominciai io a fare domande sulle vicende di qui, la filosofia, i giovani, se tra loro qualcuno eccellesse per sapienza, bellezza o per entrambe»[18]. A questo punto entra in scena Carmide,

[13] Platone, *Carmide*,176 A 3-4.

[14] Per un'analisi puntuale sul metodo della scrittura platonica si rimanda a M. Migliori, *Il Disordine ordinato*, vol. I, cit., pp. 25-109.

[15] Per ragioni di spazio in questo contributo non si potranno analizzare le definizioni proposte. Per un approfondimento del dialogo si veda G. Reale, *Saggio introduttivo*, in Platone, *Carmide. Sulla temperanza*, prefazione generale, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di G. Reale, Bompiani, Milano 2015, pp. 35-113. Cfr. inoltre V. Tsouna, *What is the Subject of Plato's Charmides?* in Y. Z. Liebersohn, I. Ludlam, A. Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic. Festschrift in Honour of John Glucker*, Academia Verlag, Bahnstraße Sankt Augustin 2017, pp. 34-63; M. Tuozzo, *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, New York 2011; S. Gastaldi, *Sophrosyne,* in M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. III, Libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 205-237 (2019-224); A. Rademaker, Sophrosyne *and the Rhetoric of Self-Restraint*, cit., pp. 293-349.

[16] Platone, *Carmide*, 153 C 1.

[17] *Ibi,* 153 A 3.

[18] *Ibi,* 153 D 3-5.

definito da Crizia come il «bello del momento»[19]. Il giovane, che si era lamentato di un forte mal di testa, viene invitato ad avvicinarsi a loro, provocando, a detta di Socrate, «una scena molto ridicola»[20]. Tuttavia, Socrate viene presentato da Crizia come il medico in grado di curare il malessere del giovane Carmide. Accettando il suo incarico, il filosofo ammette di trovarsi in seria difficoltà, provocata della bellezza del ragazzo:

«Quando poi, per avergli Crizia detto che conoscevo un rimedio al suo mal di testa, mi guardò con degli occhi indescrivibili e si piegò verso di me come per interrogarmi […] mi sentii avvampare, non fui più padrone di me stesso e mi resi conto che Cidiaera, il più saggio nelle cose d'amore, lui che, parlando di un bel ragazzo, ammonì un amico dicendogli: "guardati, o cerbiatto, davanti ad un leone, dal portargli via una parte delle carni". Io stesso avevo proprio l'impressione di trovarmi preda degli artigli di una tale belva; tuttavia, alla sua richiesta, se conoscessi una medicina per il mal di testa, se pur a fatica dissi di sì»[21].

Socrate assicura il giovane di aver imparato dai medici Traci l'uso di un farmaco, il quale deve essere somministrato necessariamente insieme ad un incantesimo, quello dei «bei discorsi che infondono la temperanza»[22]: se tale virtù non dovesse essere presente, a nulla servirebbe il farmaco. Infatti, solo una volta che la saggia temperanza «sia nata e si sia radicata, allora è facile ridare la salute alla testa e a tutte le altre parti del corpo»[23]. Per tal motivo, Socrate si rivolge al giovane Carmide affermando di essere disposto a curarlo; in cambio, il ragazzo dovrà accettare di offrire la sua anima all'incantesimo del Tracio. Da queste brevi battute introduttive emergono degli elementi fondamentali; in primo luogo, la saggia temperanza si configura la virtù per eccellenza che si applica all'interezza dell'essere umano, adattandosi – da differenti prospettive – alle parti essenziali che lo compongono: l'anima ed il corpo[24]. Facendo attenzione all'intero, e di conseguenza alla totalità delle parti, si eviterà uno degli errori più comuni degli uomini, i quali «cercano di essere medici della temperanza e della salute, ma separatamente l'una dall'altra»[25] ed esercitano una cura parziale ed insufficiente. Infatti, afferma Socrate:

«Tutti i mali ed i beni per il corpo e per l'uomo nella sua interezza nascono dall'anima, […] e ad essa innanzi e soprattutto, bisogna rivolgere la cura, se si desidera ottenere la salute sia per la testa che per il resto del corpo»[26].

In secondo luogo, a partire da questi elementi abilmente descritti da Platone è possibile notare i tratti rilevanti della figura di Socrate il quale, come è stato messo in luce da Rea-

19 *Ibi,* 154 A 5.
20 *Ibi*, 155 B 9.
21 *Ibi*, 155 C 4-E 3.
22 *Ibi,*157 A 6.
23 *Ibi*, 157 A 6-B1.
24 Cfr. Platone, *Timeo*, 87 E-88 C.
25 Platone, *Carmide*, 157 B 1-3. Cfr. L. Napolitano Valditara, *Il sapere dell'anima*, in M. Migliori – L. Napolitano Valditara – A. Fermani, *Interiorità e Anima*, *La psychè in Platone*, Vita e Pensiero, 2007, pp. 165-200 (172).
26 Platone, *Carmide*, 156 E 1-157 A 3.

le, «incarna la virtù della temperanza in modo emblematico»[27]: l'autodominio del filosofo, nonostante la bellezza del giovane Carmide, così come «il suo intento di far spogliare l'anima»[28] del ragazzo e la presa di coscienza dei propri limiti conoscitivi, durante lo scambio di battute con Crizia nella seconda parte del dialogo[29], fanno sì che sin dalle prime battute dell'opera vengano allusivamente mostrate le caratteristiche essenziali della saggia temperanza che si cercheranno invano nel corso dell'opera, rendendo così l'aporeticità dello scritto platonico solo apparente[30].

La ridicola *temperanza, «capace di amministrare cose mortali e povere»*

Da quanto esposto finora, verrebbe naturale qualificare la saggia temperanza essenzialmente come la virtù che permette di non lasciarsi abbagliare da un determinato tipo di desideri. Tuttavia, una tale definizione non esaudisce adeguatamente le diverse e molteplici sfumature costitutive della virtù in questione. Un ruolo fondamentale per la definizione della *sophrosyne* risiede infatti nel fine e nelle motivazioni che spingono l'essere umano alla moderazione dei desideri. Qui, si trova lo snodo che traccia il labile confine tra vera e falsa virtù. Come ha sottolineato giustamente Migliori, infatti, Platone non intende «chiudersi in un'etica intellettualistica»[31]; seppur apprezzabile dall'esterno, la perfetta misura dei propri desideri, segno apparente di un comportamento virtuoso, può nascondere delle motivazioni etiche inappropriate. Tenersi immuni dai piaceri senza una valida ragione – o per una motivazione erronea, come ad esempio il timore[32] – non è, quindi, una condizione sufficiente per l'esercizio della virtù. Ne è un esempio la «ridicola temperanza (τὴν εὐήθη σωφροσύνην)»[33], introdotta da Platone nel *Fedone* attraverso le parole di Socrate. Alcuni individui, afferma Socrate, agiscono apparentemente in modo virtuoso pur essendo «temperanti per intemperanza (ἀκολασίᾳ τινὶ σώφρονές εἰσιν)»[34]: essi, infatti, si astengono da determinati piaceri minori, esclusivamente in vista di altri ancora più grandi. In tal caso, il fine ultimo non risiede nel Bene, ma nell'edonismo: le azioni sono infatti causate da una costante ricerca del piacere[35]. Esistono, dunque, due differenti – e tra loro contrari – livelli di lettura delle azioni descritte: formalmente, la privazione di determinati piaceri e la moderazione nelle azioni possono essere qualificati come atteggiamenti virtuosi; in realtà, es-

27 G. Reale, *op. cit*., p. 39.

28 Platone, *Carmide*, 154 E 5-7.

29 Platone, *Carmide*, 165 B 5-C 2: «Ma, Crizia dissi io, tu ti rivolgi a me come se io dichiarassi di conoscere le cose su cui invece interrogo e come se, volendolo, potessi mostrarmi d'accordo con te su di esse. Non è così, anzi io vado cercando, con la tua collaborazione, la soluzione, perché la ignoro».

30 Cfr. G. Reale, *op. cit*., p. 97.

31 M. Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., p. 927.

32 È la situazione descritta da Socrate nel *Fedone* 68 D 5-9.

33 Platone, *Fedone*, 68 E 5.

34 *Ibi*, 68 E 3 (la traduzione di riferimento è a cura di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.).

35 Per un'analisi approfondita del *piacere*, il quale non è considerato da Platone come elemento in sé negativo, cfr. M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza, e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 375-407.

sendo dettati dalla dissolutezza, sono espressioni del vizio opposto alla saggia temperanza, e dunque dell'intemperanza:

«Ma la condizione in cui costoro vengono a trovarsi è appunto una condizione del genere, con quella loro ridicola temperanza. Infatti, temendo di rimanere privi di altri piaceri, dei quali hanno brama, si astengono da alcuni piacere, in quanto dominati da altri»[36].

Un ulteriore modello di virtù fittizia – e dunque, illusoria – è riprodotto dal discorso di Lisia sull'amore, esposto da Fedro nel dialogo omonimo. Secondo il famoso retore, «per gli innamorati, conviene avere compassione molto più che ammirazione»[37]. Per tal motivo, occorre tenersi lontani dal sentimento dell'amore – descritto come una vera e propria passione – ed evitare di rivolgere la propria attenzione all'individuo innamorato, considerato un essere umano senza raziocinio:

«E di quale convenienza è mai il concedere una cosa di questo genere a chi ha una disgrazia come questa, che nessuno, per quanto sia esperto, potrebbe tentare di allontanare? E infatti, gli innamorati stessi ammettono di essere malati ben più che in senno e di sapere di essere fuori di senno, ma di non essere capaci di dominarsi»[38].

Dopo un primo elogio rivolto al discorso di Lisia, Socrate decide di offrire a Zeus la sua palinodia, definendo in seconda battuta il discorso del retore riportato da Fedro come «veramente terribile (δεινὸν)»[39]. Eros, essendo «un dio o alcunché di divino (θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως)»[40], non può essere descritto come un sentimento malvagio dal quale astenersi. Piuttosto, Socrate si riferisce al discorso di Lisia come dettato dalla «temperanza mortale capace di amministrare cose mortali e povere»[41], ossia dall'atteggiamento messo in atto per un puro calcolo interessato, che, spingendo l'anima in una situazione meschinità, non può essere definito come comportamento moralmente corretto, poiché dettato da un fine inadeguato: l'utilitarismo. In effetti, il vocabolario utilizzato da Platone nella scrittura del discorso di Lisia ne sottolinea la logica strumentale: analizzando il testo del discorso, è possibile notare un frequente utilizzo del termine ὠφέλεια, che sta ad indicare il vantaggio ricavato da una determinata situazione[42]. Tale è, dunque, la situazione paradossale rappresentata nel *Fedro*:

36 Platone, *Fedone*, 68 E 4-69 A 1.

37 Platone, *Fedro*, 233 B 5-6 (la traduzione è a cura di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.).

38 Platone, *Fedro*, 231 C 6-E 4.

39 Platone, *Fedro*, 242 D 3. Successivamente, il discorso viene definito come «sciocco, ed in un certo senso, empio» (Platone, *Fedro*, 242 E 7). A tal proposito si veda A. Fermani, *Eros tra retorica e filosofia. Il "gioco" polisemantico del Fedro*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 297-319 (303-306); A. Vasiliu, *Montrer l'âme. Lectures du Phèdre de Platon*, Vrin, Paris 2018, pp. 101-111.

40 Platone, *Fedro*, 242 E 2. Sulla natura di Eros si rimanda all'articolo di L. Palpacelli, *La natura intermedia di Eros. Pausania e Aristofane a confronto con Socrate*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3(2016), pp. 695-705 (696).

41 Platone, *Fedro*, 256 E 4.

42 Cfr. Platone, *Fedro*, 233 C 1; 234 C 3. Il termine viene utilizzato nel dialogo anche da Socrate, ma con un significato positivo.

sono la moderazione e la misura, elementi in sé virtuosi, ma nel caso specifico del dialogo dettate da un puro calcolo opportunistico, a definire la temperanza fittizia – un'apparente virtù, ma intrinsecamente un vizio, frequente negli esseri umani. Contrariamente al discorso di Lisia, l'amore moralmente giusto, definito come «quello che con moderazione ed equilibrio ha una naturale attrazione per ciò che è armonioso e bello», è intrinsecamente concorde con la virtù dell'autentica saggia temperanza, la quale si trova su di «un piedistallo immacolato»[43] insieme alla Bellezza.

Concludendo, sotto un unico atteggiamento, in questo caso di dominio di sé e dei propri desideri, il quale apparentemente possiede un significato univoco, si nascondono in realtà movenze eticamente differenti; queste, a seconda del contesto in cui vengono attuate devono essere ricalibrate e misurate secondo un preciso metro di giudizio: la saggezza, elemento che, orientando il fine delle altre virtù, si definisce come *discrimen* tra realtà e finzione morale. Per tale motivo, scrive Platone, è necessario: «riguardo la temperanza […], il coraggio, la magnanimità e tutte le parti della virtù distinguere l'illegittimo dall'autentico»[44]; i due opposti, sono racchiusi nei tratti essenziali dei personaggi dei dialoghi platonici, costruiti magistralmente dal filosofo come figure, comparse e protagonisti del teatro dei vizi e delle virtù.

[43] *Ibi*, 254 C 6-7. La concordanza tra *divino eros* e la *sophrosyne* viene sottolineata ulteriormente nel *Simposio*, 196 C 2-4.

[44] Platone, *Repubblica*, 536 A 2-4; la traduzione è di chi scrive.

Ivana Costa[1]

Dire sì: stati affettivi e assenso nel *Liside*

In un'opera importante sul valore della forma dialogica nella filosofía di Platone, Michael Frede osservò che sia la natura fittizia dei personaggi e della situazione in generale sia l'attenzione all'ambientazione in cui si inquadra il ragionamento, non sono dovute a preferenze letterarie o stilistiche ma a consapevoli considerazioni filosofiche[2]. Frede evidenziò effetti filosoficamente rilevanti dell'uso della forma dialogica che si verificano soprattutto nei dialoghi aporetici. Ne elenco tre: 1. con la forma dialogica l'autore può mantenere una maggiore distanza dalle tesi in gioco, 2. evita qualsiasi rivendicazione di autorità (o meglio: sebbene il testo alla fine accenni opinioni e argomentazioni dell'autore, la forma permette di esprimerle sensa «avallarle in un modo che, a suo parere, non sarebbe giustificato»)[3], 3. mentre le domande e le risposte ricreano in un certo senso il dialogo interno dell'anima con sé stessa, Platone potrebbe riconoscere il grande vantaggio del dialogo esterno. La discussione con gli altri ha maggiori probabilità di essere guidata dalla razionalità e serve come prova dell'andamento razionale della conversazione. Questo significa che le argomentazioni dialettiche dipendono spesso dalle «opinioni idiosincratiche e distorte» di chi discute, ma sia la forma dell'argomentazione dialettica (nella misura in cui presuppone che l'interlocutore esprima il suo punto di vista, quello che ritiene vero), sia il fatto che si svolga in pubblico garantiscono un grado di razionalità che non è assicurato quando si lascia l'anima a parlare da sola. Lasciata a se stessa, guidata dai propri punti di vista idiosincratici, l'anima «deraglia troppo facilmente»[4] accettando giudizi che sarebbero indifendibili in un confronto dialettico con altri.

Mi soffermo su quest'ultimo aspetto. L'idea che la nostra facilità o difficoltà ad aderire a una tesi dipenda spesso da fattori che interferiscono inibendo la risposta più razionale è un dato che Platone non manca di notare in diversi dialoghi. Un noto passo della *Repubblica*

[1] Universidad de Buenos Aires Universidad Católica Argentina; ivanaevacosta@gmail.com

[2] M. Frede, *Plato's arguments and the dialogue form*, in C. Klagge - N. Smith (eds.) «Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. vol. Methods of interpreting Plato and his dialogues», Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 201-219, p. 218.

[3] Frede, *Plato's*, *op. cit.*, p. 216.

[4] Frede, *Plato's*, *op. cit.*, p. 217.

X offre un'analisi dei meccanismi psicologici da cui dipende l'adesione o il rifiuto di una posizione, e verte sulle risposte emotive forgiate da una dinamica psicologica dannosa[5]. Ora vorrei considerare una questione precedente, cioè come Platone richiami l'attenzione sui fattori affettivi coinvolti nell'adesione a una tesi, prima che si formi il giudizio. A mio avviso, in alcuni dialoghi giovanili questa consapevolezza è espressa soprattutto in forma drammatica, senza una riflessione ulteriore. Vorrei illustrare questo attraverso quanto viene argomentato nel *Liside*, dove si svolge un esercizio di dialettica confutativa. In questo dialogo, i giovani interlocutori che rispondono alle domande di Socrate sperimentano la difficoltà di aderire a una tesi e sono portati almeno a dubitare che le loro risposte, guidate da qualche interferenza affettiva, siano le migliori da un punto di vista razionale. Il personaggio che risponde vive questo dubbio (lo interpreta); il pubblico, che assiste muto alla conversazione, se ne accorge, e il narratore, Socrate, dà risalto a questo in modo che divenga evidente anche a noi lettori[6].

Un primo esempio nel Liside

Nel *Liside* ci sono due situazioni in cui gli interlocutori di Socrate tacciono, eludendo la loro adesione a una tesi, per fattori affettivi: per loro, "dire di sì" comporterebbe un danno alla loro immagine. Tuttavia, questo impegno affettivo può diventare comprensibile ai lettori solo attraverso l'attenta elaborazione della struttura drammatica. Com'è noto, nel *Liside* la discussione su cosa sia la *philia* o su cosa ci rende *philoi*, procede a tentoni per l'impossibilità dei giovani interlocutori di comprendere i presupposti dei ragionamenti di Socrate o di riconoscere le trappole che vengono introdotte a ogni passo, senza arrivare a una definizione oppure a identificare i progressi compiuti verso un chiarimento dei diversi significati di "volere". Un esempio compare nell'episodio in cui Socrate interroga il migliore amico di Liside, Menesseno:

«Fin dall'infanzia, infatti, mi capita di desiderare (*epithymeo*) di possedere una certa cosa, così come altri ne desiderano un'altra. Uno desidera possedere cavalli, un altro cani, un altro oro e un altro ancora onori. Mentre io per queste cose non smanio, ma invece provo un enorme desiderio erotico (*erotikos... boulomai*) di possedere amici, e più della migliore quaglia o del miglior gallo che un uomo possa avere, vorrei procurarmi un buon amico. Sì, per Zeus, più di un cavallo o di un cane; e penso –per il cane! – che piuttosto che l'oro di Dario preferirei di gran lunga possedere un compagno (*hetairos*), anche più di Dario stesso, tanto sono affezionato ai miei compagni (*philetairos*). Per questo, vedendovi, tu e Liside, sono ammutolito e mi rallegro perché, pur essendo così giovani, avete conquistato questo possesso in modo rapido e facile; tu infatti hai conquistato lui, e lui te. Io invece sono così lontano da questo possesso, che non so nemmeno in che modo si diventa amico dell'altro (*gignomai philos*), ma proprio di queste cose voglio chiedere a te, che sei un esperto. Dimmi: quando

[5] *R.* X 602c-608b.

[6] Vorrei che questo contributo fosse un modo di continuare la conversazione con Maurizio Migliori, maestro eminente e generoso, che riflette sul significato della tecnica platonica del rinvio, nel *Liside* e altri dialoghi, nel suo prezioso *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, vol. I *Dialettica, metafisica e cosmologia*, pp. 34-41.

uno ama (*phileo*) un altro, chi dei due diventa amico, colui che ama da colui che è amato, o colui che è amato da colui che ama? O non c'è alcuna differenza?» (211d7-212b2).

All'inizio, prendendo una buona strada, Menesseno risponde che non ce n'è nessuna. Ma Socrate lo mette in dubbio facendo notare che non sempre c'è reciprocità tra chi ama e i suoi «innamorati», cioè – nei termini della pederastia che è l'orizzonte culturale di riferimento per i personaggi del dialogo – tra il giovane che aspira a possedere il ragazzo (*ho philon*), e quest'ultimo (*ho philoumenos*), che guarda dall'alto in basso il suo spasimante, come succede nel caso di Ippotale e Liside. Così, facendo fronte comune con l'amico, indentificandosi con la prospettiva dell'amato indolente, che non corrisponde al suo ammiratore, Menesseno fa marcia indietro. Non vuole più ammettere la reciprocità che aveva mantenuto prima di calcolare il proprio ruolo nella vicenda. Colui che diventa *philos*, propone Socrate, sarà l'amato (*ho philoumenos*, come Liside e Menesseno) e non colui che ama (*ho philon*, come Ippotale). Questa soluzione porta a una serie di situazioni assurde che, sommate, porterebbero ad affermare che non possono essere amici né coloro che amano, né coloro che sono amati, né coloro cha amano e sono amati: «Diremmo... che oltre a questi casi ce ne sono altri che diventano amici tra loro?». Menesseno si arrende: «No, per Zeus, Socrate... non vedo vie d'uscita» (213c7-9). Socrate, ovviamente, non sarebbe onestamente disposto ad accettare il rifiuto prematuro di qualsiasi forma di essere amici[7], ma non offre alcun chiarimento perché cerca di portare Menesseno all'esasperazione.

È vero che i trucchi utilizzati qui sono «di natura puramente verbale»[8], e potrebbero essere chiariti distinguendo tra usi attivi e passivi di *philein*, oppure notando lo slittamento che si verifica quando la domanda passa da *phileìn* (che implica la reciprocità) a *eran* (*amare* nel senso di *desiderare eroticamente*, in cui essa è dispensabile), tuttavia, Menesseno non riesce a distinguere le varie opzioni, anche a causa della situazione drammatica in cui si solleva tale la questione, ovvero non solo l'atmosfera di flirt in cui si svolge il dialogo, ma anche il modo in cui viene introdotta la domanda.

Nell'interrogativo di Socrate non solo si confonde il desiderare con il diventare amico, ma vengono anche messi sullo stesso piano la ricerca di un amico e il desiderio di un cavallo, un cane, un gallo, una quaglia. L'enumerazione è tutt'altro che casuale, dal momento che – come attestato nella commedia aristofanea[9] –, cavalli, cani, quaglie, galli e oro sono i regali che solitamente gli innamorati fanno ai loro amati, che sono in realtà dei prostituti. Tutta la scena precedente colloca la domanda di Socrate nell'orbita dei rapporti dei ragazzi con le loro amanti (in una variante dell'amore piuttosto torbida). Ecco perché il silenzio di Menesseno, coerente con la sua stessa confusione tra una forma di amore e l'altra, finisce per essere un'indicazione per aiutare – non gli interlocutori, forse, ma di certo i lettori – a riflettere e a delineare, sulla base del dramma dei personaggi, una concezione più raffinata della *philia*. Mi interessa sottolineare questo dettaglio che Platone introduce nel testo: inizialmente Menesseno aveva capito – seguendo un'opinione ragionevole – che l'amicizia è qualcosa di reciproco, come afferma nella sua prima risposta. Ma Socrate lo confonde con

[7] Cfr. per esempio 215a3 e 215b1-3.

[8] J. Annas, *Plato and Aristotle on friendship and altruism*, in «Mind» 86 (1977), pp. 532-541. Cfr. p. 533.

[9] Cfr. Aristofane, *Pluto* vv. 153-159, *Gli uccelli* vv. 703-708, e K. Dover, *L'omosessualità nella Grecia Antica*, Einaudi, Milano 1985, p. 97.

l'immaginario degli amanti prostituti, causando una sorta di interferenza, ed egli non sa più cosa rispondere.

Un secondo esempio nel Liside

L'altro esempio esplicito in cui i personaggi rifiutano di aderire a una tesi a causa delle loro implicazioni affettive compare sul finire del dialogo, quando Socrate discute con Liside e Menesseno della familiarità presente in ogni amicizia (221e-222e). Si era convenuto che nella volontà c'è sempre una forza motrice e un fine, poiché si vuole o si desidera sempre in vista di qualcosa e per – cioè, per amore di – qualcosa[10]. Socrate aveva anche messo in guardia dal pericolo che questo ragionamento li conducesse a un regresso all'infinito, e per questo aveva proposto il principio di ogni volontà in «un certo principio che non si riferirá più a un'altra <cosa che è> voluta, ma […] a quell'amico in senso primario, in vista del quale, diciamo, tutte le altre cose sono volute» (219c5-d2). Poi, si aggiunge: quell'«amico in senso primario», che è caro «veramente» (220b4), è «il bene» (220b7). Poi, riprendendo un aspetto già assunto dall'argomento precedente – il volere dipende da una qualche mancanza – Socrate afferma: noi vogliamo perché ci manca qualcosa e ci manca proprio perché ne siamo stati privati (221e1-3). "Desiderare" e "volere" lo sono per qualcosa che essendo nostra ci è stato tolta. Né Liside né Menesseno contestano questa tesi, al di là di ogni evidenza (si può sentire la mancanza di molte cose che non sono mai state proprie). In ogni caso, ciò che conta nell'argomento è l'uso del termine *oikeios*, che indica sia ciò che appartiene alla propria casa ed è «proprio», sia ciò che è «familiare», «imparentato», «intimo», «affine».

Nelle sue domande, Socrate confonde questo secondo senso col precedente, portando così i ragazzi ad ammettere che la *philia* è un processo in cui, partendo da uno stato di mancanza, si arriva a un fine che è buono per definizione e che non è estraneo al soggetto che vi tende, perché in qualche modo è *oikeion*, cioè "proprio". E nel caso dei *philoi*, loro non sono solo propri, ma anzi familiari, intimi, affini. Dall'introduzione di questo senso derivato di *oikeios* nasce l'imbarazzo di Liside e Menesseno. «Se voi siete amici l'uno dell'altro, siete per natura affini l'uno all'altro» (221e5-6). Cioè: coloro che sono reciprocamente amici hanno qualcosa di affine, di familiare tra loro, il che porta a una generalizzazione "imbarazzante":

> «Nessuno potrebbe desiderare o volere o essere amico di un'altra persona se non fosse in qualche modo affine all' amato nel anima o in un certo carattere, stile o aspetto dell'anima» (221e7-222a3).

A questo punto, Platone esplicita le diverse reazioni dei ragazzi: «"Certo", disse Menesseno. Liside invece rimase in silenzio» (222a4). Liside è più perspicace e penetrante del suo compagno, nota Louis-Andrè Dorion commentando questo brano: «Se ogni amore presuppone una parentela e Ippotale è innamorato di Lisise, allora lui – Liside – e Ippotale sono affini e parenti tra loro. Questa è la conclusione che sconcerta Liside, e che spiega il suo silenzio»[11]. Liside non vuole accettare questa affinità: c'è un fattore affettivo che lo fa tacere, impedendo la sua adesione a questa conclusione. Ma Socrate avanza fin lì dove lo

[10] Cfr. 218d8-9.

[11] Cfr. L.-A. Dorion, *Platon, Charmide-Lysis*, Flammarion, Paris 2004, p. 295.

stesso Menesseno ha concesso: se questa affinità è necessariamente così (222a5), allora: «È necessario che l'amante autentico, non quello finto, sia amato dai suoi ragazzi amati» (222a6-7)[12]. Platone, quindi, presenta la risposta: «A questo, Liside e Menesseno non fecero quasi alcun segno affermativo, mentre Ippotale, per il piacere [che esperimentava], ne fece di tutti i colori» (221b1-2).

Liside e Menesseno, che denigrano i loro innamorati come Ippotale, devono riconoscere che c'è un'affinità tra loro, e che anzi devono loro reciprocità. Come nel caso precedente, i due ragazzi sono ridotti al silenzio perché non vogliono figurarsi in un ruolo "imbarazzante", ma non possono nemmeno uscire da tale situazione perché non colgono lo slittamento semantico.

Socrate cerca di aiutarli proponendo una serie paradossi, implicati in una matassa piuttosto ingarbugliata, che consente a Liside e Menesseno di replicare che per loro, la cosa più ragionevole sarebbe «che ognuno fosse *oikeion* di sé stesso» (221c7-d1). Questa possibilità, tuttavia, deve essere respinta a causa di quanto ammesso in precedenza (cfr. 214d3-7). Nella conclusione del dialogo, Socrate si associa (o almeno finge di associarsi) ai due ragazzi nel loro fallimento:

«Liside, Menesseno, ora siamo diventati davvero ridicoli: io, che sono un vecchio, e voi. Infatti, quelli che se ne vanno diranno che pensiamo di essere amici tra di noi (perché anch'io mi metto tra di voi), ma che cosa sia un amico non l'abbiamo ancora scoperto» (223b4-8).

In tale affermazione vi è una certa dose di empatia e di autoironia, perché l'incapacità di trovare una soluzione non è casuale, ma un effetto che Socrate ha perseguito fin dall'inizio. Questo finale, inoltre, è anche un gesto di presa di distanza da parte di Platone: sottolineando lo smarrimento dei ragazzi, associando Socrate all'apparente fallimento, l'autore invita noi lettori, il suo pubblico distante nello spazio e nel tempo, a continuare a riflettere. In effetti, il fallimento di Menesseno e l'assenza di chiarimenti da parte di Socrate non impediscono di percepire che c'è una differenza tra "volere" e "desiderare", tra "proprio" e "affine", che agli interlocutori di Socrate sfugge a causa delle interferenze affettive. Tuttavia, questa sua confusione è esibita ed evidenziata con nettezza dalla stessa scena drammaturgica.

Proprio in questi "momenti chiave", infatti, emerge la cornice drammatica: quando l'aporia induce gli interlocutori di Socrate al silenzio, Platone guida l'attenzione del lettore verso l'ambiente circostante. Egli, infatti, da vedere che Ippotale arrossisce (quando Liside riconosce che gli manca la conoscenza nel primo interrogatorio)[13], o che diventa di tutti i colori (quando i ragazzi tacciono)[14]. Questi lampi che illuminano e richiamano la nostra attenzione sono rimandi, inviti di Platone a riflettere oltre la scena. Non soltanto sul senso di *philos* e *philein,* ma anche sulla rilevanza dei fattori affettivi introdotti nel momento di aderire o meno a una tesi[15].

12 Cfr. *paidika* in l. 7.
13 Cfr. 210e4.
14 Cfr. 222b1-2.
15 Cfr. le domande troncate in 207d1-4 e Migliori, *Il disordine*... p. 39 n.32.

In conclusione

Nel *Liside*, i personaggi incarnano il fenomeno dell'"interferenza affettiva" e l'autore lo rende esplicito, richiamando l'attenzione del lettore, ma non si chiede "perché" e "come" ciò avvenga. A mio avviso, nel libro X della *Repubblica* è offerta una descrizione dettagliata del meccanismo psicologico che porta ad aderire o meno a una tesi in base a determinate interferenze emotive e affettive. Al di là dello scopo immediato del ragionamento in questo dialogo, che è quello di evidenziare gli effetti negativi della poesia mimetica, Platone arriva a questa descrizione per analogia con quanto accade nella vita stessa[16]. Nella dinamica psicologica, che va dalla formazione di giudizi e opinioni all'azione, appare subito l'interferenza di fattori affettivi in conflitto con le proprie opinioni più o meno razionali, ma sempre sullo sfondo della consapevolezza del proprio ruolo nel più ampio teatro della vita, in cui siamo anche attori osservati da altri[17]. Anche nel *Liside* la messa in scena dell'indagine razionale spinge gli interlocutori di Socrate a vedere le loro risposte proiettate nel "teatro della vita", pertanto, vedersi in un ruolo che si considera imbarazzante confonde le loro risposte (che forse, come nel caso della prima intuizione di Menesseno, erano ragionevoli). L'uso della forma dialogica che fa Platone, con la sua attenta scelta dei personaggi ed elaborazione della scena drammatica in cui sono inseriti, permette di illuminare il modo in cui la razionalità, cioè l'adesione al giudizio migliore, può essere ridimensionata da fattori emotivi.

Che la dialettica confutatoria fosse diventata per Platone non solo uno spettacolo sportivo ma anche teatrale è chiaro dal *Liside* e da altri dialoghi, come l'*Eutidemo*. Lì viene messo in scena un esperimento filosofico-drammatico ancora più complesso in cui i diversi personaggi cambiano ruoli nella dinamica delle domande e delle risposte, e in quella del confutare ed essere confutati. E alla fine Socrate si congeda dai suoi due rivali, Eutidemo e Dionisodoro, che hanno raccolto applausi scroscianti, dicendo loro che ben pochi uomini, quelli che sono simili a loro stessi «potrebbero godere di argomenti di questo tipo, mentre gli altri [...] sono certo che si vergognerebbero più di confutare altri con argomenti di questo tipo che di essere confutati loro stessi» (*Eutidemo* 303c7-d5).

Come Socrate alla fine del *Liside*, anche loro si sono resi ridicoli confutando: mobilitando "fantasmi emotivi" e intralciando il ragionare dei giovani inesperti. È vero, come afferma Frede, che l'anima lasciata a se stessa deraglia facilmente, ma è anche vero che una cattiva compagnia dialettica può portare a un inciampo paralizzante[18].

[16] L' argomentazione della «più grande accusa» alla poesia (*R.* X 605c6) parte da un esempio di impatto emotivo: «Un uomo ragionevole (*aner epieikes*), che colpisce una grande disgrazia...» (603e3-5) e si estende analogicamente a chi si identificano con i personaggi tragici. Una proposta di comprensione del brano, in I. Costa, *A antiga querela entre a poesía e a filosofía, e a nova querela de* República *X*, in A. Bitencourt e C. Araujo (eds.), *A República de Platão - Companion en homenagem a M. G. de Moraes Augusto*, Nau, Rio de Janeiro 2022, pp. 511-546.

[17] Cfr. il rapporto tra l'agire ragionevole ed essere osservato dagli astanti espresso in *R.* 604a6-8.

[18] Riprendo un tema trattato al Colloquium *Pathos* y *praxis* (Universidad de Los Andes, Santiago, marzo 2023). Sono grata all'organizzatore, José Antonio Giménez, e ai colleghi Jorge Mittelmann, Alejandro Vigo e Patricio Domínguez per i loro suggerimenti nella discussione.

Carla Danani[1]

A lezione dal *Fedro*. Suggestioni platoniche per interpretare la rivoluzione del digitale

Una duplice provocazione è all'origine di questo testo: la si deve al lavoro decennale di storico della filosofia ma anche alla postura filosofica di Maurizio Migliori. Se la prima riguarda in modo più specifico la riflessione da lui condotta sulla critica mossa da Platone alla scrittura in 275D-277A del *Fedro*, la seconda rinvia all'interesse costantemente "politico" ed educativo[2] che ha caratterizzato il suo approccio complessivo all'esistenza e, in questa, allo studio della filosofia. In fondo è nell'orizzonte della seconda che qui trova il proprio contesto la prima: e come spesso accade nella riflessione di Migliori, la storia della filosofia diventa occasione per pensare la contemporaneità.

In *Platone: Accettare la verità implica fatica e coscienza dei limiti* Migliori denuncia "un silenzio che urla" nella cultura occidentale:

«quello degli intellettuali che hanno del tutto rinunciato al loro ruolo. […] Eppure le domande che ci incalzano oggi, e quelle ancora più complesse che si intravedono nel futuro, con le trasformazioni che le innovazioni tecnico/scientifiche "impongono" (robotica, intelligenza artificiale, interventi sul DNA etc. etc.), non sono ulteriormente evitabili. La tecnica del rinvio, che abbiamo praticato da decenni (si pensi ai temi sopra indicati) si sta rivelando irresponsabile. Per questo la riduzione del ruolo degli intellettuali degli ultimi decenni ci mette di fronte ad una situazione drammatica»[3].

[1] Università di Macerata; carla.danani@unimc.it

[2] Ne sono testimonianza non solo la militanza politica ma anche l'instancabile attività culturale (ad esempio i cicli di incontri annuali organizzati con l'Associazione Il Paguro) e lo stile di insegnamento, sia alle scuole superiori che all'università.

[3] M. Migliori, *Platone: Accettare la verità implica fatica e coscienza dei limiti*, in *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Maurizio Migliori – Francesca Eustacchi (eds.), Mimesis, Milano 2017, p. 180.

È l'affermazione preoccupata di un "disastroso ritardo analitico e operativo". È il richiamo all'insegnamento di Platone, cui da sempre è fedele ed a cui sollecita, appunto, gli intellettuali, nel senso più ampio in cui possiamo intendere questo termine, a tornare a quel passo dell'*Apologia* in cui Socrate/Platone afferma che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e su tutti altri argomenti intorno ai quali si deve discutere e sottoporre ad esame se stessi e gli altri, perché «una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta da un essere umano»[4]. La frequentazione di Marx, oltreché di Platone, e di molti altri autori incontrati per militanza di pratiche e di pensiero all'incrocio tra dialettica e complessità, lo hanno portato a fronteggiare un lucido e anche talvolta crudo realismo con l'istanza di una interrogazione radicale, che non si è mai rifugiata nella mera constatazione ma, invece, nel rilievo delle contraddizioni ha sentito un'urgenza razionale – e perciò etica – di trasformazione dello stato di cose presenti. Migliori suggerisce anche un modo con cui affrontare le questioni, e su questo ha insistito negli ultimi anni con un gruppo di studiosi e studiose, in particolare, della Scuola di Macerata: si tratta dell'"approccio multifocale". Egli lo presenta così:

«Il punto centrale è l'assunzione piena della complessità del reale, che si manifesta anche in ogni singolo elemento: questo richiede approcci diversi e, a volte, anche tra loro contrastanti. Pertanto, rispetto alle diverse proposte legittimamente presentate e argomentate, l'atteggiamento da assumere non è quello tipico della modernità, che mirava a una visione "unica", esemplificata dalla scienza. Per questo ogni differenza era letta nella forma aut ... aut, cioè come alternative che vanno risolte con l'eliminazione di uno dei due termini. La formula che proponiamo è all'opposto et ... et, inclusiva, che va poi articolata e giustificata: va eliminato solo ciò che "chiede" di essere tolto perché infondato o falsificato e/o che si presenta (cosa molto rara nella realtà) all'interno di una relazione escludente e alternativa. Ciò ha delle evidenti conseguenze pratiche, poiché implica una accentuata attenzione al gioco di somiglianze e differenze, di collegamenti e di separazioni. Questo tentativo afferma inoltre la sua non neutralità e il rifiuto di ogni ipotesi irenista. La tolleranza, che è un valore, non potendo mai essere affermata come un assoluto, si coniuga con momenti di intolleranza. Una ipotesi multifocale ha due nemici, l'assolutismo e il relativismo, che combatte per la loro unilateralità impotente»[5].

Nel cercare, allora, di stare al compito di chi pratica scienza – così possiamo intendere in generale la figura dell'intellettuale che, come ricordava già Weber nel 1917 con il titolo della conferenza *Wissenschaft als Beruf*[6], è un mestiere-vocazione-missione (come ben dice l'etimologia di *Be-ruf*) – e tenendo conto del suggerimento metodologico menzionato, proviamo a raccogliere la sollecitazione a pensare una delle questioni urgenti sollevate da Migliori, la rivoluzione del digitale, incrociandola con la sua riflessione sulla critica platonica alla scrittura, un'altra epocale "rottura epistemologica"[7].

[4] Platone, *Apologia di Socrate*, 38A1-6.

[5] P. Mauri – M. Migliori, *Un secondo round su "Il pensiero multifocale". La ripresa teorica della proposta*, in «Humanitas. Il pensiero multifocale 2. Una ripresa teorica della proposta», LXXVII(2022), 1-2, p. 13, ma cfr. anche il precedente numero monografico dedicato al pensiero multifocale in «Humanitas», 1-2(2020); cfr. inoltre E. Cattanei - A. Fermani - M. Migliori (eds.), *By the Sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016.

[6] Cfr. M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. Einaudi, Torino 2004.

[7] Prendiamo qui in prestito l'espressione di Gaston Bachelard.

Come propone l'approccio multifocale, si tratta di leggerla nel molteplice fascio di questioni che esso, appunto, funzionando come un prisma, aiuta a squadernare. Anche se l'indagine non può che svolgersi a piccoli passi, il suo orizzonte deve vertere

«su chi ricerca, chi applica e chi usa […] consideriamo un'applicazione informatica, una "app" con cui abbiamo oggi tanta dimestichezza (come utilizzatori). In termini molto schematici, possiamo dire che l'oggetto (app) si caratterizza per un sistema molto complesso di hardware (pc/smartphone) e di software e può operare per la disponibilità di una rete dati (che a sua volta è un insieme molto complesso di hardware e software). Possiamo quindi dire che le discipline necessarie alla costruzione/spiegazione dell'app siano, in modo semplicistico, l'elettronica (per l'hardware) e l'informatica (per il software). Ma se volessimo considerare l'effetto che l'uso dell'applicazione ha sui nostri comportamenti individuali e sociali dovremmo sviluppare riflessioni psicologiche, sociologiche, giuridiche ecc. Non solo: dovremmo valutare attentamente proprio le interazioni degli utilizzatori e le conseguenze con gli individui che usano queste applicazioni. Questo è vero, per esempio, anche nelle aziende quando l'interazione tra chi progetta il sistema informatico e chi lo usa può essere fondamentale per l'efficacia del sistema stesso. Nello sviluppo di applicazioni per la domotica (lo studio dell'applicazione della robotica e dell'informatica in ambito domestico) i gruppi di progetto a volte includono anche esperti (sociologi e psicologi) che studiano propensioni e comportamenti dei potenziali utilizzatori. Quindi l'approccio multifocale non coinvolge solo l'aspetto conoscitivo e disciplinare, ma indaga anche la relazione tra chi ricerca e chi usa. Un approccio ulteriore potrebbe cercare anche di valutare non solo la natura disciplinare-paradigmatica dell'oggetto, ma anche gli effetti che detto oggetto determina nella prassi, in sostanza mettere all'interno dell'analisi le sue conseguenze»[8].

Il sorvegliamento critico non deve trascurare, inoltre, di considerare i termini che utilizziamo per discutere ciò di cui ci occupiamo, e l'orizzonte di senso che essi aprono. È invalso l'uso, ad esempio, dell'espressione "intelligenza artificiale". Tra tutte le realtà esistenti, "intelligenza" è parola che designa da sempre quell'essere che non solo è animato, ma lo è nel modo specifico di essere dotato di ragione (a differenza, ad esempio, dagli animali e dalle piante). Esprime una facoltà degli esseri umani: di intendere, pensare, comprendere, «di risolvere problemi o di creare prodotti che sono apprezzati all'interno di uno o più contesti culturali»[9]. Howard Gardner, nel riconoscere che a tutt'oggi abbiamo una conoscenza ancora modesta del modo di procedere dei processi intellettivi umani, ha mostrato che, in ogni caso, si deve parlare di più forme di intelligenza – che cooperano sempre insieme in ogni attività umana complessa. Si deve andare, sostiene, al di là del paradigma – molto occidentale – che anche quando ha esaltato la fede o l'amore le ha sempre contrapposte ai poteri della ragione[10].

L'espressione "intelligenza artificiale", quindi, mentre si riferisce a una facoltà specificatamente umana, isola una sola forma intellettiva, quella calcolante-funzionale, che qui si offre come sufficiente. Poiché la sua potenza, rispetto ad efficacia ed efficienza, sembra enormemente più elevata, il rischio è non solo che si rafforzi il pregiudizio che le altre

[8] Mauri – Migliori, *Un secondo round su "Il pensiero multifocale"*, op. cit., p. 50.

[9] Questa tra virgolette è una definizione data da H. Gardner, *Forma mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2013, p. 10.

[10] *Ivi*, p. 31. Floridi preferisce parlare di una "forma di agire", anziché di "intelligenza".

forme siano solo di inciampo, ma anche di scivolare, in modo irriflesso, in quel ribaltamento che Günter Anders[11] ha messo in luce coniando l'espressione "vergogna prometeica": il ripetersi di quello schema descritto da Sant'Agostino come l'aberrazione classica dello scambio "tra fattore e cosa fatta", da cui l'attribuzione di onori alla cosa fatta rispetto a chi l'ha fatta e un profondo senso di inadeguatezza ed inferiorità ontologica nei confronti dei prodotti di cui noi stessi siamo, dopotutto, artefici.

Della potenza del linguaggio, che non solo descrive il mondo ma contribuisce a costruirlo, Platone[12] era ben consapevole: sottopose a indagine la parola (nel *Cratilo*), ma anche il discorso (nel *Gorgia* e nel *Sofista*) e le sue forme, orale e scritta (nel *Fedro*).

L'antropomorfizzazione di un fenomeno attraverso il linguaggio funziona anche come una forma di "addomesticamento", di "familiarizzazione", di riconduzione al già noto che ne "anestetizza" l'impatto. Ed invece ciò che accade con il digitale va pensato in modo radicale, spregiudicato (aggettivo che spesso Migliori attribuisce alla riflessione socratico/platonica[13]). Platone, attraverso la rilettura di Migliori, sembra offrirci allora alcune suggestioni, nell'azzardo di un'analogia: pensare la rivoluzione digitale, nel suo orizzonte complessivo, in controluce dell'impatto della nascita della scrittura. Migliori ricorda che per Platone

«1. la scrittura non rafforza la memoria, ma serve per richiamare alla memoria di chi già sa le cose su cui verte lo scritto; 2. lo scritto non risponde alle domande; 3. lo scritto rotola nelle mani di chiunque e non sa quando parlare e quando tacere; 4. lo scritto non sa come difendersi, ma ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, dell'Autore»[14].

Si tratta di un "gioco serio" e, dato che si ha a disposizione la scrittura, si può e si deve scrivere: per gli amici lontani nello spazio e nel tempo. Tuttavia si deve comprendere che cosa accade, giocando questo gioco, che rende l'ambito del comunicare ben più complesso. Sembra di dover dire che non lo trasforma come fa un semplice strumento quanto, piuttosto, come il venire a sovrapporsi di un nuovo ambiente, che interferisce con quello in cui da sempre si abita.

Bisogna osservare che la differenza tra una interpretazione del digitale in termini di "strumento" oppure di "ambiente" è di portata essenziale: uno strumento si deve imparare

[11] Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 59. Anders riprende l'espressione con cui Agostino indica l'adorazione dell'*ens creatum* rispetto al *creator*, laddove in un cosmo de-divinizzato il posto di *creator* è assunto dall'*homo faber*.

[12] Cfr. M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I Dialettica, metafisica, cosmologia*, Morcelliana, Brescia 2013, in particolare il cap. 1, pp. 25-190. Sul tema cfr. P. Benanti, *La grande invenzione. Il linguaggio come tecnologia, dalle pitture rupestri al GPT-3*, San Paolo, Torino 2021; di Benanti si segnalano inoltre non solo i numerosi altri testi che si occupano di "algoretica", ma anche il prezioso e sempre aggiornato blog: https://www.paolobenanti.com/blog.

[13] Cfr. tra gli altri: M. Migliori, *Platone: Accettare la verità*, op. cit., pp. 189, 191; Id., *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. I, op. cit., pp. 295, 308, 370; Id. *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al «Filebo» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 419; Id., *Il buono e il bello della virtù*, in M. Migliori - L. M. Napolitano Valditara (eds.), in collaborazione con Davide Del Forno, *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 213.

[14] M. Migliori, *La bellezza della complessità*, Petit Plaisance, Pistoia 2019, pp. 159-160.

ad utilizzarlo e lo si può dismettere quando non porta più beneficio. Un ambiente, *milieu*[15], non lo si "usa" e non è qualcosa di "esteriore" ma lo si abita, ci si è "in mezzo", e non si può semplicemente metterlo da parte, lo si deve poter abbandonare[16]. Il digitale, nella sua onnipervasività, viene a configurarsi appunto come nuovo ambiente[17]: che non sostituisce ma viene a rendere più complesso – e ad interferire con – il mondo già esistente. Bisogna sapersi muovere in questo, per aver competenza su quello. Platone lo dice a proposito della scrittura: solo per chi già sa gli scritti possono avere una funziona conoscitiva. Platone, inoltre, si dichiarava preoccupato sia degli effetti portati dalla nuova invenzione, sia della capacità di riconoscerne i limiti. Migliori ricorda che egli insisteva che due sono i terreni che occorre in ogni caso sempre rispettare, nella costruzione dei discorsi: «l'anima dell'interlocutore e il vero».

Sono due terreni cui prestare la massima attenzione anche nella considerazione di questo nuovo modo di inscrizione nel mondo e del mondo che è il digitale.

Del vero il digitale offre una interpretazione fondamentalmente connessionista: principale cavallo di battaglia non è l'esperienza né la deduzione logica ma l'inferenza e la correlazione statistica. A causa della parzialmente autonoma potenza di calcolo del digitale, potremmo anche non avere controllo sul (per non parlare di essere parte del) processo. Non è un caso che, in vista dell'AI Act da parte del Parlamento Europeo[18], uno dei temi

[15] Cfr. A. Berque, *Essere Umani sulla terra. Principi di etica dell'ecumene*, trad. it. Mimesis, Milano 2021.

[16] Ad esempio nella proposta di Regolamento europeo (v. sotto nota 17) all'art 14 c. 4 lett. si stabilisce che deve essere possibile esercitare sempre la sorveglianza umana sulle macchine, poter intervenire sul funzionamento del sistema di IA e quindi, tra l'altro, che le persone devono «essere in grado di intervenire sul funzionamento del sistema di IA ad alto rischio o di interrompere il sistema mediante un pulsante di "arresto" o una procedura analoga». Per i prodotti, inoltre, è previsto un processo di certificazione e di marcatura CE «visibile, leggibile e indelebile», per l'immissione nel mercato europeo, come avviene già, ad esempio, con alcuni giocattoli. Questo approccio rischia di profilarsi come riduttivo e non tener conto di criticità – e quindi prospettare soluzioni – di portata più generale, che derivano dal non trovarsi di fronte, semplicemente, a uno "strumento". Per limitarci ad un solo esempio, dal ricchissimo testo di S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, trad. it. Luiss, Roma 2017, quello dell'aspirapolvere iRobot di Roomba: nel 2017 era già capace di sviluppare le piantine degli appartamenti che ripuliva e il ceo Colin Angle, basandosi su una consolidata strategia, da un lato ripeteva che la condivisione dei dati era solo facoltativa e il cliente poteva "schiacciare un pulsante di arresto" per interromperla, dall'altro ben sapeva che chi si rifiuta di condividerli non avrebbe potuto che avere un prodotto con funzionalità limitate: veniva "tagliato fuori" dall'efficacia e dalla sicurezza dei prodotti, spudoratamente tenute in ostaggio in cambio della sottomissione del proprietario alla "renderizzazione".

[17] Cfr. A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2018, ad esempio esplicitamente a p. 17; cfr. anche L. Floridi, cui si deve il neologismo "infosfera", ad esempio Id., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017.

[18] Nella consapevolezza che questa nuova frontiera può portare molti benefici ma comporta anche rilevanti rischi, l'Europa – giocando un ruolo innovativo e rilevante – è impegnata da diversi anni nello sforzo di una regolamentazione, al fine di garantire le migliori condizioni per il suo sviluppo e il suo uso. La priorità per il Parlamento Europeo – affinché l'IA possa essere antropocentrica, sostenibile, sicura e inclusiva e guadagnarsi, quindi, la fiducia dei cittadini europei – è di assicurarsi che i sistemi di intelligenza artificiale utilizzati nell'UE siano sicuri, trasparenti, tracciabili, non discriminatori e rispettosi dell'ambiente. Cfr. *Libro Bianco sull'intelligenza artificiale. Un approccio europeo all'eccellenza e alla fiducia*, del 2020, https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52020DC0065 [accesso del 14.08.2023] , poi dell'aprile del 2021 è la proposta di *Regolamento* del Parlamento europeo e del

più dibattuti sia stato relativo all'*explainability*[19]: ovvero alla necessità, o meno, di comprendere il funzionamento della cosiddetta intelligenza artificiale, e il percorso che conduce un certo dispositivo a un determinato risultato. Si discute se esista un cosiddetto "diritto alla spiegazione", che consenta di risalire al processo compiuto: si parla infatti, criticamente, di black box per indicare l'impenetrabilità del sistema, che rende gli esiti della macchina non trasparenti e spesso incomprensibili anche agli occhi degli stessi sviluppatori. Cosa che rende inefficace il suggerimento estremo che poteva ancora essere valido per la scrittura: ovvero il ricorso al supporto dell'autore.

Un'altra condizione problematica deriva poi, anche per l'ambiente digitale, dalla questione della mediazione. Si ha bisogno di un mediatore (computer, smartphone, apparati come cuffie e guanti per entrare in un contesto di realtà "elettronica", se non virtuale), di dispositivi che sono key-masters. Ma usufruire di una connessione e di un dispositivo sono requisiti di cui non tutti godono: per motivi "fisici", logistici, economici, geografici, sociali o, più semplicemente, per inclinazione personale. Però chi è escluso dalla possibilità di accedere alla rete è escluso, perciò, anche dalla possibilità di lasciarvi "traccia". E poiché gli algoritmi sono costruiti in modo di nutrirsi di dati che ne affinano il funzionamento, ciò che pertiene agli esclusi non farà parte della mole di informazioni utilizzate per l'addestramento. Il rischio è che questo deficit di rappresentatività vada a esacerbare una condizione di esclusione, di fragilità sociale ed economica già esistenti nel mondo reale[20]. Non si dimen-

Consiglio che stabilisce regole armonizzate sull'Intelligenza artificiale (legge sull'Intelligenza artificiale) e modifica alcuni atti legislativi dell'Unione, https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:52021PC0206 [accesso il 14.08.2023], infine il 2 agosto 2024 è entrato in vigore il nuovo Regolamento Europeo sull'Intelligenza Artificiale (AI Act), https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=OJ:L_202401689 (accesso 28.10.2025).

[19] Per comprendere le implicazioni dell'*explainability* si può immaginarne una contestualizzazione in ambito sanitario. Si pensi ad un medico e ad un dispositivo di assistenza automatizzato che giungano, relativamente al medesimo paziente, a due diagnosi differenti sulla patologia da cui questi è affetto. Non solo la non *explainability* dei risultati digitali rende molto difficile, per il medico, il compito di risalire alle ragioni che hanno guidato la macchina nel suo processo di elaborazione della diagnosi, in modo da operare un confronto utile a comprendere dove si sia originata la contrapposizione nelle due valutazioni, e quindi, potenzialmente, a scioglierla e trovare una sintesi, ma c'è un'altra questione: sarebbe molto difficile, in tale contesto, trovare un medico che si assuma la responsabilità di sostenere l'infondatezza della diagnosi elaborata dalla macchina. Ci sarebbe inoltre un impatto significativo anche per la tutela dell'autonomia decisionale del paziente, ad esempio nel caso di una diagnosi o della definizione di un percorso terapeutico: perché il paziente potrebbe non essere in grado di negoziare le opzioni disponibili secondo la propria gerarchia di valori.

[20] Nell'addestramento dei sistemi di intelligenza artificiale l'ampiezza del campione non è di per sé direttamente proporzionale alla rappresentatività. «Size does not guarantee diversity. […] In all cases, the voices of people most likely to hew to a hegemonic viewpoint are also more likely to be retained. In the case of US and UK English, this means that white supremacist and misogynistic, ageist, etc. views are overrepresented in the training data, not only exceeding their prevalence in the general population but also setting up models trained on these datasets to further amplify biases and harms»: mostrano E. M. Bender – A. McMillan-Major – T. Gebru – S. Shmitchell, *On the Dangers of Stochastic Parrots. Can Language Models Be Too Big,* in *Proceedings of the Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (FAccT '21), March 3–10, 2021, Virtual Event, Canada, ACM, New York, USA, ISBN 978-1-4503-8309-7/21/03, https://doi.org/10.1145/3442188.3445922 [accesso il 13.08.2023], p. 613. L'attenzione va peraltro posta sul lavoro di chi svolge tali operazioni di etichettatura e selezione dei "dati", ma anche di revisione e controllo di

tichi, inoltre, che l'addestramento dei sistemi di (cosiddetta) intelligenza artificiale avviene attraverso un filtro – costruito da esseri umani – che seleziona le informazioni che più si attengono e si uniformano alla visione egemonica, stabilita a priori. Se i passaggi selettivi sono quindi almeno tre, in fase di "addestramento", ciò richiede di rivedere la presunta oggettività e neutralità dell'ambiente digitale. Se la stessa possibilità di partecipare al "gioco", insomma, influisce sul modo di funzionare di esso, inoltre non tutti coloro che giocano stabiliscono – o almeno sono in grado di conoscere, e tanto meno di cambiare – le regole del gioco.

Si tratta poi anche di comprendere che il nuovo ambiente istruisce condizioni differenti d'esperienza dello spazio e del tempo, che si intrecciano con quelle già consuete e che può non essere facile governare. Come dice Thamus nel racconto di Platone rispetto alla scrittura: può valere, per la memoria, come veleno e come rimedio (*pharmakon*). Così nell'ambiente digitale, ad esempio, sta emergendo un problema inedito: la macchina non ha ricordi, eppure non dimentica. Un "troppo" di conservazione danneggia la costruzione trasformativa del sé, inchiodando a fatti passati, in un presente fisso che si ripete e si conferma nella sua diffusione incontrollabile. Anche la percezione della dinamica tra dentro e fuori viene trasformata, con il rischio di una confusione che coinvolge non solo questioni di allocazione ma finanche la preservazione di una sfera dell'intimità[21].

Poiché un ambiente non è mai un mero contesto, ma un *milieu*[22] costituito e costituente, si deve indagare insomma l'impatto che esso ha per la stessa agentività dell'essere umano, per la sua esistenza come soggetto morale.

Come la scrittura non si offre solo come veicolo di trasmissione di informazioni, così – e con superiore potenza – la tecnologia digitale. Se in entrambi i casi lo strumento di comunicazione può consentire e facilitare l'autonomia individuale, a fronte di questa straordinaria possibilità che si apre si perde in controllo e condivisione, mentre si accresce la ripetizione che influisce sulla strutturazione delle preferenze irrigidendole, seppur relativizzandole, mentre fiacca la predisposizione all'esercizio riflessivo. In entrambi i casi l'oggettivarsi, il fissarsi – solo apparentemente immediato e invece sempre realizzato attraverso una mediazione che articola anche relazioni di potere – mentre si offre all'agire morale come supportivo di un incremento di conoscenza e rafforzamento di indipendenza, anche lo indebolisce nella capacità di sviluppare agentività morale[23].

Mentre allora sulla base dello studio del *Fedro* e della *Lettera Settima* si deve a Migliori una restituzione viva del modo in cui Platone proponeva di porsi di fronte alla rivoluzione della scrittura, la sapienza antica può offrire qualche suggerimento anche di fronte alla rivoluzione contemporanea che è il digitale. Parafrasando Platone: non si tratta di rinunciare ad essa, perché è utile sotto diversi aspetti, ma si deve comprendere che è un "fratello più debole" e come tale bisogna imparare a capire bene come "funziona" e che ha degli effetti su coloro

contenuti sensibili sul web: per mettere in luce sia questioni di (in)giusta retribuzione sia di logoramento emotivo e psicologico che ne può derivare per l'esposizione a certi contenuti, cfr. K. Crawford, *Atlas of AI*, Yale University Press, New Haven and London 2021, il cap. 2 *Labor*.

[21] Cfr. M. Fœssel, *La privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008 per la distinzione tra ciò che è intimo e ciò che è privato e le condizioni di possibilità in cui, soltanto, il primo può essere custodito.

[22] Cfr. Berque, *Essere Umani sulla terra*, op.cit.

[23] Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2022.

che ne fruiscono, perché è capace di una "magia"[24]. La nuova scoperta ha bisogno di grandi cure, e della consapevolezza che non le si potranno affidare "le cose di maggiore valore": che quindi lì non le potremo trovare. Si tratta quindi di procedere con rigore, preoccupandosi solo della verità, senza riduzionismi, attenti alla complessità del reale: solo su questa base sarà possibile fare delle scelte "libere"[25].

Come dice Migliori, franco cercatore di verità, instancabile paladino dell'esercizio della ragione e battagliero critico di ogni sottrazione di libertà, ciò che si tratta di fare è

«contrapporsi a tutti i meccanismi che affermano la semplicità del reale, la facilità delle scelte, l'ineluttabilità dei processi. Al contrario occorre affermare che nulla è semplice e tutto è complesso; che la responsabilità delle scelte, a fronte di una molteplicità di paradigmi e di sistemi valoriali, è doppia rispetto ai secoli precedenti, perché prima bisogna costruire i diversi modelli e poi indagare la realtà per decidere razionalmente quale applicare; che il conflitto tra le diverse posizioni va accettato e gestito, in modo da evitare che porti alla "guerra"; che il pluralismo è il nostro destino e la nostra fortuna, a condizione di avere strumenti critici e analitici sufficienti per non cadere nel relativismo»[26].

Non si tratta di una opzione etica, egli afferma, ma di una scelta razionale. È l'esercizio di un duro lavoro critico, in una temperie emotiva in cui un relativismo dominante afferma

«l'eguale validità di tutte le posizioni e quindi la loro totale svalutazione: se tutto va bene, niente va bene e non vale la pena impegnarsi a fondo per nessuna realtà, neanche per la propria. […] E comunque, anche se in un eccesso di individualismo razionalistico si volesse sostenere che tutto è inutile e che il saggio deve tornare ad una posizione "stoica" o "epicurea" per salvare almeno sé stesso, questo non può avvenire senza remare controcorrente, come spesso deve fare un intellettuale. In questo modo, e solo in questo modo, potrà essere fedele ad una delle indicazioni platoniche più profonde, che non a caso abbiamo proposto in esergo: Se io vi dicessi che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre ad esame me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta da un essere umano; ebbene, se vi dicessi questo, mi credereste ancora di meno (*Apologia*, 38 A1-6)»[27].

Non lasciamo cadere l'invito, la provocazione: a utilizzare la ragione, prima di tutto, pur riconoscendone i limiti. La buona volontà, l'etica, non solo non ne fanno a meno, ma la esigono. E in questa prospettiva tutti e tutte si è chiamati alla responsabilità della formazione.

[24] Cfr. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. I, op. cit., pp. 140-141.

[25] Cfr. Migliori, *Platone: Accettare la verità implica fatica e coscienza dei limiti*, op. cit., pp. 188-189, dove anche dice: «Platone mira sempre a una filosofia che serva a comprendere il nostro mondo. Questo richiede una certa diversificazione di strumenti e un notevole grado di spregiudicatezza».

[26] Migliori, *Platone: Accettare la verità implica fatica e coscienza dei limiti*, op. cit., p. 193.

[27] *Ibidem*.

Sergio Labate[1]

Il tradimento degli intellettuali

«L'uomo di lettere è privo di aiuti,
assomiglia ai pesci volanti:
se si innalza un poco, gli uccelli lo divorano;
se si immerge, i pesci lo mangiano» (Nicolas de Condorcet)

«C'è in effetti nella cultura occidentale
un silenzio che urla:
quello degli intellettuali che hanno
del tutto rinunciato al proprio ruolo» (Maurizio Migliori)

Filosofare nella città neoliberale

È curioso come la crisi sistemica dell'Istituzione del sapere – l'Università – sia andata intrecciandosi con quello che Benda definiva come il tradimento degli intellettuali[2]. Vi è certamente una tensione quasi strutturale tra il movimento stesso dell'istituzionalizzazione e la forza centrifuga che dovrebbe far riconoscere gli intellettuali dal loro apparire come *outsider*[3]. Eppure la storia quasi millenaria dell'Università come istituzione sembrava raccontare una sorta di miracolo: la costruzione di cittadelle in cui il sapere fosse così tenuto in conto da poter esercitarsi – *anche* se non *sempre* – in critiche al potere. È sempre stata questo l'Università: un luogo in cui il sapere è tenuto in così tal conto da non aver bisogno di essere legittimato da alcun potere a parte se stesso.

Questa storia millenaria sembra consumarsi con la stessa velocità con cui svanisce una bolla di sapone. In cinquant'anni un paradigma sistemico ha investito radicalmente ogni sfera della società e non ha certo risparmiato i luoghi della formazione. Il prezzo da pagare

[1] Università di Macerata; sergio.labate@unimc.it

[2] Cfr. J. Benda, *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*, Einaudi, Torino 2019.

[3] Cfr. E. Said, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.

per frequentarli è ormai quello di contribuire alla scomparsa di quella che è stata un'invenzione del V secolo prima di Cristo e che per millenni ha inquietato e in qualche modo salvato le civiltà europee: la scomparsa del pensiero critico.

La fine dell'intellettuale – ciò cui assistiamo inermi – sostituito da un mostro con la faccia da erudito e il corpo da imprenditore di se stesso, viene operata con la militanza attiva e masochista nel portare avanti e rafforzare un'idea di società che contesta per principio la necessità stessa di una classe di esseri umani dedicati al sapere, a meno che il sapere non sia funzionale al profitto:

«Altrettanto sicuro è che lungo questa strada va perso un carattere tipico del modello europeo di scuola, prezioso perché ispirato ad una visione che vede l'economia come parte della società e non viceversa. L'idea, cioè, che tanto la scuola quanto l'università devono avere come proprio compito primario non quello di rispondere alle esigenze del mercato del lavoro e del sistema economico, ma quello – per dirla con Condorcet e prima ancora con Diderot – di liberare gli esseri umani dalla peggiore servitù: l'ignoranza»[4].

Le tante tracce lasciate – con una generosità debordante – da Maurizio Migliori dentro l'Università segnalano la sua piena consapevolezza delle trasformazioni in atto e, al contempo, una coraggiosa capacità di non abdicare alla responsabilità intellettuale della verità, soprattutto quando l'espressione della verità infastidisce il pensiero dominante. Del resto è proprio questa, mi pare, la lezione più sensibile che Migliori ha sempre tratto da Platone. La filosofia ha senso nella misura in cui è scienza della verità contro il contagio sempre possibile dell'ignoranza. L'idea cioè che la filosofia non sia un gesto neutrale o impolitico: non c'è gesto filosofico se non all'interno della città. Con tutto ciò che questa appartenenza necessaria comporta, a partire dalla contraddizione necessaria tra la parola e la verità, tra il potere e il sapere. Tra i re e i filosofi. Solo un miracolo potrebbe risolvere definitivamente questa contraddizione necessaria:

«Non può esserci, caro Glaucone, una tregua ai mali per le città e, credo, nemmeno per il genere umano… a meno che o i filosofi governino nelle città o quelli che oggi sono detti re o signori si dedichino davvero e in modo adeguato alla filosofia e nella stessa persona si uniscano il pensiero politico e la filosofia» (Platone, *Repubblica*, V, 473C11-D6)[5].

La filosofia serve però anche a ridimensionare. Se ha senso tornare all'antico, è precisamente per riconoscere che non c'è nulla di nuovo sotto il sole se siamo dinanzi a questa guerra a bassa intensità tra il potere e il sapere (il pensiero critico). Certo ogni epoca comporta le proprie crisi, e nessuna crisi è uguale alle altre esattamente come «ogni famiglia infelice è infelice a modo suo». Ma i viaggi di Migliori tra l'antico e il moderno sono serviti

[4] R. Bellofiore, *Le nuove università. Supermarket delle competenze*, in R. Bellofiore - G. Vertova (eds), *Ai confini della docenza. Per la critica dell'Università*, Accademia University Press, Torino 2018, p. 10.

[5] Platone lo ribadisce anche nella *Lettera settima*: «Dunque i mali non lasceranno il genere umano finché o una generazione di veri e autentici filosofi non prenda il potere politico o coloro che dominano nelle città, per un qualche dono divino, non si dedichino alla filosofia (*Lettera Settima*, 326 A7-B4).

precisamente a questo: a non perdere aderenza con lo specifico del presente, individuandone l'identità e la differenza, la continuità e la rottura.

A me pare che si possa leggere la differenza specifica della crisi che stiamo vivendo in modo ancora più problematico. Quella che è stata per millenni una contraddizione tra sapere e potere è oggi un'espulsione del sapere dalla Città. Il sapere – e con questa categoria generale mi riferisco evidentemente al sapere non sofistico, al sapere *della verità* nell'approssimazione data all'essere umano – è ormai ostracizzato e tenuto a distanza di sicurezza, in modo che non possa in alcun modo disturbare il monoteismo neoliberale.

Non è semplicemente un'epoca in cui la filosofia e il pensiero critico sono marginalizzati, ma un'epoca che si connota per un disprezzo sempre più esplicito nei loro confronti e, per estensione, nei confronti della funzione civile dell'intellettuale. Questo disprezzo non è né ingenuo né disinteressato, se così posso dire. Sarebbe sufficiente ritornare alle tesi non proprio recenti espresse da Robert Nozick in un saggio contenuto in una raccolta dal titolo assai significativo[6], secondo cui gli intellettuali si oppongono al potere – e in particolare al potere del capitalismo – perché sono dei narcisisti insoddisfatti, nient'altro. Lo riassume bene Alberto Mingardi:

«l'intellettuale è, di solito, una persona che è sempre andata bene a scuola: il primo della classe dalle elementari all'università. Noi passiamo sui banchi moltissimo tempo, grosso modo un quarto della nostra vita: non a caso, ad anni di distanza continuiamo a vederci allo specchio come ci vedevano i nostri compagni del liceo. Per l'intellettuale, sosteneva il filosofo di Harvard, l'uscita dalle aule e l'ingresso nel mondo del lavoro è uno shock: perché d'improvviso cambiano i criteri di valutazione del merito. Non c'è più un insegnante che ci assegna un voto tarato su alcune nostre capacità: l'intelligenza matematica, lo studio meticoloso, l'attitudine a mandare le cose a memoria. L'economia di mercato ogni tanto premia semplicemente il ritrovarsi nel posto giusto al momento giusto, altre volte la capacità di trattare con le persone, altre ancora ossessioni bizzarre, incomprensibili a chi ha perso qualche diottria a furia di leggere. È questo che fa scattare il risentimento: il mercato è tante cose, ma non assomiglia a una grande scuola»[7].

L'intellettuale sarebbe un disadattato sociale. Egli vive in un mondo che prepara al mondo e, quando è costretto a uscirne, si aspetta che quel che ritroverà fuori sarà misurato da ciò che ha imparato dentro. Ma allora la questione diventa: a che serve studiare? Più correttamente: qual è il ruolo sociale dell'intellettuale, se il suo essere diventato intellettuale è dovuto a una metrica che non corrisponde più nemmeno approssimativamente alla metrica della società di mercato? La tesi finale della citazione mi pare di rara onestà: non c'è alcuna continuità possibile tra il mercato e la scuola. L'una persegue una metrica che non conta più nulla dentro un mondo dominato dall'altro. Il passaggio successivo non è che una conseguenza diretta di questa tesi. Se il mercato è tante cose ma non è una scuola

[6] R. Nozick, *Perché gli intellettuali si oppongono al capitalismo*? (1986); in Id., *Puzzle socratici*, Cortina, Milano 1999, pp. 333-352. È come se Nozick si richiamasse – legittimamente - a Socrate solo in quanto modello di una filosofia che si interroga di vicende concrete, ma mettesse da parte l'intreccio del logos socratico con la verità.

[7] A. Mingardi, *Capitalismo*, il Mulino, Bologna 2023, pp. 70-71.

o un'università, non resta che adattare la scuola o l'università – i luoghi del sapere che si legittima da sé senza necessità del potere – al mercato. Valutare l'intellettuale con la stessa metrica valutativa. Così il professore diventa colui che produce più profitto (procaccia alla propria impresa maggiori finanziamenti possibili), che scrive prodotti il cui impatto possa essere valutato in funzione della logica di mercato, che stipula accordi o convenzioni con enti e imprese esterne, in modo che amplifichi il valore oggettivo del *brand* per cui lavora. Se l'intellettuale è un imprenditore, egli non dovrà più essere colui che studia, legge e scrive, ma dovrà diventare colui che fa e *sa* fare, letteralmente. L'intellettuale come un *mostro*, appunto, costretto a tenere insieme due nature che sono inconciliabili: la natura di colui che, pur non disprezzando la *doxa* prevalente, la riconnette con il piano complesso di realtà e quella di colui che viene valutato e giudicato solo in funzione dell'apparenza, che viene adesso abitata come se fosse l'unico piano di realtà.

Ecco perché il curioso caso delle Università dove non esistono più intellettuali (se non con rare e illuminate eccezioni, ovviamente) non è affatto curioso né accidentale. È una scelta ben precisa, quella di una società che non tollera più la latenza critica della filosofia e che ha finito col sostituirla con la scienza dei postulati, l'economia.

Ora, questa persecuzione nei confronti del pensiero critico porta con sé una contraddizione che Migliori ha sempre avuto presente:

«C'è nel presente un dato contraddittorio che deve preoccuparci. Abbiamo di fronte una serie di problemi lungamente rinviati, ma che ora si avvicinano al loro *redde rationem*. […] A fronte di tutto questo, la riflessione teorica – il pensiero critico – sull'essere umano e sulla società appare appiattita e incapace di un'analisi che colga sia le potenzialità sia i pericoli insiti nell'attuale situazione. Questa impotenza si manifesta anche e soprattutto nei confronti dell'attuale ennesima crisi del sistema capitalistico, il che ci rende attualmente incapaci di proporre progetti per una gestione "razionale" della crisi stessa e delle trasformazioni che questa, come le precedenti, determinerà nel corso dei prossimi decenni»[8].

Come si può riconoscere una crisi del sistema, se coloro a cui è da sempre destinato il compito di riconoscere la crisi sono stati depotenziati della loro capacità critica e sono diventati al servizio del sistema? Come può un sistema riconoscersi da se stesso in crisi e trovare delle soluzioni? Il tradimento degli intellettuali e del loro sguardo allocentrico è uno dei moventi di quello strano postulato mentale in cui versiamo, per cui ci è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo[9]. Se la crisi del capitalismo è la verità del capitalismo contemporaneo, è la verità il grande rimosso nel destino degli intellettuali.

Due strategie umane della verità

Si può definire la filosofia di Migliori una filosofia militante? In un certo senso no, dal momento che l'impegno del filosofo è sempre stato rivolto alla verità di Platone e nient'al-

[8] M. Migliori, *Platone: accettare la verità implica fatica e coscienza dei limiti*, in F. Eustacchi - M. Migliori (eds.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Mimesis, Milano 2017, p. 165.

[9] Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, Edizioni Nero, Roma 2018.

tro, se così posso dire. In un altro senso – che oggi diventa testimonianza rara – non vi è alcun dubbio che si possa rispondere affermativamente, poiché la militanza del filosofo non è l'appartenenza a un'area politica, ma il riconoscimento della necessaria tensione tra il sapere della verità e il sapere che si sedimenta nel potere. Si potrebbe allora dire che nell'insegnamento di Migliori la filosofia non può che essere militante, nella misura in cui il suo sapere è disposto a criticare l'esistente in nome e per conto della verità. La misura della verità diviene il filo conduttore del lavoro del filosofo, ma a condizione che sia sempre riconosciuta come radicalmente altra rispetto alla metrica del potere.

È all'interno di questa rigorosa etica del lavoro filosofico che vanno contestualizzate tutte le apparenti divagazioni dalla retta via degli studi platonici e che rappresentano in effetti forme di applicazione di questa tensione filosofica trascendentale tra il sapere e il potere. Rileggendo l'imponente produzione filosofica di Migliori, mi pare che vi sia come una sorta di maturazione che coincide con un'urgenza, quella di non dissimulare affatto le conseguenze politiche delle scoperte storico-filosofiche. In modo particolare, tra le tante, vorrei molto brevemente segnalare quelle che mi sembrano due strategie umane della verità che hanno una rilevanza politica rispetto alla crisi dell'intellettuale che ho appena segnalato.

In primo luogo, mi pare ancora preziosa la rivalutazione dell'utilità di una «doxa vera»[10]. Si tratta cioè di riconoscere e rispettare la verità, riconoscendo che «il sapere assoluto è possibile, ma va riservato alle divinità»[11]. Questa riserva o «situazione limite» della verità come prerogativa del sapere divino rende complessa la conduzione della conoscenza umana, che è intrinsecamente legata a una forma da perseguire ma anche alla sua strutturale imperfezione e incapacità. C'è un punto di vista divino e un punto di vista umano ed entrambi hanno a che fare con la verità. Il filosofo non è colui che presume di giungere alla verità dal punto di vista degli dèi, ma colui che è consapevole fin da subito del limite del proprio rapporto con la verità, che non potrà che essere oggetto di conoscenza dal punto di vista umano. Per questo non si dà alcuna sovrapposizione tra le funzioni della verità e della *doxa* vera.

Azzardando un'ipotesi impegnativa, potremmo quasi sostenere che il Platone di Migliori è un autore che anticipa con fierezza tratti e scommesse pienamente moderni, che ha colto la dialettica di un impegno per la verità che fa i conti con la secolarizzazione non come tratto specifico di un'epoca, ma come condizione del vivente che si scopre mortale, del «filosofo che non è mai sapiente»[12]. Questa separazione a cui corrisponde in fondo un doppio ordine possibile della stessa verità ridisegna i termini della funzione pubblica dell'intellettuale. La sua autorità non sarà infatti legittimata dalla sua superiorità, ma piuttosto dalla sua capacità di persuasione affidata al discorso pienamente secolarizzato. Se «il miracolo» della presa del potere da parte del filosofo non potrà mai accadere, non bisogna abdicare al compito di portare la verità sul terreno del potere. Il ruolo dell'intellettuale sarà quello di rendere vera la *doxa*, di trovare le strategie più efficaci affinché tra verità e potere non vi sia sottomissione ma cooperazione. Rinunciando al miracolo, ciò che resta è il realismo di una città in cui l'intellettuale deve impegnarsi per far prevalere la *doxa vera*: «Un individuo fin quando avrà una retta opinione intorno alle questioni sulle quali un altro ha scienza, non

10 Migliori, *Platone: accettare la verità…,* cit., p. 178.
11 *Ibidem*., p. 170.
12 *Ibidem*., p. 168.

sarà affatto una guida peggiore, credendo il vero ma non ragionando, dell'altro che ragiona» (*Menone* 97B5-7).

Il filosofo non è tale perché partecipa della conoscenza divina, ma perché rende perfetta la conoscenza imperfetta propria dell'essere umano. È proprio per questo che il compito dell'intellettuale non sarà di opporsi per principio alla *doxa* in nome della *episteme*, ma piuttosto quello di valorizzare intelligentemente la *doxa vera*, quell'opinione pubblica che rappresenta una forma di approssimazione condivisa all'esser vero della verità.

In secondo luogo, vorrei sottolineare l'urgenza politica di quel che appare come l'approdo finale del percorso di Migliori, cioè l'insistenza sulla necessità di un *Multifocal Approach*[13]. In fondo questa necessità è il risultato non solo di quella sensibilità moderna nei confronti della *doxa vera* che ho appena mostrato appartenere a Migliori, ma anche come la sintesi dell'attenzione che c'è sempre stata sia nei confronti della complessità del sapere sia nei confronti della dialettica del reale. Complessità e dialettica, due categorie che si incrociano costantemente nell'arco dell'intera sua produzione. E che riemergono come correnti carsiche anche in luoghi apparentemente distanti dal centro del fluire, la ricerca platonica. Si può interpretare in questo modo persino quell'attenzione alle teorie maoiste che si potrebbe erroneamente derubricare a semplice nota eccentrica. Al contrario, Mao rappresenta un caso di studio dell'intreccio tra complessità e dialettica che permette anche di fare un ultimo passo avanti rispetto alla possibilità di ritrovare la funzione critica degli intellettuali. Ma andiamo con ordine. Il giudizio filosofico sull'opera di Mao è assai deciso e per nulla ambiguo:

«L'elemento che struttura la concezione filosofica di Mao è la dialettica, che è del tutto pervasiva: la legge fondamentale è il passaggio dal vecchio al nuovo; il nuovo assume una posizione dominante e il vecchio decresce e muta qualitativamente perché condizionato dalla posizione dominante dell'altro. In sintesi: la realtà è un perenne divenire. Questa assoluta mutevolezza comporta una conseguenza: non si può dire che un elemento della contraddizione è sempre e necessariamente il principale. […] In sintesi la dialettica si contrappone a qualsiasi visione fissista: nulla è statico, tutto è relazione mutevole. Il cambiamento però non è indotto dall'esterno con altri fattori che entrano in gioco, ma è connaturato alla natura relazionale e contraddittoria di tutti i dati reali»[14].

La dialettica, per come viene qui presentata, non ha nulla di metafisico o di evoluzionistico[15]. Non ci sono forze esterne che inducono o proteggono la necessità di un ordine. Sono la contraddizione e il mutamento a definire la realtà come perenne divenire. Questa legge fondamentale della realtà non si può però nemmeno interpretare come una pura immanenza della potenza, come in Spinoza. In cosa consiste la differenza? Nella superiorità

[13] Sul tema cfr. soprattutto A. Fermani – M. Migliori (eds), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Scholé, Brescia 2020 e i due recenti volumi M. Migliori (ed), *Il pensiero multifocale*, «Humanitas» n. 1-2 (2020) e il più recente P. Mauri – M. Migliori (eds), *Il pensiero multifocale 2. Una ripresa teorica della proposta*, «Humanitas», n. 1-2(2022).

[14] M. Migliori, *Il problematico rapporto di Mao Tse-tung con il marxismo*, in M. Migliori - L. Grecchi (eds.), *Marx e i Marxismi. Le molte facce di una storia complicata*, Editrice petite plaisance, Pistoia 2023, pp. 270-271.

[15] Cfr. *Ibidem*, p. 274.

che Mao attribuisce al sapere sul potere. Certo, il sapere non è affatto quell'escrescenza contemplativa della realtà cui tanti intellettuali si affidano. La superiorità del sapere non va intesa qui per il suo primato. Piuttosto sia il sapere che il potere si consegnano all'unico primato possibile, che è quello della prassi. Cioè dell'azione che muove le cose e permette alla realtà di manifestarsi nel suo divenire e nella sua complessità. Ogni mutamento dialettico va inteso all'interno di tale complessità, per cui qualunque cosa va valutata in funzione delle sue conseguenze prassiche. La prassi preserva sia la dialettica sia la complessità dalla tentazione di fare del sapere un assoluto. Di riportare la realtà a Hegel. È dunque all'interno di questo primato della prassi che spetta il compito di rivalutare la superiorità del sapere sul potere. Che è appunto una superiorità dialettica prima di ogni altra cosa. Perché il sapere si confronta sul tutto, il potere sulle parti su cui può esercitarsi.

Sono assai significative le parole di Mao contenute in uno scritto del 1930 che pure, fin dal titolo (*Contro la mentalità libresca*), ribadisce il suo intento anti-intellettualistico: «Se non avete indagato su una determinata questione, vi si toglie il diritto di parola su quella questione. È troppo brutale? Niente affatto. Se non avete indagato sulle condizioni reali e storiche di quel problema e ne ignorate i termini di fondo, prendendo la parola su quel problema certamente direte un mucchio di sciocchezze. A tutti è chiaro che dicendo un mucchio di sciocchezze non si può risolvere il problema. Allora perché sarebbe così ingiusto togliervi la parola?»[16]. Se da un lato si tratta dunque di spostare la questione dell'intellettuale e del suo rapporto col potere, riportandolo nella dimensione originaria della prassi, cioè del luogo dove si determina in forma immanente la dialettica del reale, dall'altro lato, affinché si possa ritrovare traccia autentica della verità della forma dialettica del reale, non possiamo fare a meno degli intellettuali e della loro capacità di creare connessioni contro ogni tentativo di semplificazione che è invece tipico del potere.

Il tradimento odierno degli intellettuali è un attacco diretto alla necessità della complessità e della dialettica del reale. Un tentativo autoassolutorio del capitalismo di inibire gli unici strumenti in grado di decifrare la crisi attuale e le sue inevitabili conseguenze[17]. Anche per questo la traiettoria intellettuale di Migliori è un vero e proprio esercizio di resistenza critica. Serve a ricordare ciò che il potere vorrebbe definitivamente rimuovere, il valore scomodo e resistenziale del sapere: «Questo atteggiamento credo si imponga anche oggi, nel momento in cui "più guerre" sono già in corso nel quadro di quel disastro analitico e operativo con cui è iniziato questo testo. Si tratta di contrapporsi a tutti i meccanismi che affermano la semplicità del reale, la facilità delle scelte, l'ineluttabilità dei processi. Al contrario occorre affermare che nulla è semplice e tutto è complesso; che la responsabilità delle scelte, a fronte di una molteplicità di paradigmi e sistemi valoriali, è doppia rispetto ai secoli precedenti, perché prima bisogna costruire i diversi modelli e poi indagare la realtà per decidere razionalmente quale applicare; che il conflitto tra le diverse posizioni va accettato e gestito, in modo da evitare che porti alla guerra»[18].

[16] Cit. in Migliori, *Il problematico rapporto di Mao Tse-tung con il marxismo*, cit., p. 280.

[17] Un ottimo esempio di quanto il neoliberismo tema il paradigma della complessità si trova nel recente *pamphlet* di S. Chassat, *Complexité. Critique d'une idéologie contemporaine*, Fondation per l'innovation politique, Paris 2023.

[18] Migliori, *Platone: accettare la verità…,* cit., p. 179.

Salvatore Lavecchia[1]

Una vita nutrita di amicizia. Nota sulla comunità virtuosa nella *Repubblica* di Platone

Sovente la concezione della comunità politica presupposta da Platone è stata e viene ancora ritenuta radicalmente distante da ogni autentica attenzione orientata verso la singola persona: quasi si trattasse, nel pensiero politico di Platone, di concepire l'antesignano di un sistema computazionale capace di prevedere, sorvegliare, predeterminare, pilotare mediante possenti algoritmi il pensare, sentire, agire degli esseri umani, riducendo al minimo, o addirittura, quando possibile, annullando l'imponderabile e lo stocastico. Che ciò implichi una percezione univoca del pensiero platonico lo mostrano non solo, ad esempio, le chiare, paradigmatiche affermazioni del *Politico* riguardo agli intrinseci, potenzialmente quanto mai deleteri limiti di ogni norma e legge, e pertanto di ogni modello o teoria – o, nel nostro presente, algoritmo – che voglia del tutto astrarre dall'individualità degli eventi e delle persone (*Pol.* 294a6-299e)[2], ma anche un luogo certamente non fra i più celebri della *Repubblica*, che queste considerazioni vorrebbero valorizzare. Mi riferisco a *Resp.* 590d3-6, dove, riguardo alla vita della città, si afferma il principio secondo cui *per qualsiasi persona* la cosa migliore è venir governata da una realtà divina e manifestante autentica intelligenza (ἄμεινον ὃν παντὶ ὑπὸ θείου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, d3-4), tanto più quando la suddetta realtà dimora all'interno della persona stessa (μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὑτῷ, d4-5), ma anche nel caso in cui quella realtà divina sovrintenda alla persona dal di fuori (εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφεστῶτος, d5), affinché tutti siamo, per quanto possibile, simili e amici, perché governati dalla medesima realtà (ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι, τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι, d5-6).

Decisivo si rivela, nel luogo appena menzionato, il ricorso alla nozione di amicizia: Socrate caratterizza la città, la comunità che manifesta l'autentica giustizia come una comunità, appunto, di *amici*[3]. Il che implica immediatamente che la suddetta comunità non

[1] Università di Udine; salvatore.lavecchia@uniud.it

[2] Un'esemplare trattazione introduttiva di questo luogo viene offerta in M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 144-164, 207-213, 276-282.

[3] Il motivo per cui in questa nota ci si concentrerà su questo passo della *Repubblica* è dato dal

può essere intesa come entità che sopprime o fagocita le singole individualità nel nome di un famelico universale astratto. Le persone amiche, infatti – come presupposto anche nel luogo qui discusso –, sono legate dalla *somiglianza* e dal reciproco affetto che ne deriva[4]. Ciò rende il loro legame tale che anche i momenti o le dimensioni di subordinazione non possono mirare all'oscuramento o annientamento della differenza, e dunque della singola individualità, ma sono sempre e costantemente orientati verso una armonica *comunicazione e comunione* con l'altra persona, tanto più armonica quanto più intesa a realizzare il più possibile la libertà dell'altra persona, stimolandola a farsi governare dalla componente migliore, ovvero divina, della *sua* anima (cfr. *Resp.* 590e-591a3). Del resto, nella *Repubblica* l'apertura verso la differenza e l'individualità è mostrata dal fatto che radice della comunità virtuosa è il cosciente rapporto col supremo Bene caratterizzante le persone che la governano (*Resp.* 505d11-506b2, 519c10-d2, 540a6segg.)[5]. La natura del Bene – come risulta evidente dalla celeberrima analogia col sole (*Resp.* 506d-509c) – consiste, infatti, in una incondizionata, generativa donatività e manifestatività, a partire dalla quale il Bene non può essere inteso come un astratto Uno che toglie senso ad ogni essere e coscienza *altri*[6]: come la natura del sole non è scindibile dalla generazione della luce e dal suo rendere possibile la manifestazione *trasparente, individuale e singolare* degli altri enti visibili, così il Bene non è scindibile dal suo aprire uno spazio di manifestazione trasparente per una pluralità di enti caratterizzati da autonoma coscienza ed intelligenza.

fatto che la *Repubblica* contiene i più espliciti riferimenti alla radice ultima di ogni amicizia, ossia di ogni comunità armonica, vale a dire al Bene. In sé il riferimento all'amicizia fra i cittadini quale fondamento della comunità è una costante nel pensiero politico di Platone, fino alle *Leggi*, riguardo a cui il tema è stato recentemente ben esposto in F. Sheffield, *Love and the City: Eros and Philia in Plato's* Laws, in O. Renaut - L. Candiotto (eds.), *Emotions in Plato*, Brill, Leiden 2020, pp. 330-371.

[4] Sulla nozione platonica di amicizia in generale si vedano A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1990; M. Migliori, *Polivalência estrutural de Philia em Platão*, «Hypnos» 23(2009), pp. 191-209 (*Polivalenza strutturale della* filia *in Platone*, in M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 473-500); M.P. Nichols, *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; M. Schramm, *Freundschaft und Liebe bei Platon und Plotin*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 22(2019), pp. 51-74. Sul rapporto intrinseco fra amicizia e somiglianza/similarità/affinità cfr. S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La* homoiôsis theôi *nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 236-240; L. Palumbo, *La Philia come Syngeneia in Platone e nella tradizione platonica (o dell'invisibile amicizia tra i Philoi)*, in VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos: philia/amicitia na Antiguidade, Belo Horizonte 2018, https://www.even3.com.br/anais/vi_siea_philia/128218-la-philia-come-syngeneia-in-platone-e-nella-tradizione-platonica-(o-dellinvisibile-amicizia-tra-i-philoi)/ (consultato il 22 luglio 2023).

[5] Per una introduzione generale alla nozione di Bene nella *Repubblica* cfr. Th.A. Szlezák, *La Repubblica di Platone. I libri centrali. Cinque lezioni, con due ulteriori contributi sull'Idea del Bene e sull'Allegoria della caverna*, M. Migliori - C. Danani (eds.), Morcelliana, Brescia 2003 (*Die Idee des Guten in Platons* Politeia. *Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003).

[6] Per un approfondimento relativo a questi aspetti del Bene mi permetto di rinviare ai miei *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010 e *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti e Vitali, Bergamo 2015. Per un approfondimento generale del pensiero platonico come fecondo pensiero dell'uni-molteplicità si vedano M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 2013; Migliori, *La bellezza della complessità*, cit.

La persona che sperimenta coscientemente il supremo Bene non incontra un tirannico Assoluto che divora ogni autonomia della sua coscienza e intelligenza. Al contrario, sperimenta un centro di inesauribile generatività, l'unione col quale non conduce ad un qualche egoistico misticismo, ma ad un cosciente impulso verso un'attività generativa[7]. E proprio a questo impulso si riferisce icasticamente l'esposizione dell'immagine della caverna, nel momento in cui Socrate caratterizza la situazione interiore della persona che ha attinto la visione del sole – immagine dell'esperienza del Bene – fuori dalla caverna (*Resp.* 516b4-c3): quella persona si ricorderà delle altre persone rimaste legate in fondo alla caverna, proverà *compassione* verso di esse (ἐλεεῖν *Resp.* 516c6), e perciò vorrà ridiscendere nella caverna, per renderle partecipi del bene che ha attinto mediante il proprio cammino di liberazione, anche se il ridiscendere implica enormi disagi e rischi (516e3-517a7). Nella comunità virtuosa, dunque, la persona che governa si comporta verso i membri della comunità quale persona autenticamente amica, che non si assume una – per lei quanto mai sgradevole[8] e per nulla desiderata[9]! – responsabilità di governo a partire da interessi o piaceri propri, ma esclusivamente a partire dalla coscienza di compiere un atto giusto verso gli altri membri della comunità: agendo così da persona che manifesta l'autentica giustizia, e pertanto è mossa da un impulso opposto rispetto a quello che stimola i governanti delle correnti comunità (520e1-3).

Chi governa nella comunità virtuosa è capace di generare una comunità di amici perché opera esclusivamente in vista del bene altrui, vale a dire *prendendosi cura* degli altri membri della comunità (ἐπιμελεῖσθαι, *Resp.* 520a9). Ciò significa operare secondo il principio in base a cui nella comunità virtuosa i membri della comunità il più possibile liberamente, volontariamente si donano l'un l'altro l'aiuto, il servizio che ciascuno è in grado di fornire a tutta la comunità (μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν, 519e4-520a2). In altre parole, la logica che nutre la vita della comunità virtuosa è una *logica del dono*, ovvero l'attività governativa che la genera è *agatologica*: il suo λόγος, la sua intelligenza sgorga dalla concreta esperienza del Bene, e perciò consiste nell'impulso a manifestare in ogni situazione e relazione l'incondizionata donatività del Bene, operando in modo che ogni individuo riesca il più possibile a manifestare quella donatività nella forma che gli è armonicamente propria. E ciò non significa costringere i singoli membri della comunità nelle maglie di una qualche astratta o moralistica standardizzazione, ossia costringerli a riprodurre un'astratta Unità, quasi a generare l'indefinito rispecchiarsi, l'indefinito ritornare d'un tirannico Identico. Il Bene dalla cui luce si genera l'operatività di chi governa non è, infatti, una qualche già preesistente e statica forma dell'essere, bensì trascende ogni forma dell'essere, dimorando ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Resp.* 509b9). Pertanto la sua luce, come la luce del sole, non è abbacinante manifestarsi, appunto, di un assoluto Identico, che algidamente nientifica ogni differenza e individualità, ma generativa ed accogliente trasparenza, nel cui calore ogni situazione ed individualità può armonicamente manifestare il proprio essere

[7] Ciò risulta evidente in *Resp.* 490b1-7, dove l'unione con la realtà noetica – ossia con la suprema manifestazione del Bene (cfr. 508b13-c1) – non è fine a se stessa, ma è seguita da una *generazione*. Si veda anche la dinamica illustrata in *Symp.* 212a3-7, dove la contemplazione del Bello in sé viene intrinsecamente legata alla *generazione* della vera virtù.

[8] Cfr. *Resp.* 519c4-520d4, 521b7, 540b2-5.

[9] La comunità meglio governata è quella in cui governano coloro che meno di tutti desiderano detenere il potere (*Resp.* 521d2-4).

singolo. L'etica *agatologica* di chi governa la comunità virtuosa sarà, allora, nella misura più alta, un'etica generativamente *situazionale*[10]; perché intelligenza agatologica, vale a dire intelligenza generata dall'esperienza del Bene – come lo è l'intelligenza di chi governa virtuosamente –, non significa calcolo di modelli e strategie orientati verso una narcisistica autoaffermazione del soggetto governante, o verso la fanatica, apersonale affermazione di un'idea astratta o di un tirannico ordinamento, che riduca il soggetto governante e la comunità ad un collettivo di automi. Al contrario, qui intelligenza significa concreta, inesauribile donatività di un sé la cui autentica essenza, come l'autentica essenza di ogni altro sé, tanto umano quanto divino, è l'essere cosciente immagine del gesto donativo in cui il Bene coscientemente e liberamente consiste[11]. Gesto donativo che caratterizza precipuamente il mondo delle Idee, suprema manifestazione del Bene, e per questo indicato nella *Repubblica* quale archetipo di ogni autentica giustizia, di ogni vera virtù, e dunque di ogni ordine armonico, di ogni κόσμος, da cui chi governa deve trarre la forza della propria attività, per farsi generativa immagine di quel supremo κόσμος, e dunque intelligente e virtuoso demiurgo di sé e della comunità (*Resp.* 500c2-501c3). Gesto donativo che nel *Timeo* è impersonato dal supremo Demiurgo, somma ipostasi dell'intelligenza armonicamente generativa, la cui attività cosmogonica è intrinsecamente legata alla sua volontà di donare incondizionatamente il bene di cui è partecipe (*Tim.* 29e-30a), e pertanto di rendere possibile la manifestazione di un essere autosufficiente, autocosciente, *amico* di se stesso, ovvero capace, mediante la propria virtù, di condurre una vita pienamente armonica con la propria essenza, e perciò divina (*Tim.* 34b6-8; cfr. 32b3-c4)[12].

Il quadro fin qui delineato è del tutto consonante con quanto nel *Gorgia* si afferma riguardo all'amicizia ed alla virtù quale fondamento della vita del cosmo in ogni sua componente[13], nonché della nozione stessa di κόσμος (*Gorg.* 507e6-508a3[14]), sottolineando come amicizia significhi *comunicazione e comunione* (ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη, 507e5-6), e pertanto *giustizia*, senza la quale non è possibile alcuna vita armonica, né per la singola persona né per la comunità (507d6-e6)[15]. Amicizia significa anche qui, dunque, non omo-

[10] Per un tentativo di evidenziare il carattere situazionale dell'etica platonica sia consentito rinviare a S. Lavecchia, *Etica, situazione, estetica. I limiti della norma in Platone, Aristotele, Plotino*, in F. Eustacchi - M. Migliori (eds.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2017, pp. 287-297, in particolare pp. 288-291.

[11] Riguardo alla natura intrinsecamente agatologica dell'intelligenza e del sé nella filosofia di Platone sia concesso rinviare a S. Lavecchia, *Agathologie. Denken als Wahrnehmung des Guten oder: Auf der Suche nach dem offenbarsten Geheimnis*, «Perspektiven der Philosophie» 38(2012), pp. 9-45; id., *Das Ich und das Gute. Ansätze einer Licht-Philosophie in Anknüpfung an Novalis und Platon*, «Perspektiven der Philosophie» 40(2014), pp. 9-46, in particolare pp. 22-28; id., *Generare*, cit., pp. 48-50, 67-71.

[12] Per un approfondimento di questo tema nella direzione di quanto qui solo accennato cfr. Lavecchia, *Generare*, cit., pp. 31-36.

[13] Per una trattazione generale concernente le dimensioni etiche del cosmo nella filosofia di Platone si veda G.R. Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

[14] «καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν και θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσι».

[15] Risulta evidente, in questo orizzonte, l'analogia delle dinamiche che configurano e governano la vita tanto del cosmo quanto della città quanto della persona singola. Su questo tema si veda la messa a punto in Th.A. Szlezák, *PSYCHE-POLIS-KOSMOS. Bemerkungen zur Einheit des platonischen Denkens*, in E.

logazione delle differenze, delle individualità, ma relazione armonica fra più individualità, tale da consentire ad ognuna la manifestazione della propria singolarità. Significa, allora, *ordine armonico*, ovvero, appunto, κόσμος, il cui fine, se lo si percepisce senza pregiudizi, non è l'ordine stesso, in quanto tale, ma il reciproco donarsi delle individualità che lo generano, affinché ogni individualità possa manifestarsi armonicamente mediante il dono dell'altra: κόσμος inteso, come chiaramente manifesto nella *Repubblica*, quale ordine *agatologico*, vale a dire generato nel cosciente e creativo rapporto col gesto incondizionatamente donativo del Bene, e perciò, lo abbiamo già visto, ordine nutrito da un'intelligenza intrinsecamente donativa e, di conseguenza, da una logica del dono (*Resp.* 519e4-520a2). Quindi un ordine, un κόσμος mai identificabile con un diritto che, separandosi dal concreto incontro fra le persone, miri, come mostrano le sferzanti osservazioni di *Resp.* 424e5-427a, a regolare astrattamente le dimensioni più minute della vita quotidiana e delle relazione; pertanto un ordine fondato sulla fiducia nel fatto che, a partire dal principio secondo cui il simile richiama il simile (*Resp.* 425b10-c2 e 427a5-7), ossia del principio che fonda ogni comunità di amici, le persone virtuose sono capaci di essere autonomamente creatrici di norme efficaci (425d7-e2); un ordine basato, infine, sul presupposto che da un lato nessuna eccessiva regolamentazione tramite leggi potrà sostituirsi al concreto percorso trasformativo dell'anima che orienta i singoli individui verso la virtù[16], e che dall'altro ogni tendenza all'eccessiva regolamentazione e legiferazione non fa che aggravare irrimediabilmente i mali già presenti nella comunità, con la sempre più parossistica, sempre irrimediabilmente frustrata illusione di poter afferrare la soluzione perfetta per un problema (425e5-426a5, 426e4-8).

L'ordine, il κόσμος caratterizzato nella *Repubblica* riguardo alla comunità autenticamente virtuosa è fondamento di autentica giustizia non perché è fondato su un'intelligenza astrattamente, impersonalmente, automaticamente regolativa ed omologatrice, ma perché è generato dall'intelligenza e dall'attività di *concreti esseri umani* che sono riusciti ad attingere l'esperienza del Bene ed a renderla costante fondamento del proprio operare[17]: intelligenza ed attività di persone che sono riuscite a farsi vivente immagine del Bene, e di conseguenza sono lontane da ogni gelosa invidia (*Resp.* 500a5 ἄφθονον), e dunque incondizionatamente orientate a donare il bene di cui sono partecipi[18]. Il fondamento di questo ordine, insomma, non può avere alcuna relazione con una qualsiasi intelligenza più o meno artificiale, né la trasformazione divinizzante dell'essere umano, che qualifica a governare, ha alcuna relazio-

Rudolph, *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, pp. 26-42.

[16] La logica è qui la medesima presupposta nelle osservazioni di *Resp.* 408d10-409b4 concernenti le caratteristiche dei buoni medici e dei buoni giudici nella comunità virtuosa, riguardo alle quali viene affermata l'assoluta priorità delle concrete qualità animiche.

[17] Questo fondarsi della comunità virtuosa nella concretezza di un agire personale, e dunque individuale, radicato nella cosciente esperienza del Bene, è un'altra costante del pensiero politico di Platone fino alle *Leggi*, che da questo essenziale punto di vista manifestano una feconda continuità con la *Repubblica* (per un approfondimento cfr. i materiali indicati in Lavecchia, *Una via*, cit., pp. 175-179). Per una riconsiderazione più generale del rapporto fra *Repubblica* e *Leggi* cfr. A. Laks, *Plato's Second Republic. An Essay on the Laws*, Princeton University Press, Princeton 2022.

[18] L'essere privo di invidia è la qualità che in *Tim.* 29e1-3 viene connessa all'essere buono del Demiurgo, a partire dal quale il Demiurgo vuole che ogni cosa gli sia simile, vale a dire partecipi il più possibile del bene che caratterizza la sua vita.

ne con le attualmente correnti nozioni di postumano[19]. Inattualità, questa, che non è indice di irrimediabile distanza dal presente, fonte di sterili, meramente archeologiche nostalgie d'eruditi prigionieri di tramontati pensieri. È, infatti, inattualità che sgorga dall'incrollabile, sempre meno corrente – e perciò sempre meno attuale – fiducia nel concreto incontro fra concrete persone, nel concreto spazio fisico, quale fonte più feconda di ogni altra riguardo allo sgorgare di un'intelligenza generante armonica comunitarietà. Fiducia che mai aspirerà a chiudere gli esseri umani nella distopica circolarità d'un mondo algoritmizzabile[20], ma sempre percepirà la feconda, mai programmabile imponderabilità del Bene quale massima garanzia di libertà di fronte alla paura verso l'incontro con l'altro essere umano: paura che chiude ogni soglia aperta al fiorire dell'amicizia e dell'autentico dialogo, trasformando la città nella mortifera monarchia in cui il suo antiumano impulso è triste tiranno.

[19] Per una critica a queste nozioni immanente all'orizzonte della filosofia platonica cfr. S. Lavecchia, *'Vergöttlichung' im Zeitalter des Cyberplatonismus. Die Internet-Ära erfordert ein neues moralisches Denken*, in R. Benedikter (ed.), *Italienische Moralphilosophie*, Springer Verlag, Wiesbaden 2016, pp. 87-106.

[20] Per un approfondimento di questa immagine mi permetto di rinviare a S. Lavecchia, *Un paradiso senza io? Dal bene come dono di libertà alla antiagatologia digitale. Dalla maieutica socratica alla dittatura postumana di* The Circle, in C. Chiurco (ed.), *L'età dell'oro. Mito, filosofia, immaginario*, Marsilio, Venezia 2018, pp. 35-42.

Donatella Pagliacci[1]

Della compassione come virtù e cura del fragile

Premessa

Il lavoro denso e accurato di Maurizio Migliori su Platone *Il disordine ordinato* apre più di un orizzonte di ricerca. Tra i molti argomenti trattati ve ne sono alcuni che si lasciano penetrare più di altri per la loro suggestiva trattazione o per un accenno appena abbozzato che merita di essere approfondito. È il caso di un'affermazione dello stesso autore che, nel rileggere l'opera platonica ammette come Fedone, di fronte alla fine serena di Socrate, «ricorda (58E-59A) di non aver avuto compassione per il maestro, pur in quel momento»[2].

Il testo appena esposto lambisce un tema, quello della compassione che, seppure non trattato con dovizia, accenna ad un problema su cui vale la pena di riflettere e al quale si vorrebbe dedicare la presente riflessione, nell'intento di proseguire il dialogo fecondo con lo studioso e il ricercatore appassionato del pensiero platonico e non solo.

Infatti, riteniamo che la profonda e continua trasformazione delle condizioni di vita di noi esseri umani, sempre più circoscritti nei recinti invisibili della comunicazione virtuale, sia un dato incontrovertibile e un punto di partenza per la riflessione sull'umano soffrire e il prendersene cura. Ci chiediamo: se Fedone non prova compassione per Socrate, questo dipende dalla sua sensibilità o dalla capacità della ragione di trovare risposte efficaci senza abbandonarsi alla sofferenza? È dunque contraria o estranea la compassione alla ragione?

[1] Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano; donatella.pagliacci@unicatt.it

[2] M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone, II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Milano 2013, p. 793.

La sofferenza singolare, universale

Per provare a rispondere crediamo sia essenziale porsi dinanzi al soffrire umano e affrontare la sfida del dolore altrui con umanità e capacità di comprensione. Per esempio si ritiene che la pratica di cura richieda un modo peculiare di avvicinarsi all'altro, di sostare dinanzi alla sua sofferenza, senza lasciarsi travolgere ma, nello stesso tempo, lasciandosi attraversare dalla richiesta di aiuto che viene dall'altro nel momento del suo soffrire. La domanda dell'altro può essere discreta o sconveniente, moderata o sfacciata, quello che è certo è che, dietro ogni composta o scomposta mano tesa, c'è una persona che chiede di essere ascoltata e accolta, capita e sostenuta, incoraggiata a lottare contro il male e, talvolta, anche accompagnata a rendersi conto che ciò che l'attende è solo un destino infausto. In ogni caso soffrire non è mai essere meno dignitosi.

Per queste ragioni nelle pratiche di cura occorre parlare oltre che di competenza anche e fondamentalmente di compassione. Compatire è un altro modo di sentire l'altro, è un modo peculiare di esprimere vicinanza, che sorge e si dispiega quando l'altro vive una sofferenza ingiusta, immotivata e incontenibile, proprio come poteva configurarsi la condizione di Socrate, evidentemente non avvertita dal discepolo.

Nel nostro uso, il termine compassione si riferisce ad un'emozione non priva di razionalità (sia che ci si riferisca a *éleos* che a *splanchnízomai*), che consente di entrare in contatto con *chiunque*, nel momento stesso del suo soffrire. È grazie a questo riconoscere la condizione di "bisognosità" e massima fragilità dell'altro che la sua alterità ed estraneità si fanno prossime.

Si può parlare nel caso della compassione di una possibilità di accorciare la distanza che ci separa dall'altro, ma questa non è una vera cancellazione della distanza, che, viceversa, deve essere mantenuta, proprio per rendere l'approssimarsi efficace e capace di incoraggiare la reazione proattiva dell'altro. Infatti, è solo grazie alla distanza salutare della compassione che è possibile sperimentare un essere con l'altro, caratterizzato dal rispetto e dalla vicinanza emotiva, dalla partecipazione e dal riconoscimento, dal *sentire il suo dolore* senza sprofondarci dentro, senza confonderlo con il *mio dolermi del suo dolore*[3].

La compassione concretizza le potenzialità inscritte nell'empatia[4]. Se l'empatia consente di allargare l'orizzonte della nostra esperienza, la compassione permette che chi soccorre, sostiene, aiuta, accompagna, si prende cura e la persona soccorsa si mantengano saldi nella loro reciproca identità, fa sì che si approssimino, senza confondersi, che ci si prenda cura dell'altro senza togliere al più fragile la responsabilità della sua vita, che questi venga soccorso senza essere sostituito, ma per restituirgli ciò che la sofferenza momentaneamente gli ha sottratto: la lucida visione della sua dignità.

[3] Abbiamo approfondito questo tema nel nostro *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Mimesis, Milano 2019.

[4] Per ricostruire il dibattito odierno sull'empatia segnaliamo solo alcuni recenti e interessanti interventi sul tema: S. Baron Cohen, *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà* (2011), tr. it. di G. Guerriero, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012; P. Bloom, *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità* (2016), tr.it. di D. Silenzi, Liberilibri di AMA, Macerata 2019; L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018; A. Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologica dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna 2019.

La compassione è, dunque, *un genere di apertura* e di accompagnamento, di tenerezza e di sostegno, di fiducia e di incoraggiamento; non è solo un'affezione passiva, un sentire l'altro nel momento del suo soffrire, ma un'attiva e creativa propensione all'altro, è un adoprarsi per l'altro, un agire *con* e *per* lui. Un tale sporgersi verso l'altro, non può che sorgere da una disposizione costitutiva, un'apertura radicale e autentica ad altri, resa possibile dalla capacità di *sentire*, che esercitandosi matura e cresce, assumendo le forme dell'accompagnamento e della cura.

Un altro sguardo di cura

Di quanto appena espresso si è resa conto la ricerca sulla *Narrative Medicine* che ha saputo, specie negli ultimi anni, aprire un vero e proprio dibattito sull'efficacia terapeutica dell'essere presso l'altro per accompagnarlo e sostenerlo, raccogliendo il racconto di vita che ogni essere umano, specie quando è colpito dalla malattia, desidera condividere con qualcuno. Rita Charon afferma, in modo emblematico, che «il sé rappresenta lo strumento terapeutico più potente, e che per essere efficaci, bisogna sviluppare consapevolezza, fare autocritica con benevolenza, nutrire l'interiorità»[5]. Per tutte queste ragioni la sollecitudine della compassione non corre il rischio di perdere in efficacia quando soccorre l'altro, colpito, soggiogato dalla sofferenza, perché riesce a mantenere con l'altro quella distanza benefica che rende possibile l'incontro. Una distanza nella quale lo sguardo ha il tempo per organizzare un intervento opportuno ed efficace, il migliore che si possa mettere in campo, per far sentire vicinanza e qualità di una presenza, che non biasima, né umilia, ma apprezza e risolleva senza soffocare lo sventurato con la munificenza di un pietismo stuccante.

Un contributo di rilievo alla comprensione del ruolo della medicina nel processo di conoscenza dell'essere umano è offerto dall'analisi critica, finanche drammatica, condotta da Michel Foucault. Questi, sia in *Sorvegliare e punire* che in uno dei suoi *Corsi al Collège de France* ha posto l'accento sulla gestione istituzionale dei corpi nello spazio pubblico. La questione della punizione e della nascita della prigione, così come anche il ruolo della psichiatria nel contesto giuridico hanno fatto uscire la medicina da una certa *cortina di ferro*, eretta per blindare il sapere medico da qualsivoglia attacco che ne indebolisse gli assunti di fondo. Come rileva Claudio Rugarli: «I progressi della medicina contemporanea […] – sono – all'origine di importanti fraintendimenti tra chi esercita e chi utilizza la pratica clinica»[6]. Ma la medicina è costituita da una varietà di aspetti, molti dei quali sono più attinenti all'ambito della ricerca, altri a quello della pratica. La pratica medica si alimenta di una serie di concezioni e visioni dell'essere umano che ispirano altrettante scelte e assunzioni di responsabilità, come mostra opportunamente l'antropologia medica, nella varietà dei suoi percorsi di ricerca e indirizzi pratici. Vi è una duplice corrispondenza tra medicina e visione che l'essere umano matura di se stesso e questo rapporto giustifica e rende ragione del nesso tra antropologia e medicina.

[5] R. Charon, *Medicina narrativa. Onorare le storie dei pazienti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 21.

[6] C. Rugarli, *Medici a metà. Quel che manca nella relazione di cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 11.

Per chiarire questo legame può essere utile l'ammissione di Rugarli che riconosce la capacità degli esseri umani di rivolgersi alla medicina con richieste molto differenti: alcuni credono che l'ispirazione scientifica della medicina sia un grosso errore e che le persone abbiano soprattutto bisogno di seguire le leggi di natura, che sono diverse da quelle che regolano il mondo fisico, per cui più che massicci interventi terapeutici occorre affidarsi a più rassicuranti medicine alternative. Altri sono coloro che, nel credere alla scienza, ne pretendono in cambio l'infallibilità, divenendo in tal senso una sorta di surrogato divino. A fronte di tutto ciò, tuttavia, la medicina non sembra essere in grado di rispondere adeguatamente alla domanda circa un ritorno a ciò che vi è nella natura, né a quella di guarigione. In particolare osserva Vittorio Lingiardi:

«Viviamo tempi in cui […] il medico – sia chiaro, sto generalizzando – ha perso di vista l'altro suo compito principale, oltre a quello di curare: instaurare una relazione, foss'anche di un quarto d'ora, con il paziente. Prendere in cura le *persone* e non solo le *malattie*. Paradossalmente, sono proprio i successi nei confronti delle malattie ad avere determinato gli insuccessi nei confronti delle persone. Una volta accadeva il contrario, e il valore della relazione medico-paziente apparteneva al sentimento di comunità»[7].

Si è determinato un rapporto inversamente proporzionale: da un lato la medicina ha guadagnato terreno sconfiggendo molte patologie dall'altro si registra una progressiva e pericolosa perdita di fiducia nelle relazioni terapeutiche interpersonali. Per queste ragioni si potrebbe dire che oggi, più che in passato, il medico abbia bisogno di riappropriarsi della dimensione antropologica, avviando un percorso che valorizzi la storia di vita dei pazienti, a partire dal riconoscimento della loro identità.

In particolare la mediazione narrativa sottolinea il fatto che il percorso di cura è un'interpretazione del proprio sé, di cui il malato ha bisogno per: conoscere meglio se stesso, riconoscere il contesto nel quale è inserito, rendersi conto del codice linguistico e delle conoscenze di cui effettivamente dispone, in sostanza, riguadagnare una visione più ampia del sé, al fine di stare in una relazione terapeutica senza eccedere né in senso aggressivo né in senso remissivo.

Vale la pena considerare, che «in diverse correnti dell'antropologia medica contemporanea si è andata affermando, anche se con modi diversi, la consapevolezza di un necessario sviluppo scientifico in senso riflessivo»[8]. Per quanto sia importante considerare la specificità e l'intento dialogico di questo indirizzo della ricerca medica, non vanno dimenticati l'apertura e la valorizzazione di approcci medici situati in contesti culturali anche molto distanti dal nostro. Si osservi «come le diversità fra i contesti nazionali della biomedicina, spesso valutate come *differenze culturali*, siano innanzitutto *ineguaglianze sociali*, connesse alle diverse forme di organizzazione politico-sanitaria, ai livelli variabili di investimento per la ricerca, la prevenzione e la cura»[9].

Il rispetto e l'attenzione verso le diverse credenze, la capacità di accettazione dei vissuti e delle abitudini, anche disordinate, alimentano nei medici una serie di atteggiamenti che

7 V. Lingiardi, *Diagnosi e destino*, Einaudi, Torino 2018, pp. 64-65.

8 G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Milano 2005, p. 14.

9 *Ivi*, p. 20.

possono ostacolare e impedire l'affidamento dei pazienti alle loro cure. Vergogna, colpa, biasimo e paura sono tra gli atteggiamenti più frequenti che entrano nella relazione terapeutica. Ora se, come afferma la Charon, «il cuore della medicina è la relazione»[10], vale la pena sottolineare alcune questioni che possono agevolare come nel caso della pratica narrativa o ostacolare, come nel caso di emozioni contrastanti, la relazione.

Un primo elemento è costituito dalla docilità e sollecitudine di cui può disporre il medico per cercare di entrare nell'orizzonte di senso del paziente con fiducia e rispetto. Chi abbiamo di fronte può essere, infatti, guidato da una visione di sé molto diversa dalla nostra e dal nostro orizzonte culturale. Può avere una concezione religiosa o delle credenze molto lontane dalle nostre, un orientamento sessuale e un modo di rapportarsi alla propria corporeità e alla stessa vita diverso e distante dal nostro. In questo senso stabilire un'alleanza mediante il racconto può servire ad uscire da una logica cognitiva, centrata sui giudizi, per adottare una più dialogico-narrativa centrata sul racconto. Questo perché, spiega la Charon, «il racconto è un alleato insostituibile, spesso silenzioso o quantomeno trasparente, per conoscere se stessi ed entrare in relazione con l'altro quando si cerca di dare un significato ai casi della vita morale e mortale»[11].

Quanto appena esposto è di particolare rilevanza, come noto, in talune circostanze, quando le malattie dei pazienti dipendono da comportamenti rischiosi che gli stessi hanno assunto, mettendo così di fatto in pericolo la possibilità stessa della loro sopravvivenza. Per evitare di scadere nel giudizio, con cui si erigono muri di incomprensione e si blocca la possibilità di un'alleanza terapeutica possiamo chiederci con Judith Butler quali sarebbero le vite degne di essere accolte e prese in carico, e più ancora, quelle, degne di lutto. Alla domanda posta dalla filosofa americana, che guarda l'ampio mondo delle sessualità periferiche, per usare l'espressione di Foucault, costantemente esposte al rischio della normativizzazione, sembra che la pratica della medicina narrativa offra una risposta senz'altro efficace, anche se non crediamo possa essere definita come unica, perché, ribadisce la Charon, «la competenza narrativa si distingue dalla conoscenza scientifica per la capacità di cogliere ciò che è unico»[12].

Viene in tal senso ricondotto e accompagnato, mediante la pratica dell'ascolto e del racconto, ciascun paziente verso la scoperta della propria identità personale. La narrazione consente alla persona di conoscere o riconoscere realmente se stessa «grazie a cui il soggetto raccoglie se stesso e tenta di costruire una storia di vita che sia, a un tempo, intelligibile e accettabile, intellettualmente leggibile e emotivamente sopportabile»[13].

Il lavoro della narrazione consente di ricordare e ricomporre 'i pezzi' della propria vita passata, affinché il non senso conseguente all'insorgere della malattia non prenda il sopravvento fino a mettere sotto scacco la dignità umana. Ne è ben cosciente la Charon quando presenta il colloquio di un giovane medico con un malato terminale di AIDS. Quella esperienza, che sembra essere una risposta a distanza agli interrogativi di Butler, mette in primo piano una verità indubitabile e feconda per la pratica narrativa, quella che permette

[10] R. Charon, *Medicina narrativa*, p. 47.

[11] *Ivi*, p. 52.

[12] *Ivi*, p. 58; p. 69.

[13] P. Ricoeur, *La differenza fra il normale e il patologico come fonte di rispetto*, in *Il giusto 2*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2001, p. 236.

di riconoscere che gli incontri, che si svolgono tra le singolarità delle persone «danno modi di fare grandi scoperte. Sono terapeutici nella misura in cui permettono a qualcuno di dire, e quindi di sapere, "ciò che conta" per l'altro in quel "preciso momento"»[14].

Molti sono coloro che, anche nell'epoca contemporanea, ritengono che i professionisti, compresi quelli che operano nel settore delle pratiche di cura, siano giunti ad un certo grado di specializzazione che esclude dalla loro pratica la compassione, quasi si trattasse di una forma di conquista. Nonostante ciò vi è anche chi, come nel caso di Paul Ricoeur, ritiene che si debba ritornare, oggi più che mai, alla compassione che definisce come una specie di qualità professionale, ossia «un addestramento a dominare le emozioni che sono inclini al fusionale; c'è anche un aspetto deontologico concernente i comportamenti da tenere […]; ma c'è anche una dimensione propriamente etica, riguardante la capacità di accompagnare in immaginazione e simpatia la lotta dell'agonizzante ancora vivente, vivente ancora fino alla morte»[15].

Il filosofo tedesco Karl Jaspers ha cercato di tratteggiare i requisiti e le condizioni mediante le quali il medico può, progressivamente, maturare la consapevolezza della sofferenza del malato, senza sprofondarci dentro, guadagnando, in tal modo, un genere di relazione professionale e umana, basata su competenza e comprensione. Nella professione medica, come in altre esperienze della vita umana, come abbiamo visto, serve una giusta distanza che consenta al medico di non soccombere e di essere lucido e umano per affrontare il percorso terapeutico con il paziente che si fida e si affida a lui. Ammette Jaspers: «Solo se preserva la sua bontà originaria, nonché la consapevolezza circa la fragilità della natura umana, e pertanto circa la propria caducità e la propria insufficienza, può anche sottrarsi al pericolo connesso con un rovinoso senso di superiorità. Per questo è solo sulla base della continua autochiarificazione che il medico acquisisce, assieme alla distanza a sé e al malato, anche la propria maturità»[16].

Conclusione

La compassione, diversamente dall'allusione platonica, evocata da Fedone citato all'inizio, non si fonda su un rapporto paternalistico con l'altro, non tende a destituire l'altro, a sottrargli il suo potere. Essere compassionevoli è, dunque, un abito, un modo di essere e la compassione è la virtù di una prossimità nella distanza, perché sa mantenersi in equilibrio tra sentire, giudicare e agire nel momento propizio, opportuno, accogliendo l'altro con tutto il suo essere, in maniera totale e poi agendo in vista del suo bene, perché essere compassionevoli significa non solo riconoscere, ma anche insegnare a riconoscere che ciascuno è un bene in sé.

Non essendo una semplice emozione, la compassione richiede una *sapienza del sentire*, un sapersi volgere verso l'altro, verso la sua sofferenza, saper riconoscere quando egli, soffrendo, sta silenziosamente invocando il nostro aiuto o quando chiede di gioire con lui. Il tema della compassione consente di ripensare la questione della fragilità e dell'autonomia, della

14 R. Charon, *Medicina narrativa*, p. 69.

15 P. Ricoeur, *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti,* Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2008, p. 48.

16 K. Jaspers *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991, p. 15.

vulnerabilità e della capacità di accoglienza. Del resto è soprattutto negli ultimi anni, anche grazie all'impulso della pratica della medicina narrativa, che «i formatori stanno lavorando sodo perché si possa curare con empatia, fiducia, sensibilità»[17]. La persona che soffre con il suo stesso essere esibisce una domanda di soccorso e di senso che ci interpella come singoli e come istituzioni. Grazie al sapere narrativo cogliamo la sofferenza individuale del malato, perché questa «getta luce sull'universale della condizione umana rivelando il particolare»[18].

Il tempo presente, carico di sfide e di questioni ancora irrisolte, ci pone dinanzi a numerosi pericoli molti dei quali connessi alla pervasività di una cultura fredda e calcolante, che misura tutto sulla base del soddisfacimento dell'interesse personale che inquina non solo l'ambiente naturale, ma anche molte delle nostre relazioni ordinarie. Il registro della compassione può essere una risorsa se viene utilizzata per costruire una visione in cui ciascuno senta di appartenere ad un'umanità che dovrebbe accomunarci e avvicinarci tutti. Pensare e praticare la compassione è la scelta di uno stile non aggressivo in cui domini la disponibilità verso l'altro, è contemplare il volto disarmato di chi soffre, attivandosi per comprendere e soccorrere senza pretese e senza potere di rivalsa sull'altro; è rinuncia all'avidità e alla dimensione dell'avere per investire sull'essere, adottando uno sguardo positivo e riconoscente che metta in primo piano il valore e la dignità di ogni persona.

17 R. Charon, *Medicina narrativa*, p. 22.
18 *Ivi*, p. 24.

Enzo Palmisciano[1]

Insegnare letteratura

La competenza dell'esserci

Ognuna delle discipline di un curricolo scolastico si pone come risultato quello di sviluppare delle competenze, cioè il saper fare, accanto alle conoscenze, cioè il sapere. Ma c'è una competenza in particolare che tutte le discipline dovrebbero cercare di sviluppare, che tutte dovrebbero concorrere a determinare: la *competenza dell'esserci*.

Utilizzo, qui, la formula proposta da Ina Praetorius, filosofa e teologa svizzera, che ha coniato la definizione *daseinskompetenz* nell'incontro con un gruppo di insegnanti che vedevano a rischio il proprio posto di lavoro.

La competenza dell'esserci è disseminata in molte donne e uomini nel mondo, è in fin dei conti l'imparare a vivere. Serve però una filosofia che faciliti lo sviluppo di questa competenza e riesca a tradurla in proposta formativa per le nuove generazioni. Competenza dell'esserci significa saper vedere dove ci troviamo, in mezzo a quale fascio di relazioni con altre persone, con le cose e con le azioni siamo collocati, sapersi misurare con gli eventi, saper scegliere e motivare le proprie scelte. Ma soprattutto significa saper trovare una identità, sapere chi siamo; e questo è possibile solo in riferimento al mondo esterno.

La competenza dell'esserci non si distribuisce in materie da studiare, non si diluisce in obiettivi didattici; essa indica invece la totalità dell'esperienza dell'esistere, per ognuno di noi. In essa si ritrova, dunque, la necessità di integrare le discipline. Ed è preferibile chiamarla competenza per sottolinearne la sua insegnabilità, il fatto che possa essere imparata attraverso un esercizio mirato.

In tal modo la competenza dell'esserci non viene limitata al rapporto tra genitori e figli, non si rinvia ad una generica "scuola della vita", si affida invece questo compito al sistema formativo, come il più alto degli obiettivi.

[1] Università della Tuscia.

Per far tutto ciò sono necessarie le parole. Il problema è trovare le parole per dirci, per dire la nostra vita, i nostri rapporti col mondo. Non è un caso che le cosmogonie e i complessi religiosi o mitologici del passato si aprano con la "nominazione", con l'azione del dare un nome alle cose. E non è un caso che il Dio dei Cristiani e degli Ebrei realizzi la creazione attraverso la parola (disse: "sia la luce" e la luce fu).

Dunque, per sviluppare la competenza dell'esserci è necessario fare i conti con la dimensione del simbolico e con il linguaggio come rappresentazione del mondo.

La letteratura come educazione democratica dei sentimenti

Un uomo politico ateniese voleva segnalare ai suoi concittadini il pericolo incombente di una aggressione da parte dei Persiani. Decise così di recarsi al foro e di tenere delle orazioni in tal senso. Ma nessuno sembrava interessarsi alle sue parole; la gente passava indifferente, continuando a dedicarsi alle solite occupazioni. Stanco di questi risultati un giorno l'oratore decise di cambiare stile e cominciò così: c'era una volta Cerere che insieme ad un'aquila e ad un'anguilla andava in giro per l'Attica. Nel loro cammino le tre compagne di viaggio si imbattono in un fiume. L'aquila spicca il volo, l'anguilla si getta in acqua... e qui l'oratore si ferma. Tutti all'improvviso si rivolgono a lui in coro: «...E Cerere?». A questo punto, certo di avere l'attenzione del pubblico, l'uomo politico comincia a parlare di ciò che gli sta a cuore. Questa è la storia che racconta LaFontaine in un piccolo saggio dall'eloquente titolo: *Il potere delle fiabe*.

La letteratura in genere ha un grande potere: quello dell'affabulazione; essa cattura l'attenzione, realizza la fascinazione per cui tutti, grandi e piccoli, di fronte alla formula "c'era una volta" sospendono le loro attività e si predispongono ad ascoltare.

Ma cos'è veramente la letteratura? Di essa esistono oltre venti definizioni. Tuttavia, la letteratura come la conosciamo e la pratichiamo a scuola risale al periodo a cavallo tra la fine dell'ottocento e il novecento, quando diventa strumento di educazione "democratica" dei sentimenti. Essa dunque, attraverso la fascinazione del narrare, riesce a veicolare anche dei valori e ad assumere una valenza pedagogica. In fin dei conti se a scuola ricorriamo ancora a testi come *I promessi sposi* è perché pensiamo che in essi sia possibile rintracciare una carica etica universale.

Certo i testi "exempla" non sono stati sempre gli stessi. Come e più di Manzoni altri autori e altre opere - oggi quasi dimenticate - hanno formato le nuove generazioni di italiani, specie di coloro che si riconoscevano nelle classi risorgimentali e postunitarie. Sono le opere di Guerrazzi e Tommaseo, Nievo e Carcano, Bazzoni e Mantegazza, giù, giù fino a Carolina Invernizio. E a proposito di emozioni e sentimenti, proprio Guerrazzi, parlando di romanzi a cui si ispira come modello dice che contenevano «...materia di commuovere e atterrire...», richiamando in tal modo l'indicazione aristotelica: pietà, paura, godimento, catarsi.

Chi decide allora cosa è letteratura? Basti pensare che nel 1851 negli Stati Uniti escono, tra gli altri, due romanzi; uno si intitola *La moglie del parroco di campagna*, scritto da Elizabeth Stuart Phelps, l'altro è *Moby Dick* di Melville. Il primo vendette centomila copie (cosa straordinaria ancora oggi per un romanzo) mentre l'altro passò allora quasi inosservato, diventando solo molto tempo dopo un punto di riferimento per le scienze letterarie.

La didattica della letteratura si muove su tre direttrici diverse; la prima è caratterizzata da una impostazione prettamente storica e incentra l'attenzione sull'autore e sulla sua società. È ancora il modello prevalente nella scuola italiana. La seconda ha una impostazione di tipo testuale ed ha come oggetto il *testo*. Si tratta di metodologie di tipo semiotico e testuale timidamente introdotte nei manuali scolastici negli ultimi venticinque, trenta anni. La terza infine si può definire della *ricezione* e si incentra sul *destinatario*, ovvero sulle pratiche sociali che avvalorano l'esistenza e l'incidenza di un prodotto letterario. L'esempio tipico è appunto quello di *Moby Dick*. Ma si tratta di un destinatario ideale, spersonalizzato, basato più su processi storico-sociali che su individui.

La didattica della letteratura dovrebbe essere concepita come un'esperienza a tre dimensioni, autore, testo, destinatario, appunto, laddove il destinatario è lo studente puntuale, quello lì, con quella storia personale, di quella scuola in quella città. È come riprendersi la propria dimensione letteraria, essere chiamati a mettere continuamente a confronto le proprie emozioni, il proprio mondo interiore, le proprie conoscenze con un testo.

D'altra parte, basterebbe pensare che la storia della letteratura che si propone a scuola non comprende la lettura e lo studio di tutti i testi che ci hanno preceduto, ma solo di esempi sparsi. In realtà si opera su frammenti, presupponendo forse che essi - per la legge dell'isomorfismo - possiedano tutte le proprietà del *sistema letteratura* e che quindi attraverso di essi sia possibile ricostruire di tale sistema la struttura portante.

In realtà l'oggetto letterario è il luogo in cui si manifesta sotto forma di comunicazione un determinato rapporto sociale, così che la letteratura è contemporaneamente un oggetto e una relazione. Anzi è un oggetto che crea relazioni (per il singolo lettore) e una relazione che crea oggetti (per il singolo autore). È come se la letteratura fosse un grande gioco simile al lego. Ci sono i vari pezzi, le unità minime, che si presentano con un numero di caratteristiche variabili ma limitate. L'assemblaggio, di volta in volta diverso, dà luogo a oggetti diversi e in numero illimitato. Insegnare letteratura è mettere studentesse/studenti in grado di smontare ogni testo alla ricerca delle unità minime costitutive e permettere loro di capire i procedimenti di costruzione avviati da un autore.

La letteratura è anche una esperienza esistenziale, una sorta di specchio in cui, come dice qualcuno, il singolo studente non veda riflessi solo dei testi immobili e muti ma anche se stesso; e io aggiungo: in cui veda riflesso se stesso e gli altri. De Sade nel saggio *Idee sui romanzi*, sostiene che alla base di ogni romanzo c'è o la preghiera o l'amore. Nel primo caso si può intendere la preghiera come implorazione conseguente ad un pericolo, una minaccia, e quindi si prefigura la morte; nel secondo caso con l'amore si prefigura la vita. Basta pensare al personaggio di Sherazade in *Le mille e una notte*.

La letteratura sarebbe dunque l'estremo tentativo di una cultura per non morire, per riaffermare la propria vita, la propria esistenza. E la stessa cosa vale per i singoli individui.

Entrare in un testo letterario significa iniziare un viaggio non solo nel testo ma in se stessi, un viaggio che può avere una meta determinata ma può anche non averla, come solitamente ci capita quando viviamo l'esperienza del lettore. Novelli Ulisse, non è necessario che si sappia a quali lidi si approderà.

Spesso ho cominciato le mie lezioni partendo da un testo, l'*Amore e Psiche* di Apuleio. Il motivo è semplice: esso contiene tutte le caratteristiche di ogni altro testo narrativo, costituisce una sorta di deposito di tutti i *tòpoi*, un modello della narrazione. E infatti è possibile rintracciarvi la dialettica vita-morte, amore-odio, danneggiamento-nuovo ordine e così via.

A pensarci bene tutto questo corrisponde ad una storia ben precisa: la cacciata dal paradiso - la perdita di una condizione di vita perfetta - e l'ultima venuta di Cristo o resurrezione dei corpi secondo i cristiani. (Ma se volete, è anche il mito dell'età dell'oro o simili). Diviene allora centrale il concetto di ri-uso (wiedergebrauch). L'autore, secondo Calvino, è colui che aumenta (appunto *auctor*), lavorando necessariamente su una materia preesistente.

I testi si parlano, gli uni rinviano agli altri, si nascondono, si rivelano e gli autori si riprendono, si rispondono in un gioco dei quattro cantoni che è inconsapevolmente il motivo di gioco, divertimento, piacere del lettore. In questa dimensione si recuperano forme di comunicazione di livello meno "alto", come romanzi rosa, fotoromanzi, telenovelas, che non sembrerebbero avere la necessaria dignità per stare dentro una storia della letteratura ma che stanno nell'esperienza quotidiana e di formazione della gran parte dei cittadini.

Ultima considerazione; la parola *testo*, con cui solitamente indichiamo un prodotto letterario, deriva dal latino *tessere*. Quando facciamo letteratura, in realtà chiediamo agli studenti di riconoscere la composizione del tessuto, di seguire l'azione del tessere la tela della narrazione, di riconoscerne la testura. In questo andirivieni del telaio la speranza è che ognuno di essi trovi il filo della propria vita, della propria esistenza, e con loro, qualche volta… anche noi.

Alcune riflessioni sul Decameron *e su* Le mille e una notte

Hanno idee di letteratura gli scrittori che di solito giustificano il modo di scrivere e spiegano le intenzioni e le motivazioni che guidano l'autore. Hanno idee di letteratura i critici e gli studiosi del fenomeno, esse costituiscono l'intelaiatura del sistema attraverso il quale i critici analizzano e valutano le varie opere. Hanno idee di letteratura i lettori, principali destinatari dell'oggetto letterario, coloro che decretano il riconoscimento temporaneo o storicamente stabile di un'opera, spesso senza troppe sottigliezze e distinguo, basandosi sul semplice binomio "mi piace/non mi piace" che in realtà nasconde l'altro binomio "parla di me/non parla di me". Tutte le idee di letteratura sono legittime, perché risultato di ricerca o di esperienze dirette, perché sostenute da teorie o da presupposti (estetici, filosofici, teologici, ideologici), o semplicemente perché esistenti.

Insegnare letteratura significa dare senso all'intero sistema dei prodotti letterari, giustificarne l'esistenza, metterne a confronto modalità e stili, ritmi e meccanismi. Significa insegnare a "mettere in relazione", collegare i vari oggetti letterari e, operando per somiglianze e differenze, mostrare ciò che si ripete e ciò che si presenta come fenomeno innovativo.

Cosa spinge a raccontare e cosa spinge ad ascoltare racconti? Proverò a offrire qualche spunto di riflessione su due opere che presentano richiami e analogie, non arbitrarie, non casuali.

Si tratta del *Decameron* del Boccaccio e delle *Mille e una notte*, nella versione nota nell'Occidente attuale attraverso la stesura fatta dal francese Antoine Galland. Dirò subito che il primo decisivo punto di contatto è il rapporto con la morte.

Nel primo caso, è noto, dieci giovani sfuggono alla peste di Firenze rifugiandosi in campagna, dove passano il tempo raccontando. Nel secondo Sherazade sfugge alla morte, che il sultano vuole infliggere a ogni fanciulla dopo una notte d'amore, raccontando. In entrambe le opere si presenta dunque una cornice che rinvia ad un macrocosmo. Quello della vita ordinaria - in Boccaccio -, della situazione storica reale, documentata in modo a tutt'oggi

insuperato della peste a Firenze. Sembra di assistere alla descrizione di gironi infernali di dantesca memoria, talvolta sembra richiamare passi biblici, laddove il popolo eletto dimentica Dio o da esso è dimenticato.

Quello di un regno non meglio precisato - nelle *Mille e una notte* - in cui la "peste" è la gelosia e il desiderio di vendetta di un principe che, tradito dalla moglie, non solo la fa uccidere ma chiede che ogni sera gli venga consegnata una vergine che all'arrivo del nuovo giorno ucciderà. Anche qui la morte sembra prevalere sulla vita, la realtà è sconvolta da una legge inspiegabile, superiore, inevitabile. Uccidere le vergini vuol dire colpire il meccanismo stesso della vita e della riproduzione, cioè la sopravvivenza della specie.

La peste e la vendetta del principe agiscono nello stesso modo. Ma all'interno del macrocosmo che deve misurarsi con la morte, si staglia e trova uno spazio preciso un microcosmo in cui la morte non può entrare, anzi da cui la morte sarà bandita e sconfitta.

Nel primo caso, il *Decameron*, i giovani si ritagliano uno spazio-tempo in cui si dedicano a raccontare e dalle narrazioni, distribuite secondo regole e ritmi molto precisi, traggono piacere, vitalità, senso.

Nel secondo, le *Mille e una notte*, Sherazade riesce a sospendere il meccanismo della morte attraverso il raccontare. Le sue storie sono talmente belle che il principe decide di rinviare l'esecuzione per sapere come finiranno. Qui viene esaltato il principio della sospensione, dell'attesa, la "macchina desiderante".

La dimensione spaziale presenta una opposizione non delimitato/circoscritto, interno/esterno, cioè campagna/città e camera da letto/regno. Si tratta dunque di uno spazio chiuso, definito, estraneo al macrocosmo. In entrambi i casi, la dimensione temporale si presenta come sospensione, come interruzione del flusso reale del tempo; l'unica temporalità presente è quella del narrare e del narrato, stabilendo quindi un tempo del raccontare e un tempo del racconto in opposizione al tempo della vita, che comprende anche la sua decadenza nel complementare tempo della morte.

Anche la presenza dei numeri sembra giocare richiami magici, tipici della numerologia ebraica e araba. Dieci sono i giovani narratori, dieci le giornate, quindi cento racconti nel *Decameron*, mille sono le storie raccontate da Sherazade, protagonista nella milleunesima. Va da sé che dieci, cento e mille presentano un evidente legame aritmetico (dieci per dieci uguale cento, cento per dieci uguale mille). Ma anche la trascrizione grafica in numeri arabi appare interessante: 10, 100, 1000 sono tutti composti da una unità seguita da uno o più zeri. Lo zero più che come negazione di quantità va intesa come vuoto, come assenza di quantità. Come dire: una sola cosa può fare uno o più vuoti, il raccontare.

Boccaccio conosceva le storie provenienti dal mondo arabo e dall'Oriente. Lo scambio commerciale e soprattutto culturale e filosofico tra occidente e oriente era intenso e costante. Nello stesso *Decameron* appaiono principi e mercanti arabi, dipinti come altra espressione culturale con cui incontrarsi e integrare le conoscenze. Si sta preparando la fase di profonde influenze di pensatori arabi sull'occidente cristiano che troverà il suo culmine nelle filosofie e nelle scienze del secolo successivo.

In entrambe le opere è presente il meccanismo delle storie dentro le storie, con qualche differenza. Nel *Decameron* entro la cornice-macrocosmo si costituisce il microcosmo dei dieci giovani che raccontano; di essi sono narrati anche gli altri momenti della giornata e le altre attività che assumono peraltro valenza simbolica, come mangiare, cantare e danzare, pregare o fare pulizia. Nelle *Mille e una notte* va considerata la vicenda di Sherazade che però ricorre spesso a storie in cui un personaggio racconta un'altra storia.

Nel primo caso i narratori sono sempre i dieci giovani, nell'altro si ha una duplicazione del piano dell'enunciazione (narratore-lettore), poiché Sherazade introduce nuovi narratori, contenuti essi stessi nelle narrazioni precedenti. Mentre le storie del *Decameron* si dispongono in successione lineare, quelle delle *Mille e una notte* si dispongono a scatole cinesi, per stratificazioni successive. Il procedimento delle "storie nelle storie" è antico quanto le prime tracce di narrazioni giunte fino a noi. Entrambe le opere sembrano dirci qual è la funzione e lo scopo della letteratura: vincere la morte, rinviandone la presenza e gli effetti. Fare e leggere letteratura è ritagliare uno spazio-tempo altro che attraverso la narrazione permetta allo scrittore e al lettore di sospendere le leggi ineluttabili della natura.

Se Adamo ed Eva si dannano perché vogliono mangiare dall'albero del sapere, nel tentativo di conoscere in modo immediato il tutto come può solo Dio, lo scrittore crea un mondo possibile di cui lui solo sa il prima, il dopo e il durante di cui ci dice. Solo lo scrittore sa prima di noi come "va a finire una storia" altrimenti non potrebbe raccontarla e solo lui sa cosa c'è prima e dopo quella storia.

Si chiude così il cerchio aperto dallo stato di natura, dal paradiso terrestre, dall'età dell'oro con la nuova epifania attraverso la parola, col suo ricostituirsi come illusione, ma anche come segno di potenza creatrice. O forse si ripropone la tentazione di mangiare il frutto dall'albero del sapere. Ai lettori le singole interpretazioni.

L'autore scrivendo vince anche la sua morte poiché di esso rimarrà un segno anche quando sarà scomparso. Ed è forse questo desiderio di immortalità che guida la sua penna. Se ancora oggi leggiamo testi scritti cento, mille, o più anni fa, vuol dire che in quel caso la morte, seppure non vinta in modo reale e definitivo, è certo rimossa e rinviata.

Lidia Palumbo[1]

Socrate o dell'anima. Ontologia ed etica nei dialoghi di Platone

Vorrei partire da quelle ipotesi che pongono la struttura *doppia* rinvenibile nella forma letteraria dei dialoghi – una leggibilità immediata accessibile a tutti, ma anche significati profondi che si lasciano cogliere solo mediante un attento lavoro di scavo – come il *riflesso* di quella struttura ontologica binaria, di cui talvolta i personaggi dei dialoghi parlano, che distingue un livello di realtà superficiale e percepibile, da un altro livello di realtà, più profondo, e soltanto intellegibile[2].

In questa prospettiva, che suppone l'esistenza di un legame profondo tra forma e contenuto dei dialoghi, la veste letteraria dei testi platonici si presenta come il riflesso della struttura della realtà[3].

[1] Università degli Studi di Napoli Federico II; lpalumbo@unina.it

[2] Platone distingue le cose empiriche e le idee come due tipi di esseri (*Phd.* 79a6) dei quali i primi costituiscono il genere del visibile e i secondi il genere dell'intellegibile, che non è empiricamente visibile (*Phd.* 79a6-80c1; R. VI 509d1-5). Cfr. F. Ferrari, *Teoria delle idee e ontologia, in* M. Vegetti (ed.), *Platone, Repubblica* vol. IV (libro V), Bibliopolis, Napoli 2000*,* pp. 365-391. E, più recentemente, F. Piangerelli, *Introduzione* a F. Piangerelli (ed.), *Platone e la teoria delle idee. Nuove prospettive di ricerca per antiche questioni teoriche*, Petite Plaisance, Pistoia 2023, pp. 5-22.

[3] Cfr. G.A. Press, *Plato: a guide for the perplexed*, Continuum International Publishing Group, London-New York 2007, p. 2. Cfr. anche G.A. Press, *Plato's Dialogues as Enactments*, in F. J. Gonzalez (ed), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, MD, Rowman & Littlefield Publishers 1995, pp. 150–151, ove lo Studioso afferma che lo scopo generale dei dialoghi è quello di presentare un «enactment of a two-level reality». Tale *enactment*, al livello dei personaggi, si configura, secondo Press, come la messa in scena della differenza tra Socrate e i suoi interlocutori; tale differenza, infatti, ci mette in condizione di sperimentare l'essenza nell'esistenza o le forme nelle cose. H. Thesleff, *Looking For Clues: An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato's 'Two-Level Model*, in G.A. Press (ed), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Savage, MD, Rowman & Littlefield, 1993, pp. 17-45; *Studies in Plato's two-level model*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1999, sostiene che la struttura dei dialoghi appare dotata di una caratteristica binaria, cioè di un livello protrettico più basso e un più alto e profondo livello filosofico, collocato nel centro del dialogo.

Se è vero, infatti, che i due livelli di realtà – quello delle idee e delle loro istanze sensibili – secondo Platone, sono nettamente distinti, è soprattutto vero che essi, a chi sappia comprenderli, appaiono strettamente collegati, e l'accesso alla dimensione profonda della realtà, quella del vero essere, cui sono legati i valori che devono indirizzare gli umani alla vita buona, può avvenire soltanto a partire dalla problematizzazione delle percezioni offerte dal primo livello di realtà, quello solo sensibile, al quale si fermano i più.

Dati i limiti di spazio di questo saggio, vorrei provare ad argomentare, di questa ipotesi ermeneutica generale, solo un cosiddetto "caso di studio", che possa mostrare, nella sua esemplarità, la validità del metodo di lettura che legge i dialoghi come la messa in scena di un percorso che si configura strutturato secondo due livelli di comprensione: uno evidente a tutti i lettori e un altro riservato soltanto a chi operi un approfondimento. L'approfondimento che vorrei qui tematizzare riguarda il personaggio di Socrate, che nei dialoghi rappresenta l'anima.

Molto di quanto Platone intende comunicare nei suoi dialoghi, infatti, è anche in qualche modo concentrato nella figura di Socrate, icona dell'anima filosofica, che sta lì nel testo, immagine fatta di parole, come una sorta di incarnazione dell'anima nella sua contrapposizione al corpo, e che, come l'anima, occupa un posto intermedio, e mediatore, tra il sensibile e l'intellegibile[4].

Quando, nel *Fedone* (63c), Socrate dice che spera di andarsene presso uomini buoni, è del destino dell'anima che sta parlando. L'anima filosofica va «a caccia dell'essere» (*Phd.* 66a, c): come le cagne della Laconia, segue le tracce dei discorsi[5] e, nel farlo, non accorda alcun valore alla cura dell'esteriorità (*Phd.* 64d), ma è tutta tesa allo scioglimento della *koinonia tou somatos* (*Phd.* 65a, 65c).

Il *Fedone* è un dialogo verticale, che si sviluppa in altezza: all'inizio è corpo, alla fine anima. Opposti a Socrate-anima, nel *Fedone*, troviamo Critone, che si preoccupa del destino del cadavere, la massa, la molteplicità.

L'idea è che Socrate rappresenti l'anima e i testi rappresentino il corpo, abitato dall'anima. In tante occasioni Platone sembra mostrare che il corpo presenta tracce dell'anima che lo abita[6], e che l'analogia tra le caratteristiche di figure diverse possa rivelare quel significato, non esplicitamente espresso nel testo, che è un po' come l'anima di quel testo.

4 Cfr. *Phd.* 73c-d.

5 Come dice Zenone di Socrate nel *Parmenide* (128c).

6 Un esempio di somiglianza tra anima e corpo è rilevabile in *Phd.* 81c-82a, ove si dice che ci sono anime che, a causa del loro attaccamento al corpo, anche dopo la separazione da esso, partecipano ancora del visibile e perciò si possono vedere (per un commento di questo passo cfr. G. Casertano, *Platone, Fedone o dell'anima, dramma etico in tre atti*, Loffredo Napoli 2015, p. 133). Se le anime portano segni dei corpi in cui hanno abitato, i veri segni della vita vissuta restano impressi come cicatrici sull'anima stessa, cicatrici delle quali il corpo può essere come una "copertura" (*Grg.* 523d). Esiste infatti il caso di anime malvagie avvolte in corpi belli (*Grg.* 523c5-6) o di anime belle in corpi brutti (com'è il caso di Socrate (*Smp.* 215b), e dei suoi stessi discorsi (*Smp.* 216e); ed ecco ribadita l'importanza del lavoro di scavo, di approfondimento, che non si limita, nella valutazione, all'esteriorità visibile, ma cerca l'accesso all'interiorità invisibile, psichica, di un vivente, o di un discorso, che è come un vivente (*Phdr.* 264c).

Il percorso che Socrate percorre nei dialoghi, ove incontra i suoi interlocutori, in questa prospettiva, può essere visto come viaggio dell'anima nella materia, dalla quale, per aspirare alla saggezza, essa deve guadagnare distanza[7].

La collocazione spaziale di Socrate è quella dell'*atopia:* egli non è mai propriamente *in* un luogo fisico e se si trova a occuparne uno, il testo si affretta ad annotare tutta la sua estraneità a esso[8]. La sua *a-topia* è l'espressione di *qualcosa di divino* che lo abita e al quale egli deve prestare credito, perché partecipa della *sua* vita, benché sia irriducibile a essa.

Nell'*Apologia* il verbo *enantioo* è il verbo apotrettico che esprime il modo di fare del demone di Socrate, il quale sta a Socrate come Socrate ai suoi interlocutori: in una posizione scomoda, che trattiene gli altri dal diventare la versione peggiore di sé stessi.

Socrate evoca la *scholè* (*Phdr.*229e-230d) e la conoscenza di sé[9], che sono attributi specifici dell'anima, ma non di tutta l'anima, bensì di quella parte di cui non partecipano che gli umani; ecco perché egli non apprende mai nulla dagli spazi vuoti e dagli alberi, ma solamente dagli abitanti della città (*Phdr.* 230d).

Secondo il *Gorgia*[10], l'ordine cosmico, basato innanzitutto sull'amicizia dell'anima con sé stessa, può essere descritto come amicizia di tutte le cose[11]. L'amicizia di un'anima con sé stessa[12] è quella che, stabilendo il dominio della parte migliore sulla parte peggiore, governa[13], creando armonia tra le parti di cui è costituita. Quando, nel *Gorgia*, Socrate sottolinea la sua preoccupazione di essere sempre in coerenza con sé stesso[14], con tale sua affermazione aggiunge un altro mattone alla costruzione del proprio personaggio come incarnazione

[7] Cfr. K.A. Morgan, *Plato*, in I. J.F. de Jong (ed.), *Space in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 436-437.

[8] Cfr. A. Vasiliu, *Montrer l'âme. Lecture du* Phèdre *de Platon*, Sorbonne Université Presses, Paris 2021, p. 209, n. 32.

[9] Sul significato della formula delfica che invita alla conoscenza di sé cfr. A. Nightingale, *Plato on aporia and selfknowleDge*, in A. Nightingale and D. Sedley (eds.), *Ancient Model of Mind*, Cambridge 2010, p. 8.

[10] «Dicono i sapienti, Callicle, che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla condivisione, dall'amicizia, dalla regolarità, dalla temperanza e dalla giustizia, non dall'irregolarità e dalla sfrenatezza, ed è per queste cose che chiamano cosmo questo universo» (*Grg.* 507e-508a, trad. Petrucci).

[11] Sulla questione dell'anima e sulle relazioni di essa con la cosmologia platonica cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Editrice Morcelliana, Brescia 2013, vol. II, pp. 729-736.

[12] Sull'amicizia con sé stessi cfr. G. Casertano, *L'amicizia, qualcosa che non si può spiegare*, in *Una filosofia degli uomini per gli uomini. Venticinque studi su Platone*, Petit Plaisance, Pistoia 2021, pp. 27-28.

[13] Con una sorta di singolare autocitazione (il figlio di Aristone), paradossalmente per bocca di Socrate – che chiede di poter usare la prima persona singolare per tale importante affermazione che sintetizza l'intera dimensione etica dei dialoghi – Platone, in *R.* IX 580 b-c, afferma: «Assumeremo allora un araldo o proclamerò io stesso che il figlio di Aristone ha giudicato che l'uomo più virtuoso e più giusto è il più felice, e questi è l'uomo più regale e più capace di regnare su sé stesso?».

[14] «Io credo sia assolutamente meglio suonare una lira scordata e priva di consonanza, e che sia così un coro che mi trovi a dirigere, e addirittura che una moltitudine d'uomini non sia d'accordo con me e anzi mi contraddica, piuttosto che io e solo io, pur essendo uno, non mi trovi in consonanza con me stesso e mi contraddica» (trad. Petrucci). Sulla filosofia come promessa di armoniosa relazione con sé stessi» cfr. P. Warnek, *Descent of Socrates. Self-Knowledge and Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2005, p. 84.

dell'anima. Egli paragona sé stesso agli esseri fantastici[15] che in *Phdr.* 229e1 sono qualificati come *atopiai*. Nella *Repubblica*, è l'anima a essere paragonata agli esseri fantastici[16].

La pratica socratica della parola è il linguaggio della ragione. L'anima, per sua natura, si esprime, infatti, sempre in forma dialogica e interrogativa, e il pensiero stesso è dialogo dell'anima con sé stessa (*Sph.* 264a).

In *Lachete* 188b-c, Nicia dice che il discorso di Socrate riguarda sempre il "sé stessi". L'io di Socrate – l'uso della prima persona singolare – è quello dell'anima che si rivela (*Phd.* 67b) e che aiuta quella degli altri a rivelarsi (*Tht.* 149a-151d)[17].

Lo spostamento cui guida il discorso socratico è quello dall'esteriorità all'interiorità. Quando dobbiamo valutare qualcosa, secondo Socrate, dobbiamo prendere in considerazione gli effetti di questo qualcosa sulla natura dell'anima[18]. L'uomo è la sua anima – afferma Socrate nell'*Alcibiade*[19] – e l'anima è ciò che governa il fuori e il dentro (*Phdr.* 279b9-c1), assicurando, come il *daimon* del *Simposio* (202e), l'unità del tutto.

Nel provare a cogliere qualcosa di chiaro, l'anima si isola con la meditazione e si sforza di stare il più possibile da sola con sé stessa (*Phd.* 65c, 67e), proprio come Socrate a Potidea (*Smp.* 220c-d), per un giorno e una notte; o presso il vestibolo della casa dei vicini di Agatone (*Smp.* 175b), per poi arrivare, a metà del banchetto (175c: *mesoun deipnountas*), proprio come i *daimones*, che occupano questa posizione dell'*essere a metà* (*Smp.* 202e6) tra ciò che è divino e ciò che è mortale, e che portano agli dèi quel che viene dagli uomini e agli uomini quel che viene dagli dèi, per far sì che il tutto sia collegato con sé stesso (*oste to pan auto auto syndedesthai*, 202e).

Secondo *Alcibiade* I 133e, la parte migliore dell'anima è quella in cui hanno sede il pensiero e la conoscenza: è la parte dell'anima simile al divino, di cui bisogna avere cura e che in *Timeo* 90b-d è l'intelletto.

Socrate è simile alle cose alte che guida gli altri a conoscere; infatti, tra l'anima e il vero essere c'è somiglianza, c'è *syngeneia*, ed è proprio l'anima a rivelare questa somiglianza, *apparentando* il visibile e l'intellegibile[20]. La *syngeneia*, questa struttura speciale che fa della parte superiore dell'anima qualcosa di sostanzialmente simile all'eterno, e per questo deputata a comprenderlo, si configura come tensione alla conoscenza, apertura dell'umano alla trascendenza.

[15] In *Phdr.* 229d vengono menzionati Ippocentauri, Gorgoni e Pegasi.

[16] «Plasmando nel discorso un'immagine dell'anima […] simile a quelle forme naturali che il mito ci tramanda esser nate nell'antichità – come Chimera, Scilla, Cerbero e parecchie altre che a quanto si racconta costituivano un'unità composta da molte sembianze diverse...».

[17] Come è noto, Socrate equipara il proprio metodo a quello delle levatrici, le quali aiutano le donne a partorire, pur essendo esse stesse ormai sterili. A differenza di queste ultime, tuttavia, l'attività di Socrate si indirizza alle anime e non ai corpi degli umani (150b6–9), e si ripromette di aiutarle a generare ciò che esse, in forma latente, già contengono.

[18] Cfr. *La.* 185d-e, *Ap.* 30a-b, *Prt.* 313a, *Chrm.* 154d. *R.* IX 591c.

[19] Il sé non è altro che l'anima (130c-e). Ciascun uomo, in sé, è anima. Quando due persone parlano, sono le loro anime che si rivolgono l'un l'altra (130d). Se Socrate parla ad Alcibiade, intende rivolgersi a lui e non al suo corpo: proprio a lui, dunque alla sua anima. Ciò permette di concludere che colui che ci prescrive il "conosci te stesso" ci ordina di conoscere la nostra anima (130e).

[20] Cfr. F. Ferrari, *La via dell'immortalità: Percorsi platonici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 50.

Anche alla luce di questi pochi accenni, a un argomento che meriterebbe ben altra lunghezza di trattazione, è possibile valutare la pregnanza di quelle ipotesi ermeneutiche sui dialoghi, dalle quali siamo qui partiti, che, provando a coinvolgere nella comprensione dei testi non solo i contenuti, ma anche la forma della scrittura del loro autore, tendono a comprendere il *corpus* come un intero[21].

Poiché ogni discorso, secondo il *Timeo*[22], è un'immagine del suo oggetto, e in un certo modo gli assomiglia, possiamo ipotizzare che il grandioso disegno di un mondo scolpito *katà philosophian*, quale è quello che il *corpus* dei dialoghi presenta, incarni, anche nella propria complessa struttura letteraria, la visione platonica della realtà nella sua caratteristica più importante, che è quella che distingue l'oggetto della percezione da quello dell'intellezione, vale a dire la visibilità immediata delle parole e delle cose, dal loro significato più alto, che è legato alla sfera eidetica[23].

In questa prospettiva ho provato a considerare quello di Socrate-anima come un caso interessante che potesse mostrare come la scrittura platonica – visiva, dotata di *enargeia* – sia capace di porre sotto gli occhi dei lettori-spettatori non soltanto scene abitate da personaggi parlanti, non soltanto gli argomenti di cui tali personaggi parlano, ma, a chi sappia coglierla, essa sia capace di veicolare anche la visione della struttura ontologica del reale su cui si basa l'intera filosofia, tanto nella sua dimensione gnoseologica, quanto nella sua dimensione etica.

Alla luce di quanto accennato, potremmo ipotizzare che tutta la varietà di scenari, che i dialoghi presentano, non sia altro che un primo strato del testo platonico, e che dietro, o sotto, tale varietà si celi, inaccessibile ai più, qualcosa che non varia e che non ha accesso alla scena: qualcosa di importante, che i dialoghi presentano secondo diverse prospettive, la cui comprensione è affidata alle capacità di approfondimento e di collegamento, delle parole e delle figure, di cui dispone il lettore attento[24]. I dialoghi, secondo questa ipotesi, sarebbero mutevoli al fine di indicare quel percorso verso ciò che non muta che è incarnato nella figura di Socrate.

In questa prospettiva, anche tutte le contraddizioni che è possibile incontrare nei dialoghi – tutte le differenze di trattamento di un medesimo tema, tutte le difformità che da sem-

[21] Un interessante tentativo in questa direzione, che interpreta «*the writing as "game"*», in M. Migliori, *How Plato writes,* in *Lifelong Studies in Love with Plato,* Academia, Baden-Baden 2020*,* pp. 16-18.

[22] «Circa l'immagine e il suo modello, occorre determinare che i discorsi sono congeneri di quelle stesse cose di cui sono interpreti. Così, quelli che sono interpreti di ciò che è stabile e saldo ed evidente all'intelletto sono stabili e immodificabili – dunque nella misura in cui è proprio dei discorsi essere inconfutabili e invincibili, non devono mancare in nessun modo di questo carattere – mentre quelli che lo sono di ciò che è prodotto come immagine di quel modello, proprio perché si tratta di un'immagine simile, verosimili è necessario che siano, in quanto stanno in un certo rapporto con gli altri: come l'essenza sta alla generazione, così la verità alla credenza» (*Timeo* 29b-c, trad. Petrucci).

[23] «I would point out» – scrive G.A. Press, *Plato's Dialogues as Enactments*, cit., p. 151 - «that the vision of a two-level reality (one-many, same-different, immutable-changing, etc.) is enacted in my sense, that is, brought into being in the experience of the reader in virtually every dialogue, by the contrast between Socrates and his interlocutors with respect to character, behavior, lives, and attitudes, apart from any claims or arguments made. Another way of saying this is that virtually all of the dialogues embody and operate within the two-level vision, but they vary in perspective, emphasis, and level».

[24] Insiste giustamente su questo punto M. Migliori, *Scrittura platonica e dialoghi dialettici*, in *Il* Sofista *di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Brescia, Morcelliana 2006, pp. 11-26.

pre vengono evidenziate dagli studiosi tra l'una o l'altra delle argomentazioni socratiche, o tra un'argomentazione e la sua ripresa in un altro contesto di discorso, insomma tutta la complessità dei dialoghi, che usano infiniti registri comunicativi e affermazioni tra loro non sempre coerenti – starebbero lì, nei testi, proprio al fine di indicare, a chi sappia cercarla, la strada per la verità; una strada che, percorsa da Socrate che la rappresenta, comincia dalla individuazione delle contraddizioni, continua con la loro problematizzazione, e può giungere così alla vera comprensione delle cose[25].

Immaginare che le cose stiano così, che cioè i testi platonici rappresentino plasticamente, incarnandola nella loro stessa struttura, la visione del mondo del loro autore – una visione del mondo che insiste più volte sull'importanza della dimostrazione, che media tra mutevolezza della percezione e immutabilità degli oggetti di pensiero – non è un'ipotesi peregrina[26]. La forma e il contenuto, l'immagine e il suo significato, infatti, nei dialoghi, sono sempre strettamente collegati, e una riflessione su tale collegamento potrebbe rivelare le ragioni dell'influenza che questi testi hanno esercitato sulla storia del pensiero dell'Occidente.

[25] Basandosi su *Repubblica* VII 522e–525b (l'anima davanti alla contraddizione) e su *Menone* 82b–85b (la critica del modello passivo di apprendimento), Miriam Byrd presenta la sua proposta di lettura dei dialoghi ("The summoner approach"), secondo la quale le contraddizioni sono inserite da Platone nei testi proprio al fine di aiutarci ad apprendere, al fine di stimolare l'anima dei lettori ad accedere a ipotesi più alte che possano risolvere la contraddizione. Cfr. M. Byrd, *The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation*, «Journal of the History of Philosophy», 45, 3(2007), pp. 365-381.

[26] Un anonimo platonico alessandrino di V secolo dice che il dialogo è analogo al cosmo e dunque contiene tutti gli elementi che compongono il cosmo. Tra questi ultimi troviamo l'anima. A essa, nei dialoghi, corrisponde la dimostrazione. Ecco perché il ruolo di Socrate è quello della dimostrazione. Sull'argomento cfr. A. Motta, *Anonimo, Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando, Roma 2014, p. 127.

Silvia Pierosara[1]

Il limite umano e la vita comune. Per un'etica della tessitura

La radice etica della vita comune: ordinare provvisoriamente il caos

Tra i molteplici ambiti di indagine di Maurizio Migliori, di cui conservo vivido il ricordo, da studentessa, di lezioni appassionanti, coinvolgenti e rigorose, mi sembra che si possa rintracciare un legame forte tra etica personale e pubblica e sfera politica, legame che l'autore riconosce come una delle cifre essenziali del pensiero platonico. L'etica della misura invita a una lettura del reale all'insegna della complessità: tenere insieme è una sfida da accogliere guardando al bene comune, e accettando il limite umano come apertura all'ulteriorità. Per sondare tale legame, in questo contributo ripercorrerò in primo luogo la lettura che il filosofo ed economista Cornelius Castoriadis offre della democrazia greca, delle sue implicazioni etiche e di Platone, con un riferimento alla sua lettura del *Politico*; in secondo luogo, riprenderò alcuni passaggi dell'interpretazione del *Politico* fornita da Castoriadis e li metterò a confronto con l'interpretazione che di quel dialogo offre Migliori; infine, attraverso una breve sintesi del confronto svolto, evidenzierò come la dimensione politica, se intesa come architettonica della vita comune, non può che guardare all'etica come alla sua dimensione fondativa.

L'impalcatura etica della democrazia: autolimitazione e ordine misurato

Nonostante Castoriadis sia piuttosto critico nei confronti del ripiegamento contemporaneo nell'etica[2], che legge come una fuga negli egoismi e negli interessi privati e un

[1] Università di Macerata; silvia.pierosara@unimc.it

[2] Cfr. C. Castoriadis, *Le cache-misère de l'éthique*, in Id., *La montée de l'insignificance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1993, pp. 206-220. La critica al ripiegamento contemporaneo nell'etica invita

disimpegno nei confronti della cura della vita comune, dimenticando così che l'originaria vocazione politica dell'etica, da molti suoi scritti si può ricavare che la forza della democrazia poggia a suo avviso su basi etiche. La sua critica alle riflessioni politiche di Platone, che muovono, dal suo punto di vista, da un'inaccettabile e antidemocratica separazione fra esperti e popolo, pongono in secondo piano il rapporto fra limite e illimitatezza, tradotto da Castoriadis nei termini di *hybris* e autolimitazione nell'esercizio della democrazia, ordine e caos, coppie antitetiche che egli condivide con Platone. Anzitutto, Castoriadis circoscrive le sue analisi della democrazia greca perimetrandone spazi e tempi. A quale Grecia si deve fare riferimento quando si confrontano democrazia antica e moderna?

«Nella mia prospettiva, la Grecia che importa è la Grecia che va dal secolo VIII al V. È questa la fase durante la quale si crea la *polis*, si istituisce e, in circa la metà dei casi, si trasforma più o meno in polis democratica […] Ne risulta immediatamente che le nostre fonti, quando riflettiamo sulla politica greca, non possono essere i filosofi del IV secolo e, in ogni caso, certamente non Platone, imbevuto di un odio inestirpabile contro la democrazia e contro il *demos*»[3].

Il giudizio netto su Platone come antidemocratico si può ricondurre alla definizione castoridiana di democrazia per come essa si sviluppa nella Grecia del V secolo. La democrazia è regime di autolimitazione e implica una non separazione fra popolo ed esperti. Quanto al rapporto fra democrazia e autolimitazione, Castoriadis ragiona così:

«La democrazia è in tutta evidenza un regime che non conosce norme che vengono dall'esterno, essa deve porre le proprie norme, e deve porle senza poter appoggiarsi su un'altra norma. In questo senso, la democrazia è certamente un regime tragico, soggetto alla *hybris*, come si sa e si vede nell'ultima parte del V secolo ad Atene, essa deve far fronte alla questione della sua autolimitazione»[4].

Alla base della democrazia antica, che è diretta e non rappresentativa, c'è un imperativo etico implicito, ma normativamente pregnante, che esorta all'autolimitazione come antidoto alla *hybris* e alle sue degenerazioni. L'autolimitazione rimanda all'idea di misura, anche se tale legame non è menzionato esplicitamente dal pensatore greco-francese. Occorre, anche in democrazia, un discernimento che la salvi di volta in volta dall'eccesso, dalla tracotanza che scambia l'autonomia per onnipotenza e smarrisce ogni riferimento a principi condivisi. La questione del limite, della misura non si pone tuttavia per via eteronoma, ma coincide di fatto con la prassi dell'autonomia: si tratta di autogovernarsi, ordinando provvisoriamente il caos interiore ed esteriore, esercitando di volta in volta quel discernimento che permette di fare memoria del limite – anche di quello ultimo, la mortalità.

La democrazia come sistema dell'autolimitazione, dunque, poggia le sue basi non solo sulla capacità di autogoverno e autolegislazione propria della comunità politica, ma anche

ancora oggi a riflettere sui molti sensi di tale disciplina e sul rischio che essa si riduca a prontuario che fornisce soluzioni immediate a problemi concreti, dimenticando che il bene è tale se comune.

[3] C. Castoriadis, *Immaginario politico greco e moderno*, in Id., *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, *L'elemento immaginario*, ETS, Pisa 2021, pp. 167-186, p. 170.

[4] *Ibi*, p. 174.

sulla capacità di rivedere le leggi che si è data, senza considerarle immutabili e sempre giuste. Secondo Castoriadis, «la democrazia è il regime dell'autolimitazione; e dunque anche il regime del rischio storico […]. Non c'è alcun mezzo che possa eliminare i rischi di una *hybris* collettiva»[5]. Il rischio non si elimina, ma si gestisce insieme, sembra suggerire Castoriadis. Nessun appello a criteri estrinseci o trascendenti; piuttosto, la percezione di una limitatezza condizionante che apre alle relazioni e alla vita comune; nessuna garanzia di salvezza, se non quella che proviene dall'istituire insieme significati, valori, norme.

L'analisi della democrazia nell'antica Grecia, così come essa si manifesta perlopiù nella *polis* del V secolo, conduce Castoriadis a elencarne tre fondamentali caratteristiche, che emergono da altrettante contrapposizioni: «a) il popolo in opposizione ai rappresentanti […] b) il popolo in opposizione agli esperti […]; c) La Comunità in opposizione allo "Stato"»[6]. È in riferimento alla seconda contrapposizione che Castoriadis menziona il *Protagora* di Platone: gli Ateniesi si rivolgeranno agli esperti solo per le questioni tecniche, mentre in materia di politica ascolteranno il parere di tutti. Qui si innesta la critica castoridiana al *Politico*, che com'è noto sostiene una tesi profondamente diversa:

> «Bisogna rimarcare che il primo, almeno a mia conoscenza, che osa avere pretese di *episteme* politica, cioè un sapere politico, è evidentemente Platone. È Platone che proclama che bisogna farla finita con questa aberrazione che è il governo degli uomini, i quali sono solo nella *doxa*, e conferire la *politeia* e la guida dei suoi affari a chi possiede il vero sapere, i filosofi»[7].

La lontananza di Castoriadis da Platone è esplicita proprio rispetto ad alcune tesi sostenute nel *Politico*[8] e con particolare riferimento a due nodi: la definizione della politica come scienza, per cui occorrono esperti, rigorosamente distinti dal popolo; la necessità di una provenienza ulteriore della legge rispetto al dinamismo del reale, cui sono sottoposte anche le leggi umane. Castoriadis, talvolta ingiusto in diversi passaggi della sua interpretazione[9], giunge in ogni caso a riconoscere che Platone stesso ha presente il divenire, la mutevolezza delle faccende umane, ma che questo lo conduce a esiti profondamente antidemocratici proprio perché o si cerca l'esperto che possiede la verità immutabile, oppure ci si affida, appunto, all'eteronomia che garantisce per noi.

[5] C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, in Id., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 181-224, p. 215.

[6] *Ibi*, pp. 206-208. Su questo tema cfr. anche C. Castoriadis, *Popolo ed esperti*, in Id., *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, Luiss University Press, Roma 2022, pp. 143-156.

[7] Castoriadis, *Immaginario politico greco e moderno*, cit., pp. 173-174.

[8] All'analisi critica del *Politico* Castoriadis dedica nel 1986 un ciclo di seminari, raccolti in C. Castoriadis, *Sur le* Politique *de Platon*, Seuil, Paris 1999. Alcuni seminari sono tradotti in italiano in C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, a cura di G. Auteri, Cuecm, Catania 2004; C. Castoriadis, *Sul* Politico *di Platone*, in V. Azoulay et al., *La fondazione della politica*, a cura di V. Segreto, Mimesis, Milano-Udine 2020 (seminario tenuto il 26 febbraio 1986).

[9] Lo fa notare in modo puntuale S. Delcomminette, *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon*, in P. Caumières - S. Klimis - L. Van Eynde*, Castoriadis et les Grecs*, Presses Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010, pp. 151-172.

Convergenze e divergenze sul Politico

Nel seminario sul *Politico* tenuto il 26 febbraio 1986, Castoriadis critica anzitutto l'equazione fra uomo politico e uomo regio e, in secondo luogo, attraverso una lettura ravvicinata del testo, l'idea che «il politico è uno tra i sapienti, ma tra i sapienti di un sapere certo […] La politica è una scienza, e il politico è colui che possiede questa scienza»[10]. Per l'autore tale sussunzione è fallace, e tuttavia viene mantenuta lungo tutto il dialogo. A proposito del noto passaggio dall'analogia del politico con il pastore a quella del politico con il tessitore, Castoriadis sottolinea come questa vada letta intrecciandola con la questione delle leggi. Le leggi esistono perché non c'è un politico perfetto – e dunque neanche una scienza che egli possieda in modo stabile: «se l'uomo regio compare, la legge in quanto tale cade, e il politico deve istituire tutto daccapo. Non può essere questione di tessere. Oppure non c'è nessun uomo regio, la legge rimane allora "secondariamente giusta" e non resta che tessere insieme ciò che è già dato»[11].

Le leggi sono giuste di riflesso, in seconda battuta, perché guardano a un ideale che non può provenire dall'umanità. Esse servono all'architettonica della vita comune, e se esistesse il politico sapiente, di un sapere oggettivo, non ci sarebbe bisogno di alcuna norma. Per Castoriadis non si esce dall'aporia: se la politica è una scienza, essa non serve, né serve il politico. Se quest'ultimo si può definire un tessitore, allora egli non è un sapiente, preso nell'elaborazione di leggi che tengano insieme, armonizzino i differenti, appellandosi senz'altro a quel principio di misura che però nella lettura di Castoriadis resta perlopiù in ombra.

D'altra parte, a tale proposito, risultano di grande valore le riflessioni sull'intreccio fra etica e politica e, nella fattispecie, sull'unitarietà del pensiero politico platonico svolte da Migliori. In particolare, nella sua analisi del *Politico*, Migliori evidenzia come esista un principio di misura, una metretica ternaria, che compara due estremi a un terzo "giusto". Questo lavoro di comparazione, armonizzazione e sintesi coincide con l'esercizio del governo: tenere insieme i diversi, armonizzarli, far convivere differenti virtù è il compito di un politico che, non potendo essere definito pastore, perché tale definizione si addice solo agli dèi, è assimilato alla figura del tessitore. Egli sembra suggerire che, alla luce del limite come cifra antropologica distintiva e insuperabile, la politica può raggiungere il buono e il giusto non in modo immediato, né compiuto, ma solo attraverso delle mediazioni il cui esito provvisoriamente stabile sono le leggi, le costituzioni, e l'individuazione di governanti che siano consapevoli del loro ruolo di terapeuti. Curare, tessere, accompagnare paiono i compiti del politico. Le leggi sono strumenti generalissimi, non assimilabili a principi scientifici, dal momento che i casi singolari, in quest'ambito, sono impossibili da sussumere completamente entro modelli universali.

Il commentario di Migliori al *Politico* coglie i nodi cruciali del dialogo, evidenziandone intento di fondo, aporie irrisolte e articolazione delle argomentazioni. Senza ricostruire l'intera impalcatura del dialogo, può essere qui utile evidenziare come la politica sia considerata da Platone una scienza e, in particolare, una scienza teorica autodiretta, una scienza dell'opportuno; la prima definizione, del politico come pastore, viene scartata perché l'uomo non può essere pastore di altri uomini – solo un dio lo potrebbe; il grande mito di Crono serve

[10] Castoriadis, *Sul* Politico *di Platone*, cit., p. 45.
[11] *Ibi*, p. 58.

a Platone per dimostrare che l'umanità da gregge diventa popolo, ovvero da eteronomo diventa autonomo, ma che in ogni caso senza una guida divina il rischio del caos è inestirpabile; c'è nel dialogo una contrapposizione fra tecnica (o scienza)[12] del governo e democrazia, nella quale il popolo si ribella proprio contro gli esperti; il politico è simile a un tessitore, che ha cura e potere; le leggi imitano l'ordine divino, pur non potendolo mai raggiungere, e proprio per questo sono rivedibili e modificabili dagli uomini, in vista dell'approssimazione asintotica alla scienza. In questo senso, le leggi sono necessarie e salvano. La loro imperfezione è perlopiù dovuta al fatto che esse possono considerare solo l'universale, essendo impossibile per chi le crea avere una scienza compiuta di ogni caso particolare. Scrive Migliori: «per Platone la scienza ha una perfezione che dipende dall'oggetto, il quale deve essere assolutamente stabile, il che non sembra possibile nel nostro caso, in quanto l'azione del politico si misura anche con problemi che hanno un aspetto del tutto contingente»[13].

Secondo Migliori,

«proprio perché il concetto di "prendersi cura", l'ἐπιμέλεια, è centrale nel pensiero politico platonico, il paragone più efficace è quello con il tessitore, con tutto il suo complesso gioco di cause e concause, di rapporti con altre figure, vicine e lontane, collaboratori e anche avversari, come il dialogo successivamente illustra evidenziando una ricchezza di analisi sociale che nelle altre opere è solo adombrata»[14].

Se una scienza che disegna modelli è tanto necessaria quanto ulteriore rispetto al limite umano, la cooperazione fra l'uomo politico e le leggi può avvicinare in modo asintotico la comunità politica al governo ideale, in cui giustizia e bene innervano la vita comune.

La polemica di Castoriadis contro Platone, si è detto, si sofferma in particolare sulla separazione illegittima fra esperti e popolo, che rinvia al complesso rapporto fra *episteme* e *doxa*. In ambito politico – ma anche, se non a maggior ragione, in ambito etico – non si può parlare di *episteme*. Ma Platone, proprio nel *Politico*, come si evidenzia dal commentario di Migliori, articola in modo molto più complesso la differenza tra *episteme* e *doxa*. Evidentemente, l'unica conoscenza certa è l'*episteme*, ma in politica non è possibile raggiungerla, proprio in considerazione del limite umano.

Si tratta di una conoscenza che esplicitamente Platone riconduce a scienza e tecnica, ma che si avvicina molto di più a un'opinione

«fondata e vera, appropriata a esseri umani, cittadini virtuosi, ma limitati. Con questa comprensione del giusto, del bello, del bene, ogni anima acquisisce un elemento di moderazione: quella audace diviene mansueta e giusta, l'altra temperante e saggia per quanto è possibile in una vita associata»[15].

[12] Platone in questo caso utilizza scienza e tecnica come sinonimi.

[13] M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1996, p. 267.

[14] M. Migliori, *L'unità del pensiero politico di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 3-4(2003), pp. 337-388, pp. 354-355.

[15] M. Migliori, *Misura e metretica: Il Filebo tra il Protagora e le* Leggi*, e tra il* Politico *e il* Parmenide, in

Il politico, ancora una volta, deve essere un tessitore, la cui arte è tenere insieme, incrociare armonicamente virtù diverse e vizi, rendere possibile la convivenza in vista del Bene. Quest'ultimo non è soltanto un punto d'arrivo, ma ha anche valore di legame: «la conoscenza della misura, evidentemente connessa al bene, al bello e al giusto, consente non solo di evitare gli eccessi, ma soprattutto, di valorizzare l'*altro* misurato»[16]. La comunione su cui si regge una comunità giusta è dunque legata all'idea del Bene e alla sua (im)praticabilità nella vita della città.

La misura è evidentemente riferibile alla scienza dell'opportuno, virtù peculiare del politico. Essa è di particolare importanza nella convivenza umana, in cui occorre tenere insieme dirigendo senza imporre. Secondo Migliori,

> «La misura è fondamentale per la "cura dell'anima" umana, per affrontare la dimensione del conflitto che […] è dominante all'interno sia della città sia nel singolo individuo, conflitto che è certamente segno di quella "naturale" dominanza di disordine che caratterizza la realtà […] Come mostra anche il grande mito del *Politico*, solo l'impegno diretto della divinità evita al cosmo di precipitare nel nulla […] la divinità condanna come malvagi tutti gli enti, nei quali non si trova il limite, e pone legge e ordine, che hanno limite. In tal modo, dice Socrate, non tormenta, ma salva»[17].

L'esercizio dell'autolimitazione è senz'altro auspicabile e possibile, anzi è ciò che accomuna etica e politica. La prassi politica deriva direttamente, in entrambe le interpretazioni, da un'etica del limite. Per Castoriadis, tale limite deve condurre giocoforza a un'autolimitazione senza *telos*, e la sua critica nei confronti di Platone consiste nel fatto che in quest'ultimo il *telos* è presente, ma non è autoprodotto, contrariamente a quanto accade nella Grecia del V secolo, e per questo le società umane devono vivere in costante tensione con un modello che è senz'altro scientifico, ma sovrumano. Per Migliori, in linea con le riflessioni platoniche, tale tensione è non soltanto legittima, ma l'unico modo per rendere concreta ed efficace un'etica del limite come autolimitazione, ferma restando la necessità della misura e dell'equilibrio fra le parti. Governare il caos significa quindi per il politico immaginare leggi che non si discostino troppo dall'ideale, con lo scopo di tenere insieme. Se per Castoriadis la riflessione sul limite non esclude, anzi, implica la rivedibilità delle leggi, per Migliori questa stessa rivedibilità dipende da un appello all'ideale che intenziona e guida la realizzazione di buone pratiche di governo a partire dalla mutevolezza del divenire umano. Le leggi, imperfette, devono potersi adeguare al mutamento, in vista di un modello tanto impraticabile quanto necessario; ed esse possono essere modificate proprio in quanto imperfette.

Id., *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, 2019, p. 379. Per un'analisi complessiva del pensiero politico platonico cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2° vol., *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013.

16 Migliori, *Arte politica e metretica assiologica*, cit., p. 186.

17 M. Migliori, *Cura dell'anima. L'intreccio tra etica e politica in Platone*, in Id., *La bellezza della complessità*, cit., p. 437.

Conclusione

Migliori, a proposito del *Politico*, sintetizza così i nuclei fondamentali:

«1. Platone è al di là della discussione su democrazia e non democrazia […]. Il massimo che si può dire è che egli mostra la sensibilità per la partecipazione dei cittadini liberi propria di un greco; su questa si innesta la sua visione "scientifica" e "funzionale", che rinvia ad una visione metafisica che, rinviando al Bene, impone vincoli "etici" molto forti»[18]. La sintesi evidenzia anche come la dimensione metafisica, teologica e protologica del dialogo «non è eliminabile e nemmeno esorcizzabile»[19].

Gli elementi di convergenza tra la lettura di Migliori e quella di Castoriadis potrebbero essere: il comune riconoscimento del dato che la politica per Platone è una scienza, un'affermazione di cui entrambi colgono complessità e nodi aporetici; la considerazione positiva delle leggi anche in virtù della loro rivedibilità. Oltre a riconoscerla, entrambi gli autori condividono tale visione platonica; il legame forte fra etica e politica. C'è convergenza anche nel riconoscimento del limite umano. Se si può parlare di divergenza, se ne può parlare in riferimento all'atteggiamento di Platone nei confronti della democrazia: se da questo dialogo Castoriadis evince un forte odio antidemocratico, per Migliori non si può giudicare in merito alla democrazia o meno di Platone, data la distanza tra i contesti greco e contemporaneo. La divergenza sul limite umano, che nel caso di Castoriadis si risolve per i greci, ma non per Platone, sul piano dell'immanenza, mentre per Migliori non può che ricondurre all'ulteriorità e alla perfezione del divino, non è eliminabile. Se c'è consonanza rispetto all'etica e alle pratiche dell'autolimitazione, l'elemento di divergenza sembra consistere nella provenienza di tale limite.

Divergenze e convergenze nell'interpretazione del *Politico* si possono tuttavia ricomprendere entro una consonanza di fondo, che riguarda un'idea di bene comune e di felicità collocabile nell'orizzonte dell'etica, che pervade di sé il discorso politico, rendendo impossibile ridurre l'arte di governare a mera procedura.

[18] Migliori, *Arte politica e metretica assiologica*, cit., p. 312.
[19] *Ibi*, p. 313.

Roberto Radice[1]

La disperazione dell'apostolo

Sappiamo dall'evangelista Giovanni, che «la sera dello stesso giorno [in cui apparve Gesù], […] le porte della stanza in cui si trovavano i discepoli erano chiuse per timore dei giudei»[2]. Giusta precauzione, perché era lecito pensare che quelli del Sinedrio non lasciassero l'opera a metà e, crocifisso il capo, volessero anche liberarsi dei seguaci.

Non meno ragionevole in quelle circostanze fu l'incredulità di Tommaso alla notizia della resurrezione, e così pure la sua reazione all'incontro col risorto, nella quale si proclama esplicitamente la divinità di Gesù[3].

A parte ciò, dobbiamo ritenere che nessuno degli apostoli e nessuno dei seguaci (neanche le donne[4]) si aspettava che il Maestro risorgesse in carne ed ossa, e infatti, quando l'ebbero davanti, più "intimoriti" che sorpresi, temevano di vedere un fantasma. Eppure, non erano uomini di poca fede, ma evidentemente quella che avevano era mal orientata, e per questo fu sconvolta dalla morte di Gesù. Una vera disperazione, perché perdere la speranza, è peggio di non averla mai avuta. A tal punto potevano chiedersi se valeva la pena di aver lasciato famiglia e lavoro, le abitudini quotidiane e gli affetti, per trovare un finale così rovinoso.

Dobbiamo convenire che i primi tre giorni del Cristianesimo, nonché le prospettive per il suo futuro, furono disgraziati.

Bisogna pur considerare che la missione dell'apostolo sarebbe stata quella di diffondere la buona novella[5]; non di sussurrarla, ma gridarla ai quattro venti, come espressamente designa il termine *kerygma*[6], il quale implicava un proselitismo esteso, perentorio, il più possibile espresso in una forma chiara, ad eterna memoria.

Una volta stabilito che la storia umana è il quadro di riferimento del Cristianesimo, data la vicenda di Cristo, come potevano convincere qualcuno del fatto che un uomo morto è

1 Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano; roberto.radice@unicatt.it

2 Gv 20, 19.

3 Gv 20, 24-29.

4 Cfr. Gv 20, 14.

5 Gv 20, 21: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi».

6 Dal greco *keryx*, "araldo".

risorto e che un condannato alla pena infamante della croce era in verità un dio? E infine come raccontare che gli ultimi un giorno sarebbero stati i primi, quando la storia ad ogni istante convince del contrario?

La "comunicabilità" del Vangelo

A tal punto, il problema della comunicabilità del Vangelo appariva del tutto essenziale e bisogna riconoscere che l'azione degli apostoli fu davvero saggia quando cercarono con ogni mezzo di garantire la storicità di Gesù, delle sue opere e soprattutto della sua resurrezione.

Tale fu il compito della chiesa apostolica, che ritenne di scegliere ed ordinare la testimonianza degli apostoli testimoni oculari della vita di Cristo e il racconto che ne fecero ai loro discepoli diretti. Questo comportò una raccolta considerevole di dati che però non ebbe un esito univoco e unitario e, se nei Vangeli di Marco, Matteo e Luca fu per lo più concorde, invece nel quarto Vangelo fu diverso: infatti, il Vangelo di Giovanni vide la luce più tardi[7], non fu particolarmente attento ai dati cronologici e alla topologia della narrazione e soprattutto tenne conto del significato della figura di Gesù piuttosto che degli episodi della sua vita, per il fatto che attinse ad una tradizione orale diversa da quella dei sinottici.

Oltre a ciò, il quarto Vangelo incomincia in una maniera inusitata per un testo rivelato, cioè con un prologo dal contenuto cosmologico di livello astratto (il *Logos*-principio), ricco di riferimenti filosofici[8] e impegnativi come l'identificazione del *Logos*-principio con Gesù: ciò equivaleva ad una esplicita dichiarazione della sua divinità.

In verità, mentre il contenuto del *Prologo* può leggersi come la narrazione teologica della «preistoria che diventa storia di Gesù»[9], il suo genere potrebbe accomunarsi al *Protrettico* di Aristotele, cioè ad un'*esortazione* al vero sapere, mentre la sua forma rientra nella tradizione della *Sapienza* (*Sofia*, in greco) nello stile di un panegirico proveniente dalla diaspora ebraica di Alessandria. Fra l'altro, la *Sapienza* è il primo scritto della Bibbia composto direttamente in greco – nel I sec a.C – e nella sostanza è focalizzato su convinzioni morali e teologiche[10] non dedotte per via di ragione, ma rivelate in prima persona da Dio.

Tuttavia, l'autore della *Sapienza* conosce le quattro virtù principali degli Stoici[11] e la stessa *Sofia* è sostanziata dallo Spirito (*pneuma*) in quanto forza inesauribile, coibente, intelligente, e vivificante l'intero cosmo, come si legge in Sap 7, 25 ss. Per tutti questi attributi la Sapienza

[7] Intorno al 100 a.C., qualche decennio dopo i sinottici.

[8] R.E. Brown, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, edito da F.J. Moloney, Queriniana, Brescia 2007, p. 159, lo considerava come una «adozione inconscia di larghi apporti della filosofia» e, nel complesso, il frutto di «una familiarità filosofica».

[9] Cfr. M. Mazzeo, *Vangelo e lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Paoline, Milano 2007, pp. 139 ss.

[10] Ad esempio, il fatto che Dio non ha creato l'uomo per destinarlo alla morte e la convinzione che la storia umana non è regno dell'ingiustizia: cfr. M. Gilbert, *La sapienza del cielo. Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Siracide, Sapienza*, trad. it., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2005[2], p. 211.

[11] Cfr. Sap 8, 7 su cui M. Gilbert, *La sapienza del cielo*, cit., p. 222 s., ed è certo che anche gli altri libri sapienziali hanno subito una sensibile influenza dalla filosofia ellenistica, soprattutto *Proverbi, Siracide, Qohèlet.*

è analoga ai principi professati dagli Stoici e in un certo senso prossima a una concezione immanente di Dio, nonostante i termini di eccellenza che sistematicamente la designano[12].

Gli gnostici

La Sapienza è dunque una figura significativa sia in quanto persona divina rivelante sia per il contenuto del suo pensiero e anche per questo rappresenta quel medesimo tema della *comunicabilità* che pure il quarto Vangelo esprimeva in relazione alla cultura in cui venne redatto, scritto e diffuso, cioè il I-II sec. d.C., tempo in cui era dominante lo gnosticismo.

Lo gnosticismo si presentava come una rivelazione destinata a ripristinare la condizione primordiale dell'umanità perduta in seguito ad una colpa originaria. È una rivelazione diretta ad un ristretto numero di sapienti, che serve ad aprire alla vera conoscenza la mente di pochi "illuminati", destinati alla salvezza a differenza degli *ilici* condannati alla dannazione e degli *psichici* che stanno in mezzo, in posizione precaria. Lo gnosticismo fu nel complesso un movimento disaggregato e di origine incerta che si sviluppò parallelamente al cristianesimo ufficiale per lo più in polemica con esso, rivendicando il ruolo elitario dei sapienti in quanto predestinati.

Anche l'ebraismo fu coinvolto in questo scontro, giacché la Bibbia venne criticata soprattutto a proposito del comando di Yahveh di non mangiare "dell'albero della conoscenza". Ciò venne inteso da certi gnostici come un messaggio oscurantista, espressione di una rivelazione mendace e falsa, e per tale ragione alcuni di loro ritennero Mosè come profeta di un dio malvagio, del tutto inaffidabile.

Al contrario dell'una e dell'altra religione – ebraica e cristiana – gli gnostici si proclamavano ricercatori della «nuda verità solo per se stessa»[13], alla maniera dei filosofi; anzi, se prestiamo fiducia al loro nome di "gnostici"[14], ancora più dei *filosofi* (letteralmente, "coloro che amano la sapienza"), che si limitano a cercare la verità, ma non la raggiungono mai.

Pur nel loro individualismo morale e teoretico, gli gnostici potevano trovare una certa unità "nello stile di vita", incentrato nella fede in un Salvatore che è venuto a questo mondo assumendo le fattezze umane, in modo tale che anche ciascuno degli uomini potesse vedere se stesso riflesso in Lui insieme a tutta la realtà: dio e mondo insieme[15].

Un tale privilegio obbligava ad un particolare affinamento della coscienza per intuire la propria esperienza personale come «immagine di quanto era accaduto al suo [stesso] Dio»[16], ovvero per condividere l'esperienza divina. A coronamento di questa fatica si avrebbe guadagnato non solo piena coscienza di se stessi, ma anche della gerarchia di tutti gli stati spirituali antecedenti alla propria condizione umana. Dunque, l'apparato mitologico con cui la Gnosi si esprime non è banale, purché venga interiorizzato e ricordato come

12 M. Gilbert, *La sapienza del cielo*, cit., p. 207 s. sottolinea che pure il *Siracide* – anch'esso un libro sapienziale, ma composto in lingua ebraica – tesse l'elogio della Sapienza ma, al vertice, la identifica con la Legge mosaica per sottolineare la specificità di Israele, e forse per non arrendersi alla invadente "cultura ellenistica", come talora fa l'autore della *Sapienza*.

13 Filone di Alessandria, *Migrat.* 89 s. (cfr. *infra*, nota 20).

14 In greco, "coloro che conoscono".

15 Cfr. A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011², p. 431.

16 A. Magris, *La logica*, cit., p. 431.

una ripetizione di quanto ha vissuto Dio stesso, finché il piano mitico e quello esistenziale dell'essere umano non «si immedesimano l'uno nell'altro»[17].

Bisogna notare che un tale procedimento è condivisibile tanto dal cristiano quanto dal sapiente neoplatonico, il quale, pur non uscendo mai dall'ambito della filosofia e mai lasciando la linea speculativa, raggiunge lo stato di estasi immediatamente dalla contemplazione dell'Uno in quanto toglie spazio ad ogni diversità "intrapsichica" sensibile o dipendente dai sensi e dalle passioni.

La teoria del Logos *a favore della comunicabilità del Vangelo*

Il fatto che il Vangelo di Giovanni si apra con l'invocazione al *Logos* fa sì che questo medesimo termine divenga dominante nel pensiero e nella teologia cristiana, quasi dotandola di una specie di passaporto ecumenico. Del resto, potremmo dire che *logos* è un "termine di condensazione" nato dalla sovrapposizione di più idee filosofiche allo scopo di esprimere la massima funzione mediatrice della Ragione in ambito sia teoretico[18] sia religioso, anche per la sua capacità di valere tanto in una prospettiva materialista, ad esempio nell'ambiente stoico, quanto in un contesto soprasensibile, come forza unificante della realtà, come si verifica in Plotino.

In verità, nel periodo cristiano o prossimo al cristianesimo, *logos* aveva subito una mutazione semantica significativa, entrando nell'orbita dell'allegoria giudaico-alessandrina, dove venne assunto da Filone nella sfera soprasensibile e in una prospettiva platonica grazie all'interpretazione allegorica della Bibbia alla luce del *Timeo*. In breve tempo, questa figura si trovò a giocare un ruolo fondamentale in due religioni, l'ebraica e la cristiana, collocandosi in due ordini ontologici (materialista e spiritualista), nonché in due tradizioni diverse (allegorica e filosofica).

Filone di Alessandria aveva dedicato una parte consistente del suo trattato *L'erede delle cose divine*[19] alla teoria del *Logos* per dimostrare che esso, in quanto assimilabile alla mente di Dio e non ad un mondo separato come voleva Platone, contiene tutte le Idee e le traduce in realtà attraverso la parola (in greco, *logos*).

Questa mutazione variava sostanzialmente tanto il quadro platonico – per il quale, il mondo delle Idee è indipendente e trascendente – quanto quello biblico che non poteva più essere inteso solo alla luce della fede, ma doveva tener conto della ragione filosofica.

Aspetti significativi e fondamentali della teoria di Filone[20] sono presenti pure in alcuni gnostici (ad esempio i Valentiniani) e forse certi temi dello gnosticismo erano già espressi dai concittadini di Filone di Alessandria che, a detta del filosofo agivano «come se vivessero per sé soli, in un totale isolamento, [...] lasciando alle loro spalle la religione e il culto del tempio per seguire la *nuda verità solo per se stessa*»[21]. Ciò dimostra che la filosofia del *logos*

17 A. Magris, *La logica*, cit., p. 433.

18 Bisogna notare che il *Logos* – se pure non compaia nel novero delle Ipostasi – in senso filosofico è molto presente anche nelle *Enneadi* di Plotino come espressione di molteplici mediazioni metafisiche.

19 Ai paragrafi 133-229.

20 Ad esempio, il *logos* in Dio, in sé e come strumento di Dio.

21 *Migrat.* 89 s. Si noti che "seguire la *nuda verità*" è il fine di tutti gli gnostici.

supera i limiti religiosi non sempre affidandosi alla lettera dei testi rivelati, ma spesso approfondendola in sede ermeneutica per via razionale.

Mentre maturavano queste novità nell'ambito della sapienza filosofica, il problema della comunicabilità dell'annuncio cristiano trovò un momento significativo, si direbbe "ufficiale", quando il primo dei missionari cristiani, Paolo, si confrontò con i filosofi di Atene, la città-simbolo della filosofia. L'incontro si concluse con l'insuccesso dell'apostolo allorché al pubblico annunziò la risurrezione di Cristo: a tal punto il suo auditorio lo lasciò solo. Forse proprio in questa occasione Paolo comprese che il cristianesimo non può essere proposto come una sapienza umana in opposizione ad un'altra scienza umana[22], perché in tal caso si porrebbe quale *umano* principio di contrasto ciò che dovrebbe essere principio *divino* di unità[23].

In questa prospettiva, paradossalmente, la società dei filosofi sembra essere l'unica comunità in cui la controversia non solo è ammessa, ma è addirittura necessaria, purché si attenga al metodo della dimostrazione dialettica: cosa impossibile, nel caso della resurrezione di Cristo.

La filosofia alleata

Se è evidente che l'episodio di Paolo evidenzia una sorta di *incomunicabilità* fra fede e ragione, è anche vero che in senso specifico il periodo in cui esso si colloca è quello dell'Ellenismo, nel quale le due culture, religiosa e speculativa, sono tutt'altro che estranee e per certi aspetti sembrano votate alla collaborazione.

Allora, specialmente per l'apporto dominante degli Stoici, era proprio la filosofia a permettere di distinguere la superstizione dall'autentica devozione[24], pur sostenendo la liceità della religione avita nella sua pratica rituale[25].

A parte i suoi aspetti fantasiosi essa acquista legittimità se viene messa a sistema con il fondamento della morale stoica che si basa sull'opposizione fra lo stolto e il saggio. Infatti, il saggio intuisce nelle cose del mondo e nelle vicende umane l'esplicarsi della Ragione universale (*Logos*) e così si innalza ad un livello di coscienza quasi sovrumano, incomparabile rispetto alla condizione degli stolti con i quali non ha nessun tipo di rapporto né in ordine alla fede né in ordine alla morale. Pertanto, quand'anche un saggio si comportasse allo stesso modo degli stolti, la sua anima e la sua responsabilità non sarebbero implicate, e lui stesso come persona resterebbe perfettamente in linea con la Ragione.

[22] In effetti, per un cristiano, il contenuto dei Vangeli non è opera degli evangelisti, ma di Gesù stesso.

[23] Secondo 1Cor 21-24, fra i seguaci di Cristo era da ricercarsi l'unità per via di predicazione, e di conversione.

[24] Squalificando le "fantasticherie" dei mitologi, le assurdità di un certo antropomorfismo e del rozzo politeismo.

[25] Secondo Seneca (fr. 39 Haase), «tutta questa ignobile folla di divinità» raccontata nelle favole blasfeme dei miti è venerata dagli uomini solo per dovere civico e rispetto della tradizione avita, non perché possa essere realmente conforme al divino. A tal proposito, sui rapporti fra lo Stoicismo e le religioni tradizionali, si legga D. Babut, *La religione dei filosofi greci. Da Talete agli Stoici*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 152 ss.

Nel medesimo tempo la fede popolare poteva rientrare nello schema morale degli Stoici legandosi alla figura del *progrediente*[26]. In questa contesto il mito segnerebbe il primo gradino dell'ascesa al *Logos*, a condizione di non essere inteso alla lettera, bensì in senso allegorico, cioè come simbolo di una nozione o di una prassi morale matura. Così dai tempi dell'Ellenismo in avanti l'allegoria divenne prezioso strumento per trasformare in concetti non solo le immagini dei poeti omerici ma anche i testi sacri, almeno nel dominio dell'Ebraismo e dell'esegesi cristiana.

La filosofia platonica

Naturalmente l'Ellenismo non era tutto stoico e la filosofia della prima età imperiale non era del tutto benevola verso la religione, soprattutto verso quella rivelata da Gesù. Ad esempio, gli interlocutori di Paolo sembrano condividere un'altra filosofia rispetto a quella stoica appena illustrata, e probabilmente erano di ascendenza platonica: più precisamente medioplatonici non ignari della filosofia mosaica di Filone.

D'altra parte, i Cristiani non avevano fama di sapienti, ma di persone di umile estrazione e di scarsa istruzione[27]. Forse è proprio per questa ragione che perfino alcuni di quelli che si riconoscevano nel messaggio di Gesù all'inizio assunsero il nome di gnostici (cioè "Sapienti") e l'atteggiamento supponente degli intellettuali nei confronti dei comuni credenti.

A parte ciò, non c'è dubbio che nella posizione dell'apostolo si presentavano idee a priori improponibili ad un platonico, come ad esempio l'incarnazione e la risurrezione in un corpo che invece per Paolo sembravano l'argomento vittorioso. Al contrario, agli occhi dei suoi ascoltatori all'Areopago parevano piuttosto un ritorno nella caverna[28], essendo il loro scopo quello di fuggire da tutto ciò che è corporeo[29].

D'altra parte, l'opposizione alle religioni popolari, prive di un'adeguata struttura teologica, fu condotta anche dagli gnostici e dai platonici Celso e Porfirio, che non tardarono a muovere pressanti critiche di ordine razionale ai fondamenti del culto e della dottrina cristiana ritenuti banali e rozzi; tuttavia, queste stesse critiche, da parte cristiana, divennero stimoli fecondi perché la dottrina di Gesù si mettesse al livello della cultura greca in senso teologico e dogmatico.

Nel tempo lo sviluppo del cristianesimo proseguì sulla linea platonica dell'*homoiosis theo*, l'assimilazione a dio[30], fino ai tempi di Origene[31], il primo grande teologo cristiano, vissuto

[26] Per gli ultimi Stoici il raggiungimento della sapienza è graduale e faticoso, affidato all'esercizio delle virtù.

[27] Lo riconosce lo stesso Paolo in 1Cor 26: «non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili».

[28] In quanto luogo di oscurità e ignoranza, come nella *Repubblica* platonica.

[29] Del resto, in questo ambiente, anche la posizione ellenistica a sfondo stoico non sarebbe stata accettabile per il fatto di essere proclive alla superstizione, che ostacolava la verifica della filosofia sul mito.

[30] Che peraltro nello stoicismo ha un equivalente corrispettivo di carattere materialistico nella *ekpyrosis*, cioè nella fusione nel fuoco-*logos* di tutti gli dèi.

[31] Su cui cfr. U. Bianchi, *Religions in Antiquity*, vol. I: *Christiana*, a cura di L. Bianchi, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 55 ss.

nel III secolo, conoscitore, estimatore di Filone e del suo metodo allegorico[32]. Con lui l'esegesi allegorica a sfondo filosofico divenne strumento prezioso della religione cristiana[33].

Dopotutto, sia la tradizione biblica (nella traduzione dei Settanta) con la sua interpretazione razionale sia gli elementi teologici del medio e neoplatonismo, e persino le critiche degli Accademici, contribuirono a stabilizzare i dogmi della Chiesa in una forma non ingenua.

Conclusione

Mentre l'angoscia dell'apostolo che ci ha spronato a questa riflessione si risolve in gioia quando Gesù risorto si presenta in carne ed ossa, la predicazione lasciata alla sola fede restava in tutta la sua precarietà. A tal punto non sbaglia Werner Beierwaltes, chiedendosi che ne sarebbe stato della teologia trinitaria cristiana senza la riflessione filosofica di Origene, perché è anche grazie a lui che i concetti filosofici greci[34] «poterono navigare nel mare cristiano» e la teologia razionale venne stabilmente associata al compito istituzionale della Chiesa come un «sussidio provvidenziale»[35].

[32] Cfr. E. Dal Covolo – E. Vimercati, *Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo. Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, p. 277.

[33] Cfr. V. Limone, nella *Introduzione* a Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di V. Limone, Bompiani, Milano 2012, pp. 136 s.

[34] Tanto quelli di fonte platonica quanto quelli di fonte stoica.

[35] W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, trad. it., introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 5 e 8.

Emidio Spinelli[1]

Oltre l'odio: pace e assenza di guerra. Riflessioni religiose in Hans Jonas

1.

Non credo occorra dispiegare eccezionali doti di penetrazione intellettuale per giustificare la convinzione che dietro il fenomeno della guerra, o meglio delle tante guerre diacronicamente distese nella lunga storia dell'umanità (ieri come ancora oggi, purtroppo), si possa e anzi forse si debba sempre riconoscere la presenza più o meno massiccia di una qualche forma di odio. Insomma, dire guerra equivale a chiamare in causa, subito e senza sconti, l'erompere di questa passione negativa che divide e oppone. Se così stanno le cose, allora dovremmo per converso poter pensare che la pace o anche l'assenza della guerra siano invece condizioni in cui l'odio è messo da parte, marginalizzato o eliminato, a tutto vantaggio di una convivenza umana in cui dominano sentimenti altri e sicuramente più alti.

L'insieme di queste notazioni preliminari costituisce lo sfondo più adatto per introdurre alcune considerazioni sviluppate da Hans Jonas in un suo breve scritto d'occasione, significativamente intitolato *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, recentemente pubblicato e reso disponibile in uno dei volumi della *Kritische Gesamtausgabe* a lui dedicata[2]. La prospettiva jonasiana, va detto subito, è assolutamente peculiare, direi perfino originale, visto che mira a esaminare la più generale questione della mancanza di uno stato di guerra alla luce delle prese di posizione di alcune, poche fedi religiose storicamente date (passate, presenti o perenni), dal giudaismo al cristianesimo, dall'Islam al manicheismo[3].

[1] Sapienza Università di Roma; emidio.spinelli@uniroma1.it

[2] H. Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band III/1: *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, hrsg. von M. Bongardt-U. Lenzig-W.E. Müller, Rombach, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2014, pp. 427-444; 532-533 (*Editorische Hinweise*); pp. 636-643 (*Anmerkungen*).

[3] A questo breve testo ha dedicato un articolo molto denso e utilissimo Michael Bongardt (*Der*

2.

Prima di selezionare alcuni spunti, limitati ma fecondi, del dettato jonasiano, in vista della determinazione teorica delle condizioni di possibilità di una pace che sappia oltrepassare le strettoie devastanti dell'odio, è forse opportuno fornire qualche indicazione 'archivistica' sul testo di cui ci occuperemo. Si tratta di un dattiloscritto di 32 pagine (segnatura nel *Philosophisches Archiv* dell'Università di Konstanz: HJ 1-7-16), che, pur con molti errori dovuti a trascrizione poco fedele e segnato da numerose correzioni (nelle prime 12 pagine anche direttamente da parte di Jonas), riporta il testo di una conferenza che fu tenuta il 21 ottobre 1964 presso il "Central Connecticut State College"[4]. Fin dalle prime battute del testo, lo stesso Jonas difende la sua decisione di non adottare il titolo che gli era stato originariamente proposto (ovvero: *The Religious Implications of Warlessness*) e di modificarlo in senso più ampio e, per così dire, più 'morbido', insistendo sul valore di mere 'riflessioni' da dare alla sua trattazione, legata per di più solo ad alcuni, limitati 'aspetti religiosi' del tema affidatogli. Questa restrizione di campo, dichiarata fin dal titolo, ben si sposa con una cautela ancora più netta e che Jonas esprime o meglio confessa senza timore fin dalle prime righe del suo intervento: «For, to tell you the truth, I am not quite clear in my own mind what the religious implications of warlessness ultimately turn out to be»[5].

3.

Questo *caveat*, sincero e preliminare, consente forse di comprendere meglio il motivo per cui Jonas inizia la sua analisi traducendo immediatamente il concetto di 'assenza di guerra' in quello, più efficace, quasi "magico" e comunque forse più teoricamente produttivo, di "pace", nel senso forte e specifico di una condizione che non può essere intesa come meramente soggettiva e addirittura solipsistica, ma invece come estesa all'umanità intera, alla relazione fra gli esseri umani tutti[6]. Questa parola, del resto, ha diritto di cittadinanza in molte religioni, ma soprattutto, al di là di qualsiasi ristretta prospettiva confessionale, essa acquista per Jonas un valore perenne qualora, sul piano della riflessione teologica, si voglia difendere l'immagine di un Dio inteso come «cause of life» e dunque come fonte assolutamente positiva e opposta a ogni forma di distruzione «especially the destruction of his main work in the order of creation: man»[7]. A ciò si dovrebbe affiancare una considerazione

Ökologe und der Krieg. Zu einem überraschenden Aspekt des Denkens von Hans Jonas, in J. Nielsen-Sikora – J.S. Gordon [eds.], *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*, Logos Verlag, Berlin 2017, pp. 257-271). Esso agirà costantemente sullo sfondo delle mie successive considerazioni, poiché rappresenta un punto di riferimento ineliminabile per chiunque decida di accostarsi al contributo di Jonas, non da ultimo perché analizza le sfumature teoriche e storico-religiose che, in modo forse "sorprendente", emergono dalle riflessioni jonasiane.

4 Per ulteriori dettagli cfr. Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., pp. 532-533.

5 Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 427.

6 Sul decisivo impatto biografico che le vicende legate tanto alla Prima quanto, forse soprattutto, alla Seconda Guerra Mondiale ebbero su Jonas insiste giustamente Bongardt, *Der Ökologe und der Krieg*, cit., pp. 258-259.

7 Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 427.

aggiuntiva, che aiuta a chiarire ulteriormente l'orizzonte di analisi e i confini esplicativi della lettura jonasiana: «Nach religiöser Überzeugung könne nur Gott selbst den Frieden heraufführen, nur er die Menschen verändern. Deshalb, so Jonas, habe die religiöse Friedenvision keine politische Relevanz»[8].

Al di là delle probabili suggestioni ebraiche che una simile affermazione sembra subito richiamare, ciò che si può supporre operante, anche qui, in questo fulmineo *incipit* della conferenza, è la volontà jonasiana di attaccare implicitamente ogni deleteria e acosmistica tendenza propria dell'atteggiamento gnostico, di sicuro incapace di dirsi davvero 'religioso', perché sempre drammaticamente pronto a seminare odio e a negare valore al mondo e alla dimensione del creato[9].

4.

Il passo successivo compiuto da Jonas esplora la possibilità di individuare una sorta di minimo comun denominatore, sempre a decisa valenza religiosa, quale causa destabilizzante e distruttiva della pace: quest'ultima scompare, si perde dall'orizzonte di senso del commercio fra gli uomini quando a dominare è lo sfrenato *amor sui*, la «selfishness» o meglio la «excessive assertion of self-interest», che «is both ungodly in itself and unjust to the others who are equally God's creatures. In short, religion's stake in the cause of peace can be put in the formula "preservation of the image of God on earth"»[10]. Questa modalità di lettura suscita due considerazioni diverse, ma ugualmente importanti.

4a. In primo luogo essa, per esplicita dichiarazione di Jonas, si basa sul testo biblico e dunque sulla dottrina legata alla rappresentazione di un Dio personale, sicuramente di casa per giudaismo e cristianesimo, ma già estranea alla religione islamica e ad altre «Religionen, die keine personalen Gottesvorstellungen kennen»[11]. Si tratta di una restrizione di campo che indubbiamente rende le considerazioni jonasiane meno universalizzabili, ma soprattutto che conferma un'aria di famiglia delle sue riflessioni di stampo teologico, ineliminabile da tutte quelle "metaphysische Vermutungen", che hanno caratterizzato la sua produzione, soprattutto a partire dagli anni Ottanta del Novecento[12].

4b. In secondo luogo una simile curvatura esegetica impone a Jonas di concludere che se davvero si vuole parlare di un "regno della pace" bisogna che esso equivalga *in toto* al "regno di Dio", con una torsione teologicamente molto forte, in base a cui non solo il concetto stesso di pace non può essere ridotto alla mera "absence of war" o "absence of violence", ma per di più esso si lascia declinare, qualora non coincida perfettamente con l'affermazione della volontà divina buona, secondo la dimensione del giusto e dell'ingiusto. Jonas si sofferma dunque sulla descrizione dei caratteri negativi di una pace ingiusta, non certo desiderata, come ad esempio quella imposta da una tirannide, dove sicuramente l'uomo in quanto immagine di Dio non viene

8 Bongardt, *Der Ökologe und der Krieg*, cit., p. 260.

9 Cfr. Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 636, n. 1.

10 Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., pp. 427-428.

11 Cfr. Jonas *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 637, n. 3.

12 Il rinvio più immediato e opportuno, in proposito, non può che essere a H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, prefazione di F.S. Trincia, Mimesis, Milano 2011.

rispettato, ma anzi sottomesso, oppresso, schiavizzato, offeso, una condizione che immediatamente suscita «the idea of the just or holy war», auspicata e perseguita quasi come un dovere, attuata tramite altrettanta violenza e dunque guerra nel senso pieno del termine.

5.

L'unica via d'uscita da questo oscillare fra una pace ingiusta e una guerra (apparentemente) giusta è assumersi l'impegno di realizzare in terra il regno di un'umanità come essa dovrebbe essere, dunque quale immagine perfetta di Dio, al di là delle contingenze e delle limitazioni empiriche del nostro essere: un compito che si regge non certo su «an indulgent and acquiescent conception», ma che affonda le sue radici in una prospettiva «severe and demanding»[13]. Anche questa conclusione jonasiana non sorprende affatto, poiché, richiamandosi alla necessità di un impegno attivo, costante e cogente, degli esseri umani nel loro libero atteggiarsi a creature divine, si inserisce perfettamente nella più ampia e teoreticamente forte elaborazione di un nuovo concetto di responsabilità, che sarà declinato in modo eminente sul piano di una nuova etica adatta alla civiltà tecnologica alla fine degli anni Settanta[14], ma che già ora, sul piano della riflessione teologica, fa sì che «Jonas sieht den Menschen nicht nur – vie viele religiöse Traditionen – in der Verantwortung *vor* Gott, sondern sogar in der Verantwortung *für* Gott»[15].

Dopo aver offerto al suo pubblico questi «abstract preliminaries», introduttivi certamente, ma anche capaci di chiarire da subito alcuni punti di riferimento ineliminabili della sua ottica di lettura, Jonas mantiene la promessa di scendere nella «concrete history of religion» e di offrire esempi importanti di come alcune religioni, note e meno note al suo uditorio, hanno affrontato, non senza ambiguità, l'intreccio complesso messo in moto dalla relazione fra pace e guerra.

Non potendo, visto lo spazio a nostra disposizione, scendere nei dettagli completi dell'intera trattazione jonasiana, mi limiterò unicamente a delineare quanto Jonas dice rispetto al primo campo di studio che egli affronta, non senza sottolineare come esso rappresenti, senza dubbio, un oggetto privilegiato del suo *background* culturale.

Esso è rappresentato dal giudaismo, il cui stesso esordio storico si dà «in a very warlike manner»[16]. Quello che sembra innegabile nel primo sorgere di questa religione è la venerazione di un Dio sostanzialmente "tribale", che ordina la guerra e anzi sembra mettersi alla sua testa[17]. Per poter registrare un cambiamento netto bisogna attendere, secondo Jonas, il

[13] Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 428.

[14] Il rinvio obbligato è, in questo caso, a H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Per la possibilità di considerare il capolavoro di Jonas, assurto al ruolo di "Gallionsfigur" e dunque sentito come fonte ispiratrice ed elemento propulsivo del movimento ecologista e pacifista tedesco degli anni Ottanta del secolo scorso, cfr. le lucide riflessioni di Bongardt *Der Ökologe und der Krieg*, cit., p. 257.

[15] Così si legge nello *Einleitender Kommentar* in Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. LXVII (i corsivi sono miei).

[16] Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 429.

[17] Su questo aspetto della lettura jonasiana richiama l'attenzione anche Bongardt, *Der Ökologe und der Krieg*, cit., p. 260, n. 12.

pieno sviluppo del tempo dei Profeti[18], grazie a cui «there emerges the conception of a universal God as the Lord of history – no longer tribal history, but of all history»[19]. In questo nuovo scenario la presenza della guerra non scompare, ma il suo senso e la sua direzione si trasformano, soprattutto nel senso di una diversa condizione di Israele: non più forza di conquista, ma al contrario debole ed esposta alla violenza di altri popoli. Nonostante il peso attribuibile a questa difficile posizione di "vittima", la predicazione dei Profeti non mette capo a nessuna forma di sterile pacifismo e la «Kriegslosigkeit ist deshalb kein Ideal»[20]; essa si indirizza piuttosto verso una lettura della trama storica che Jonas non esita a illuminare chiamando in causa una sorta di hegeliana "astuzia della ragione".

6.

Su questo sfondo ermeneutico la visibile e completa ingiustizia esercitata sul popolo di Israele, con tutto il suo bagaglio di violenza e odio, non ha nulla di gratuito, ma si inserisce nel più ampio piano divino, che persegue un fine ordinato e buono, rispondente a una legge universale volta alla realizzazione del "regno della pace", benché «paradoxically achieved through pride, greed, aggression and the other passions of men»[21]. Nel giudaismo profetico più maturo esisterebbe dunque, agli occhi di Jonas, un contemporaneo riconoscimento della durezza, dell'oscurità profonda, della "inherent evilness" del cuore umano da una parte e, dall'altra, della forza di una mano divina universale, che alla fine, grazie a una metamorfosi completa del cuore stesso degli esseri umani, eliminerà del tutto le condizioni e i mezzi stessi che avevano alimentato le guerre, come si legge nelle parole di *Isaia* (2, 4) opportunamente ricordate da Jonas[22]. La conclusione di questa articolata ricostruzione, che

[18] Va ricordato come i tre pilastri esplicitamente indicati dallo stesso Jonas (cfr. H. Jonas, *Memorie*, a cura di P. Severi, il nuovo melangolo, Genova 2008, pp. 58-59) come basilari per la sua iniziale *Bildung* intellettuale (letteralmente: "il pane", di cui sin dal periodo 1918-1921 amava nutrirsi) sono nell'ordine: proprio i Profeti, quali "autentici annunciatori della parola di Dio"; "l'ebraismo moderno come ulteriore veicolo di questa missione divina", mediato dalla lettura di Martin Buber, nelle pagine di *Drei Reden über das Judentum* (1911) e *Die Legende des Baals Schem* (1908) (per le traduzioni italiane cfr. rispettivamente: M. Buber, *La leggenda del Baal-Shem*, Gribaudi, Milano 1995 e M. Buber, *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996); e infine, senza ombra di dubbio, Kant, non tanto attraverso l'influsso di un testo a suo dire ancora ostico per lui come la *Critica della Ragion pura*, quanto soprattutto grazie al fascino "folgorante" della *Fondazione della metafisica dei costumi*, in cui Jonas percepiva la morale kantiana come derivante dallo spirito biblico, secondo un'affinità profonda (e forse mai rinnegata). Per l'interesse, sorto già nel periodo del ginnasio, verso i Profeti nel loro possibile intreccio con la lettura della kantiana *Fondazione della metafisica dei costumi* cfr. anche H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 15-16.

[19] Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 430. Come sottolinea Bongardt, *Der Ökologe und der Krieg*, cit., p. 261: «die Propheten verkünden einen einzigen Gott als Herrscher der ganzen Welt. Er lenkt die Geschichte».

[20] *Ibidem*.

[21] Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 430.

[22] Cfr. Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 431. Esse suonano così: «ed essi trasformeranno le loro spade in vomeri d'aratro,//e le loro lance, in falci;//una nazione non alzerà più la spada contro un'altra,//e non impareranno più la guerra» (nuova traduzione riveduta CEI: cfr. https://www.laparola.net/wiki.php?riferimento=Isaia2:2-4&formato_rif=vp).

ancora una volta ribadisce l'assenza di qualsiasi forma di debole pacifismo, merita di essere citata per esteso:

«rather the idea seems to be (if we may rephrase the prophetic view with some liberty) that the unchecked play or interplay of forces in the world will somehow lead to the point where it overcomes itself, under divine guidance, in an higher condition. In short, no policy of warlessness was recommended as the means of bringing about the Messianic state of warlessness»[23].

A sostegno di questa sua libera rilettura Jonas presenta due distinti tipi di guerra che sarebbero perfettamente compatibili con il piano divino, alla luce della già ricordata 'astuzia della ragione': da un lato gli scontri estremi, riassunti nel simbolo dell'Armageddon, che dovranno apocalitticamente precedere l'avvento pieno del Messia[24]; dall'altro «the war in defense of true worship when this is threatened with extinction»[25], il cui esempio più evidente, nella storia del giudaismo, sarebbe, al di là dell'alto valore pure attribuibile alla testimonianza estrema dei martiri, quello della rivolta dei Maccabei, una "guerra santa" di difesa e resistenza, che scaturisce comunque dalla condizione imperfetta degli esseri umani e dalla loro incapacità di assicurare diversamente il successo dei piani divini. Dietro questa ricostruzione si muove non solo la pessimistica constatazione di una sorta di ineliminabile perversità dell'uomo, ma soprattutto la convinzione che nel "giudaismo classico" domini la dimensione terrena, che esso sia insomma una "very world religion", in cui la speranza della perfezione non viene rinviata verso un aldilà lontano, ma sentita come da attuare qui, «in terms of actual temporal, terrestrial conditions»[26].

7.

Tanto queste inziali riflessioni quanto quelle successive, altrettanto penetranti e dedicate ai tratti cristiani, islamici e manichei di fronte ai problemi suscitati dall'assenza di guerra, mettono in moto un rilevante cortocircuito teorico con altri aspetti salienti del pensiero di Jonas, legati ad esempio a un altro suo scritto di enorme impatto, ovvero *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*[27], o ancora alla necessità di salvare in modo consapevole l'immagine di Dio, come si legge nella chiusa de *Il principio responsabilità*, o infine alla "Bewahrung des Lebens", in particolare di fronte e contro ogni minaccia atomica (passata e futura), un tratto che emerge, alimentato dallo sfrenato proliferare delle tecnologie militari,

[23] Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., pp. 431-432.

[24] Cfr. in proposito la lunga e utile nota che si legge in Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 640, n. 18.

[25] Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 432.

[26] Jonas, *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, cit., p. 434.

[27] H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it. e intr. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1993 (nuova traduzione ora, con il medesimo titolo, in H. Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, prefazione di F.S. Trincia, Mimesis, Milano 2011, pp. 195-210).

sullo sfondo del discorso che Jonas tenne l'11 ottobre 1987, proprio quando gli fu consegnato il "Friedenspreis des Deutschen Buchhandels"[28].

Pur non potendo neppure sfiorare in questa sede l'insieme delle considerazioni filosofiche altamente stimolanti che queste ulteriori piste di ricerca pure chiamerebbero in causa, vorrei concludere richiamando l'attenzione, quasi circolarmente, su uno degli aspetti più rilevanti del suo pensiero. Mi riferisco alla difesa della dignità morale non solo dei singoli esseri umani, nel loro commercio reciproco e nelle loro relazioni interpersonali, ma anche e soprattutto della biosfera nella sua totalità, visto che ormai "l'etica oltrepassa dunque tutta la sfera interumana per assumere per la prima volta una dimensione quasi cosmica"[29]. Jonas non sembra chiamare in causa *esplicitamente* il concetto di pace, è vero; ma a mio avviso, nel delineare una nuova dimensione della responsabilità, indispensabile di fronte al mutamento radicale della natura stessa dell'agire umano, dovuta allo scatenarsi di un impeto tecnologico, "al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante"[30], egli non solo enfatizza il carattere previdente dell'essere umano, che "deve e può percepire il valore di quello che è in procinto di distruggere"[31], ma soprattutto decide di riscrivere in senso nuovo e inaudito gli imperativi morali di kantiana memoria. Essi vengono ora formulati in modo tale da attribuire al soggetto eticamente impegnato la *chance* e la possibilità di salvare se stesso insieme al mondo in cui vive[32].

Le parole di Jonas meritano di essere citate per esteso:

«Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe pressappoco così: "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra", oppure, tradotto in negativo: "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita", oppure, semplicemente: "Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra", o ancora, tradotto nuovamente in positivo: "Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà"»[33].

Si tratta di un messaggio che vuole istituire una sorta di *homo novus*, sulle cui spalle pesa il destino comune dei suoi simili e di Gaia, in una dimensione globale che, *almeno implicitamente*, si risolve in un concreto appello alla pace, nella misura in cui per poterla davvero

[28] Su tutti questi punti si intrattiene, con dovizia di rimandi e di spiegazioni, Bongardt, *Der Ökologe und der Krieg*, cit., pp. 263-267.

[29] H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 43-44.

[30] Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p. XXVII.

[31] H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000, p. 12.

[32] Questo accade perché «siamo diventati più pericolosi noi per la natura di quanto mai essa sia stata per noi. Siamo diventati il nostro maggior pericolo proprio per i nostri stupefacenti risultati nel dominare le cose. Il pericolo da cui ora siamo circondati e contro cui d'ora in poi dovremo lottare siamo *noi*. Doveri nuovi e mai prima conosciuti sgorgano dall'impulso comunemente avvertito verso una salvezza» (Jonas, *Scienza come esperienza personale*, cit., p. 38).

[33] Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p. 16.

sperimentare, la pace, bisogna comunque creare e difendere le condizioni essenziali della vita, senza odio, senza distruzione e senza inutile spargimento di sangue.

Bibliografia

Adamson P., *Why is Aspasia a Woman? Reflections on Plato's* Menexenus, in A. Höfele – B. Kellner, (eds.), *Natur – Geschlecht – Politik. Denkmuster und Repräsentationsformen vom Alten Testament bis in die Neuzeit*, Brill/Fink, Paderborn 2020.

Albantakis L. – Hintze A. – Koch C. – Adami C. – Tononi G., *Evolution of integrated causal structures in animats exposed to environments of increasing complexity*, PLoS Comput Biol 10, e1003966, 2014.

Alexiou E., *Der* Euagoras *des Isokrates. Ein Kommentar*, De Gruyter, Berlin 2010.

Alexiou E., *The Rhetoric of Isocrates'* Euagoras: *History, Ethics and Politics*, in Ch. Bouchet – P. Giovannelli Jouanna (eds.), *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, Actes du Colloque International, Lyon, 5-7 juin 2013, Université Jean Moulin Lyon 3(2015), pp. 47-61.

Allen R.E., *Plato's* Parmenides, Translated with comment 2nd, Revised edition, Yale University Press, New Haven 1997.

Alesse F., *Il saggio stoico tra paradosso e parenesi*, in «Antiquorum Philosophia» 16(2022), pp. 59-72.

Anders G., *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Annas J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.

Annas J., *Plato and Aristotle on friendship and altruism*, in «Mind» 86(1977), pp. 532–541.

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana, Bompiani*, Milano 1964.

Arndt A., *Vorlesungen über die Dialektik*, W. de Gruyter, Berlin 2002.

Arrighetti G., *Ancora sullo sdoppiamento dei concetti etici in Esiodo*, in «Studi Classici e Orientali»19/20(1970-71), pp. 297-301.

Ascenzi A., *Metamorfosi della cittadinanza. Studi e ricerche su insegnamento della storia, educazione civile e identità nazionale in Italia tra Otto e Novecento*, EUM, Macerata 2009, pp. 219-308.

Ascenzi A. – Patrizi E., *Tra memoria scolastica e patrimonio storico-educativo: la biblioteca del Convitto Nazionale "Giacomo Leopardi" di Macerata, i*n Eaed., *Un patrimonio librario da disvelare. Il fondo storico della Biblioteca del Convitto Giacomo Leopardi di Macerata*, Macerata, eum, 2025, pp. 19-40.

Ascenzi A. – Sani R., *Storia e antologia della letteratura per l'infanzia nell'Italia dell'Ottocento*, 2 voll., FrancoAngeli, Milano 2018.

Asmis E., *The Stoicism of Marcus Aurelius*, in W. Haase – H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.3, W. de Gruyter, Berlin-New York 1989, pp. 2228-2252.

Ausubel D.P. (1968), *Educazione e processi cognitivi: guida psicologica per gli insegnanti*, trad. it., Franco Angeli, Milano 1978.

Babut D., *La religione dei filosofi greci. Da Talete agli Stoici*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2022.

Balibar E., *Cinque studi di materialismo storico*, Introduzione di Vittorio Morfino, PGreco Edizioni, Milano 2021.

Baltes M., *Γέγονεν (Platon,* Tim. *28B7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-325.

Baltes M., *Zur Nachwirkung des Satzes* Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτοον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει*.*, in L. Lakman (ed.), EPINOHMATA, München-Leipzig 2005, pp. 2-766.

Baltussen H., Plato's *Protagoras*, 340-48: Commentary in the Making? in «*Bulletin of the Institute of Classical Studies*» 47(2004), pp. 21-35.

Barfield R., *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1982^2.

Barnes J., *The complete works of Aristotle.* Vol. II. J. Barnes (ed.), Princeton University Press 1991.

Baron Cohen S., *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà* (2011), tr. it. di G. Guerriero, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

Barsotti S. – De Serio B. – Lepri C. – Mattioni I. – Merlo G., *Le biblioteche scolastiche in Italia: un'ipotesi di ricerca sul patrimonio storico-educativo*, in E. Ortiz – J.A. González – J.M. Saiz – L.M. Naya – P. Dávila (eds.), *Nuevas miradas sobre el patrimonio historico-educativo. Audiencias, narrativas y objectos educativos*, Centro de Recursos, Interpretación y Estudios de la Escuela, Santander 2023, pp. 709-732.

Bartheld C.S. von – Bahney J. – Herculano-Houzel S., *The Search for True Numbers of Neurons and Glial Cells in the Human Brain: A Review of 150 Years of Cell Counting*, J Comp Neurol., 524(2016), pp. 3865-3895.

Becchi E. – Antonelli Q. (eds.), *Scritture bambine. Testi infantili tra passato e presente*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

Bednar P.M. – Welch C., *Socio-Technical Perspectives on Smart Working: Creating Meaningful and Sustainable Systems*, Information Systems Frontiers https://doi.org/10.1007/s10796-019-09921-1.

Beere J. (unpubl.) *Thinking Thinking Thinking: On God's Self-thinking in Aristotle's* Metaphysics *A.9*, 2010.

Beierwaltes W., *Platonismo nel Cristianesimo*, trad. it., introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2000.

Bellofiore R., *Le nuove università. Supermarket delle competenze*, in R. Bellofiore – G. Vertova (eds.), *Ai confini della docenza. Per la critica dell'Università*, Accademia University Press, Torino 2018.

Benanti P., *La grande invenzione. Il linguaggio come tecnologia, dalle pitture rupestri al GPT-3*, San Paolo, Torino 2021.

Benda J., *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*, Einaudi, Torino 2019.

Bender E. M. – McMillan-Major A. – Gebru T. – Shmitchell S., *On the Dangers of Stochastic Parrots. Can Language Models Be Too Big*, in *Proceedings of the Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (FAccT '21), March 3–10, 2021, Virtual Event, Canada, ACM, New York, USA 2021.

Berner C., *La philosophie de Schleiermacher*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995.

Berque A., *Essere Umani sulla terra. Principi di etica dell'ecumene*, trad. it. Mimesis, Milano 2021.

Berrón M., *Aristotle's* Politics *I and the Method of* Analytics, in «Rhizomata» VIII.1(2020), pp. 83-106.

Berrón M., *La filosofia pratica e il metodo degli* Analitici, en G. Angelini – L. Grecchi (eds.), *Etiche e Politica in Aristotele*, Ed. Petite Plaisance, Pistoia 2021.

Bertalanffy L. von (1968), *Teoria generale dei sistemi*, trad. it. 1971.

Bertelli L. (ed.), *Paradigmi platonici*, in V.I. *Comparato*, *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze, 1987, vol. I, pp. 49-87.

Berti E., *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'epos, Palermo 1987.

Berti E., *La filosofia del «primo» Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1997².

Berti E., *Zenone di Elea inventore della dialettica?*, in AA.VV., *La scuola eleatica*, «La Parola del passato» 43 (1988); ora in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. I – Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 356-357.

Berti E., *Aristotele, Metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2017.

Bertolín Cebrián R., *The Funeral Oration as Alternative to Homeric Poetry in Classical Athens*, in «Studia Philologica Valentina», 8(2005), pp. 101-124.

Bettella C., *L'unità antica nella collezione libraria scolastica. Progetto LABS e analisi di un caso*, in «Biblioteche scolastiche», (2003), pp. 49-66.

Bianchi U., *Religions in Antiquity*, vol. I: *Christiana*, a cura di L. Bianchi, Vita e Pensiero, Milano 2014.

Bianchi L., *A proposito di recenti istruzioni per allevare filosofi*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 103(2024), pp. 38-62.

Bianchi L., *Il 'benaltrismo' e il senso delle parole. Risposta a Massimo Mugnai*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 103(2024), pp. 398-404.

Bianchi C. – Cambiano G. – Nascè M. – Piras M. – Mugnai M., *Insegnare la filosofia. Riflessioni su un libro*, in «Rivista di filosofia» 115(2024), pp. 115-148.

Biscuso M., *Filosofia e storia della filosofia in Eugenio Garin*, «Filosofia italiana» 2(2022), pp. 81-100.

Blankert S., *Seneca ep. 90 over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron*, H.J. Paris, Amsterdam 1941.

Bloom P., *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità* (2016), tr.it. di D. Silenzi, Liberilibri di AMA, Macerata 2019.

Boeckh A., *La filologia come scienza storica: Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, A. Garzya (ed.), Trad. di R. Masullo, Guida, Napoli 1991².

Boella L., *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

Bonanno R.A. – Hymel S., *Cyber bullying and internalizing difficulties: Above and beyond the impact of traditional forms of bullying*, in «Journal of youth and adolescence», 42(2013), pp. 685-697.

Bonazzi M., *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015.

Bongardt M., *Der Ökologe und der Krieg. Zu einem überraschenden Aspekt des Denkens von Hans Jonas*, in J. Nielsen-Sikora – J.S. Gordon (eds.), *Hans Jonas. Zur Diskussion seiner Denkwege*, Logos Verlag, Berlin 2017, pp. 257-271.

Bontadini G., *Metafisica classica, filosofia neoclassica*, in M. Pavan (ed.), *Il classico a confronto*, «Fondamenti. Rivista quadrimestrale di cultura», 1(1985), 1, pp. 51-52.

Bossi B., *Philolaus and Plato on method, measure and pleasure*, in G. Cornelli – R. McKirahan – C. Macris (eds.), «On Pythagoreanism», De Gruyter, Berlin/Boston 2013, pp. 271-306.

Boublil E. – Calcagno A., *Rethinking Interiority: Phenomenological Approaches*, Suny press, New York 2023.

Boys-Stones G.R. – Haubold J.H. (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Brancacci A., *Democritus'* Mousika, in: A. Brancacci – P.M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 181-205.

Bravo F., *What is the Meaning of 'epistème' in the Socratic Proposition 'aretè epistème estìn'?*, in Migliori – Napolitano – D. Del Forno (eds.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life, Proceedings of the International Colloquium, Piacenza (Italy) 2003,* Academia, Sankt Augustin 2004, pp. 49-62.

Bremer D., *Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal,* ZPhF 43(1989), pp. 241-264.

Bronfenbrenner U. (1979), *Ecologia dello sviluppo umano*, il Mulino, Bologna 1986.

Bronstein D., *Aristotle on Knowledge and Learning*, OUP, Oxford 2016.

Brown R.E., *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, edito da F.J. Moloney, Queriniana, Brescia 2007.

Brown A.S., *Innovation and Continuity: The Battle of Gods and Giants in Plato's* Sophist *245-249*, in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998.

Brumana S.I.S., *A proposito della libertà vigile degli Stoici*, in «Philosophia» 51(2021), pp. 187-202.

Bruner J.S. (1990), *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Brunschwig J., *Metaphysics* Λ 9, in Michael Frede and David Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics LAMBDA*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Buber M., *La leggenda del Baal-Shem*, Gribaudi, Milano 1995.

Buber M., *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano 1996.

Buckner C., *Deep learning: A philosophical introduction*, in «Philosophy Compass», 14, 10(2019), e 12625.

Bukminster Fuller R., *Manuale operativo per la nave spaziale terra*, Il Saggiatore, Milano 1969.

Burnyeat M., *ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ*, in «Rhizai» 2(2005), pp. 143-165.

Burkert W., *Impacts and Limits of the Idea of Progress in Antiquity*, in Id., *Kleine Schriften VIII. Philosophica*, T.A. Szlezák – K.H. Stanzel (eds.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 240-259.

Burkert W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. by E.L. Minar, Jr., Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972.

Buttazzo G., *Reti neurali in grado di apprendere*, in «Ithaca» 16(2020), pp. 195-208.

Byrd M., *The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation*, in «Journal of the History of Philosophy», 45, 3(2007), pp. 365-381.

Cahn R., *L'adolescente nella psicoanalisi. L'avventura della soggettivazione*, Borla, Roma 2000.

Calabi C., *Che cos'hanno in comune l'amore, il disprezzo e l'assassinio premeditato? Emozioni, base cognitiva e razionalità*, in T. Magri (ed.), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milano 1999.

Calloni M. – L. Cortella – A. Ferrara – V. Marzocchi – S. Petrucciani - W. Privitera (eds.), *Seminario di Teoria Critica: Genealogia del pensiero post-metafisico: Riflessioni su* Una storia della filosofia *di Habermas*, con una *Postfazione* di J. Habermas, Mimesis, Milano-Udine 2023.

Caminito M., *Una biblioteca fatta in classe*, in S. Fabri (ed.), *Piccole biblioteche crescono*, Milano, Mondadori 1994.

Canali L., in *Lucrezio. La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 1994, 2000[10].

Canfora L., *Pugliese Carratelli e la filologia*, in Antiquorum philosophia. *Un ricordo di Giovanni Pugliese Carratelli*, Convegno Accademia Nazionale dei Lincei (Roma, 28-29 novembre 2011), Scienze e Lettere, Roma 2013, pp. 57-63.

Capizzi A., *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Sansoni, Firenze 1955.

Carey S., *Conceptual change in childhood*, MIT Press, Cambridge-Mass 1985.

Carone G.R., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Casertano G., *Filosofare dialektikos in Platone: il* Filebo *(l'eterna malattia del discorso)*, in «Elenchos» 10(1989), pp. 61-102

Casertano G., *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo Editore, Napoli 1996.

Casertano G., *Platone.* Fedone*, o dell'anima. Dramma etico in tre atti. Traduzione, commento e note*, Loffredo, Napoli 2015.

Casertano G., *L'amicizia, qualcosa che non si può spiegare*, in *Una filosofia degli uomini per gli uomini. Venticinque studi su Platone*, Petit Plaisance, Pistoia 2021, pp. 27-28.

Castoriadis C., *Le cache-misère de l'éthique*, in Id., *La montée de l'insignificance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1993, pp. 206-220.

Castoriadis C., *La polis greca e la creazione della democrazia*, in Id., *L'enigma del soggetto*, F. Ciaramelli (ed.), Dedalo, Bari 1998, pp. 181-224.

Castoriadis C., *Sur le* Politique *de Platon*, Seuil, Paris 1999.

Castoriadis C., *Immaginario politico greco e moderno*, in Id., *L'elemento immaginario*, A. Ferrarin (ed.), *L'elemento immaginario*, ETS, Pisa 2021, pp. 167-186.

Castoriadis C., *Popolo ed esperti*, in Id., *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, Luiss University Press, Roma 2022, pp. 143-156.

Castoriadis C., *Castoriadis contro Platone*, a cura di G. Auteri, Cuecm, Catania 2004.

Castoriadis C., *Sul* Politico *di Platone*, in V. Azoulay et al., *La fondazione della politica*, V. Segreto (ed.), Mimesis, Milano-Udine 2020.

Cattanei E., *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in M. Vegetti (ed.), *La Repubblica*, vol. V (Libro VI-VII), Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 473-539.

Cattanei E., *Aristotele e i "calcoli" dell'uomo saggio*, in M. Migliori – A. Fermani (a cura di), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 61-86.

Cattanei E. – Fermani A. – Migliori M. (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016.

Cellucci C., *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Centrone B., *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Centrone B., ed., *Platone, Sofista*, Einaudi, Torino 2008.

Centrone B., *La testimonianza aristotelica su principi pitagorici in Metaphysica Alpha. Un resoconto distorto?*, in R.L. Cardullo (ed.), *Il libro* Alpha *della* Metafisica *di Aristotele tra storiografia e teoria*, Cuecm, Catania 2009, pp. 21-36.

Centrone B., *La seconda* polis. *Introduzione alle* Leggi *di Platone*, Carocci, Roma 2021.

Cerri G., *Il canto di Simonide nel* Protagora *di Platone*, in *Il* Protagora *di Platone*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 474-495.

Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots,* Nouvelle éd., Klincksieck, Paris 2009.

Charalabopoulos N.G., *Platonic Drama and its Ancient Reception*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Charles D., *Aristotle on Meaning and Essence*, New York 2000.

Charon R., *Medicina narrativa. Onorare le storie dei pazienti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

Chassat S., *Complexité. Critique d'une idéologie contemporaine*, Fondation per l'innovation politique, Paris 2023.

Checkland P., *Soft Systems Methodology: A Thirty Year retrospective*, System research and behavioral science, 17(2000), pp. 511-558.

Chiaradonna R., *Filosofie e teologie politiche. Neoplatonismo e politica da Plotino a Proclo*, in A. Melloni – P. Brown – J. Helmrath – E. Prinzivalli – S. Ronchey – N. Tanner (eds.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 743-755.

Chiaradonna R., *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, Olschki, Firenze 2005, pp. 27-49.

Chrétien J.-L., *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, éd. de Minuit, Paris 2007.

Cirilli E. – Nicolini P. – Kazantseva L., *Isolamento anziani e tecnologie durante il Covid-19*, in «*Innovatio Educativa*», 3 Num. 3 (2020), pp. 58-63.

Cirilli E., *Ciclo di vita, apprendimento permanente e competenze digitali*, Università di Macerata, Macerata 2022.

Clark A., *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, Behav Brain Sci 36, 181-204, 2013; J. Hohwy, *The Predictive Mind*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Clay D., *The world of Hesiod*, «Ramus» 21(1992), pp. 131-155.

Clure M.T. Mc, *The Greek Conception of Nature,* The Philosophical Review 43(1934), pp. 109-124.

Cole T., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, The American Philological Association Western Reserve University, Cleveland 1967 (rist. Atlanta: Scholars Press, 1990).

Colli G., *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, a cura di E. Colli, su appunti di Ernesto Berti, Adelphi, Milano 1998.

Colombo E. - Rosetti A., *La biblioteca nella scuola*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1986.

Conche M., *Parménide*, *Le Poeme: Fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par M. Conche, PUF, Paris 1999[2].

Corey D.D., *The Sophists in Plato's Dialogues*, State University of New York Press, Albany 2015.

Cornelli G., *Una metafisica pitagorica nel Filebo?*, in «Méthexis» XXIII(2010), pp. 35-52.

Corradi M.,. *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2012.

Corradi M., *Il* Περὶ θεῶν *di Protagora. Un nuovo tentativo di ricostruzione*, in «Maia» 69(2017), pp. 444-469.

Corradi M., *Il* Περὶ ἱστορίας *di Prassifane*, in: M. Loubet – D. Pralon (eds.): *Ποικίλοι καρποί. Récoltes diverses. Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2015.

Cortassa G., *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, ed. G. Cortassa, UTET, Torino 1984.

Costa I., *Qué aporta Erixímaco a la filosofía del* Simposio *y a Platon*, in M. Tulli – M. Erler (eds.), *Plato in* Symposium, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2016 pp. 148-154.

Costa I., *A antiga querela entre a poesía e a filosofía, e a nova querela de* República *X*, in A. Bitencourt e C. Araujo (eds.), *A República de Platão – Companion en homenagem a M. G. de Moraes Augusto*, Nau, Rio de Janeiro 2022.

Cotroneo G., *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992.

Croce B., *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1967.

Crocetti E., Rubini M., Luyck K., Meeus W., *Identity formation in early and middle adolescents from various ethnic groups: From three dimensions to five statuses*, in «Journal of youth and adolescence» 37(2008), pp. 983-996.

Čukovskaja L., *Incontri con Anna Achmatova. 1938-1941*, Adelphi, Milano 2023.

Curnis M. – Besso G. (eds.), *Aristotele. La Politica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2011.

D'Aniello G., *Una ontologia dialettica: fondamento e autocoscienza in Schleiermacher*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.

DBE – Dizionario Biografico degli Educatori 1800-2000, dir. Da G. Chiosso, R. Sani, Milano, Editrice Bibliografica, 2013, disponibile anche online <http://dbe.editricebibliografica.it/dbe/ricerche.html> (ultimo accesso: 25/05/2023).

Dal Covolo E. – Vimercati E., *Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo. Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

Damasio A., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi 1995.

Danani C., *Sul Multifocal approach, un apprezzamento critico. Postfazione*, in «Humanitas», 1-2(2022), p. 295.

De Bianchi, *Eternity*, *Instantaneity, and Temporality. Tackling the Problem of Time in Plato's Cosmology*, In. D. Vázques and A. Ross, *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Leiden 2022, pp. 156-178.

De Filippo J., *The "Thinking of Thinking" in* Metaphysics *A.9*, in «Journal of the History of Philosophy» 36(1995), pp. 1-28.

De Sanctis D., *Il canto e la tela. Le voci di Elena in Omero*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2018.

De Sanctis D., *Le radici della* physis*: i Greci e la natura delle cose da Omero a Epicuro*, Exagère 2021.

Delattre D., *Philodème de Gadara, Sur la musique, Livre IV*, 2 vols., Les Belles Lettres, Paris 2007.

Delattre D. – Morel P.M., *Une lecture nouvelle du fr. B 144 D.–K. de Démocrite*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 121(1998), pp. 21-24.

Delcomminette S., *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon*, in P. Caumières – S. Klimis – L. Van Eynde (eds.), *Castoriadis et les Grecs*, Presses Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010.

Derrida J., *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2015.

Derrida J., *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Cortina, Milano 2004.

Destrée P. – Herrmann F.G. (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston, Brill 2011.

Deufert M., *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*, De Gruyter, Berlin-Boston 2019.

Diano C., *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973.

Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Bd. 1, Berlin: Weidmann, 1903), 6. verbesserte Auflage hrsg. von W. Kranz, Weidmann, Berlin 1951-1952[6].

Doise W. – Mugny G., *La costruzione sociale dell'intelligenza*, Il Mulino, Bologna 1982.

Donini P.L., *Il* Timeo*: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso*, in «Elenchos» 9(1988), pp. 5-52.

Donini P.L., *Una nuova raccolta di studi su Antioco di Ascalona*, in «Méthexis», vol. XXV(2012), pp. 151-63.

Donise A., *Critica della ragione empatica. Fenomenologica dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna 2019.

Dorandi T., *Diogene Laerzio e la tradizione catalogica : Liste di libri nelle* Vite e opinioni dei filosofi, in «Antiquorum Philosophia», 7(2013), pp. 107-126.

Dorion L.-A., *Platon, Charmide-Lysis*, Flammarion, Paris 2004.

Dover K., *L'omosessualità nella Grecia Antica*, Einaudi, Milano 1985.

Ebert T., *Von der Weltursache zum Welbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen* Timaios, in «Antike und Abendland» 37(1991), pp. 43-54.

Eco U., *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, Bompiani, 1962.

Erler M., *Praesens divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, in: Markus Janka, Christian Schäfer (eds.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt 2002, pp. 81-98.

Erler M., *Chaos und Ordnung. Zur therapeutischen Funktion griechischer Kosmogonie und Kosmologie*, in D. Klein (ed.), *Die Erschaffung der Welt - alte und neue Schöpfungsmythen*, Würzburg 2012, pp. 25-42.

Eustacchi F., *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2021.

Fabris A., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017.

Fabris A., *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2018.

Fattal M., *Le langage chez Platon. Autour du* Sophiste, Harmattan, Paris 2009.

Fazzo S., *Commento al libro Lambda della* Metafisica *di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli, 2014.

Ferejohn M., *The Origins of Aristotelian Science*, New Haven/ Londres, Yale University Press, Estados Unidos/ Reino Unido 1991.

Fermani A., *Eros tra retorica e filosofia. Il "gioco" polisemantico del Fedro*, in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 297-319.

Fermani A., *Aristotele*, *Le tre Etiche*, A. Fermani (ed.), Presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008.

Fermani A., *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012.

Fermani A., *Quando il rischio è bello. Strategie operative, gestione della complessità e* decision making *in dialogo con Aristotele*, in «Humanitas» 1-2(2020), pp. 93-102.

Fermani A., *L'utopia è come l'orizzonte,* in L. Grecchi (ed.), *Teoria e prassi in Aristotele,* Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 111-138.

Ferrari F., Poietes kai pater. *Appunti sulla metafisica di Filone alla luce del medioplatonismo,* in L. De Luca (ed.), *Similitudini, metafore e allegoria nel* De Opificio Mundi *di Filone di Alessandria*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2021, pp. 73-90.

Ferrari F., *Teoria delle idee e ontologia, in* M. Vegetti (ed.), *Platone, Repubblica* vol. IV (libro V), Napoli, Bibliopolis, 2000*,* pp. 365-391.

Ferrari F., *La via dell'immortalità: Percorsi platonici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019.

Ferrari F. – Petrucci F.M., *Platone. Timeo*, Mondadori, Milano 2022.

Ferrari F., *Introduzione*, in Platone, *Timeo*, a cura di F.M. Petrucci, "Fondazione Lorenzo Valla", Milano 2022, pp. xxxix-xii.

Ferrari F., *Il proemio di Timeo: struttura, contenuto e funzione*, in «Méthexis» 35(2023), pp. 29-52.

Fichte J.G., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, G. Boffi (ed.), Bompiani, Milano 2003.

Finley M.I., *The World of Odysseus,* Chatto & Windus, London 1954, 1977[2].

Fiore M., *La storia delle biblioteche scolastiche italiane dall'unità ai nostri giorni. Analisi storico-normativa delle leggi e delle iniziative sulle biblioteche scolastiche italiane*, Zettadue, Verona 2005.
Firpo L. (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* UTET, Torino 1982.
Fisher M., *Realismo capitalista*, Edizioni Nero, Roma 2018.
Flammarion C., *L'Atmosphère. Météorologie Populaire*, Hachette, Paris 1888; tr. it. anonima, *L'atmosfera* (1885), Sonzogno, Milano 1930.
Floridi L., *Etica dell'intelligenza artificiale*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2022.
Fœssel M., L*a privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008.
Fonzi A., *Cooperare e competere tra bambini*, Giunti, Firenze 1991.
Fonzi A., *Manuale di psicologia dello sviluppo*, Giunti, Firenze, 1991.
Förstel K., *Untersuchungen zum Homerischen Apollonhymnus*, Bochum 1979.
Foucault M*., L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-82*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2003 (ed. or. 2001).
Fränkel H., *Die Zeitauffassung in der frühgeschichtlichen Literatur*, in F. Tietze (ed.), *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München 1968[3], pp. 1-22.
Frankena W.K., *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1986.
Frede D., *The Impossibility of Perfection*, in «*The Review of Metaphysics*», Volume 39(1986), pp. 729-753.
Frede M., *Plato's arguments and the dialogue form*, in C. Klagge – N. Smith (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. vol. Methods of interpreting Plato and his dialogues*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 201-219.
Frede M., *Being and Becoming in Plato*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 1992, pp. 37-52.
Friedlaender P., *Platone*, trad. it. di A. Le Moli, Bompiani, Milano, 2004 (1. ed. 1964-1975).
Frosini F., *La costruzione dello Stato nuovo. Scritti e discorsi di Benito Mussolini 1921-1932*, Marsilio, Venezia 2022.
Gadamer H.G., *Studi platonici*, 1, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Genova 1998.
Gagarin M., *Early Greek Law*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986.
Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre*, E. Klett, Stuttgart 1963.
Gaiser K., *Platone scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli 1984.
Gaiser K., *La metafisica della storia in Platone*. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia, Vita e Pensiero, Milano 1991.
Gaiser K., *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, tr. it. di V. Cicero, Vita & Pensiero, Milano 1994.
Gantar K., *L'imperatore Marco Aurelio e il suo «cammino in se stesso»*, in B. Amata (ed.), *Cultura e lingue classiche*, 3° convegno di aggiornamento e di didattica (Palermo, 29 ottobre – 1 novembre 1989), «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1993, vol. III, pp. 179-192.
Gardner H. (1991), *Educare al comprendere. Stereotipi infantili e apprendimento scolastico*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1993.
Gardner H., Forma mentis. *Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2013.
Garin E., *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1978.

Gastaldi S., *Sophrosyne,* in M. Vegetti, *Platone*, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. III, Libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998.

Gatti M.L., *Contemplazione e politica in Plotino. Interpretazioni della "theoria plotiniana e di metafore e testi su «basileus», «polis» e «politikos»,* Educatt, Milano 2022.

Gatti M.L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Gatti M.L., *Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, rist. 1999, pp. 10-37.

Gatti M.L., *«Lithoi pheromenoi». Fate, Soul and Self-Determination in «Enneads» 3.1*, in R. Brouwer – E. Vimercati (eds.), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 249-273.

Gavazza B., *Agatone e la tragedia attica di fine V sec. a. C. Studio delle testimonianze e dei frammenti*, Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2021.

Gavray M.A., *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Vrin, Paris 2017.

Gemelli Marciano M.L., *Le Démocrite technicien : Remarques sur la réception de Démocrite dans la littérature technique*, in A. Brancacci-P.-M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, cit., pp. 207-237.

Gentile G., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 1991.

Gentili B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica: Da Omero al V secolo*, Feltrinelli, Milano 2011.

Giangiulio M. (ed.), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, II voll., Mondadori, Milano 2000.

Giannantoni G., *Riforma della scuola secondaria superiore e problemi dell'insegnamento della filosofia*, in F. Alessio – R. Bodei – G. Cambiano – M. Dal Pra – G. Giannantoni – G. Prestipino, *L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore*, A. Canova (ed.), Franco Angeli, Milano 1990, pp. 13-34.

Gilbert G. – Petrosino S., *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il nuovo Melangolo, Genova 2001.

Gill C., *Marcus Aurelius'* Meditations*: How Stoic and How Platonic?*, in M. Bonazzi – C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven University Press, Leuven 2007, pp. 189-207.

Gill C., *Marcus Aurelius*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement» 94(2007), pp. 175-187.

Gilson É., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (1952), tr. it. di M.A. del Torre, Presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Gigon O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Schwabe & CO., Basel 1968.

Gilbert M., *La sapienza del cielo. Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Siracide, Sapienza*, trad. it., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2005[2].

Giuliano F.M., *Esegesi letteraria in Platone: l'esegesi del carme simonideo nel* Protagora, in «Studi classici e orientali», 41(1991), pp. 105-190.

Giuliano F.M., *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005.

Gloy K., *Studien zur platonischen Naturphilosophie im* Timaios, Königshausen und Neumann, Würzburg 1986.

Glucker J., *Mortal Combat: Plato,* Critias *107b4*, in «Elenchos» 35(2014), pp. 149-156.

Goldschmidt V., *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977.

Goldschmidt V.., *La teoria epicurea del diritto*, in «Elenchos», 2(1981), pp. 290-316.
Goldschmidt V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin, Paris 2003.
Gorczyca J., *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.
Görler W., *Antiochos von Askalon über die "Alten" und über die Stoa. Beobactungen zu Cicero*, Academici posteriores I 24-43, in P. Steimetz (ed.), *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*, Steiner, Stuttgart 1990, p. 123-139.
Görler W., *Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochus aus Askalon*, in H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike*, 4: *Die hellenistische Philosophie*, Schwabe, Basel 1994, p. 947-967.
Gosling J.C.B., *Plato. Philebus*, Oxford University Press, Oxford 1975.
Grecchi L., *L'umanesimo della antica filosofia greca,* Petite Plaisance, Pistoia 2007.
Grecchi L., *Una contestualizzazione storico-sociale, «*Humanitas», 75(2020), pp. 141-148.
Grecchi L., *Multifocal Approach. Una critica costruttiva ad un paradigma in costruzione*, inv «Giornale di Metafisica», 1(2021), pp. 273-286.
Grecchi L., *Uomo*, Edizioni Unicopli, Milano 2011.
Grecchi L., *Ricchezza*, Edizioni Unicopli, Milano 2021.
Grilli A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Fratelli Bocca Editori, Milano - Roma 1953.
Gualano M.R. – Voglino G. – Bert F. – Thomas R. – Camussi E. – Siliquini R., *The impact of intergenerational programs on children and older adults: A review*, in «International psychogeriatrics», 30(2018), pp. 451-468.
Guillame P. (1937), *La psicologia della forma*, trad. it. Giunti-Barbèra, 1963.
Habermas J., *Una storia della filosofia: I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, L. Corchia – W. Privitera (eds.), Trad. di M. De Pascale – G. Fazio – L. Corchia – W. Privitera, Feltrinelli, Milano 2022.
Hackforth R., *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
Hadot P., *Physique et poésie dans le* Timée *de Platon*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 115(1983), pp. 113-133.
Hadot P., *Une clé des* Pensées *de Marc Aurèle: les trois* topoi *philosophiques selon Épictète*, in «Les Études philosophiques» (1978), pp. 65-83.
Hadot P., *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1996 (ed. orig. 1992).
Hadot P., *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura,* trad.it., Einaudi, Torino 2006.
Haidt J., *Menti tribali. Perché le persone si dividono su politica e religione*, tr. it. Codice Ed., Torino 2013.
Halfwassen J., *Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus*, in Weltbilder, herausgegeben von H. Gebhardt und H. Kiesel, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 2004.
Halfwassen J., *Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in Neschke- Hentschke (ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Leuven/Paris 2000, pp. 39-62.
Ham C.T., *The Poetics of Strife and Competition in Hesiod and Ovid*, in C. Damon – Ch. Pieper, Eris vs. Aemulatio. *Valuing Competition in Classical Antiquity*, Brill, Leiden/Boston 2018, pp. 281-299.
Hammerstaedt J. – Smith M.F., *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten Years of New Discoveries and Research*, Habelt, Bonn 2014.

Hammerstaedt J., *Nochmals zu Demokrit (VS 68 B 144)*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 121(1998), pp. 25-27.

Hartmann L., *Die grosse Rede des Timaios. Ein Beispiel wahrer Rhetorik?*, Basel 2017.

Haskins E.V., *Philosophy, Rhetoric, and Cultural Memory: Rereading Plato's* Menexenus *and Isocrates'* Panegyricus, in «Rhetoric Society Quarterly» 35(2005), pp. 25-45.

Hayat P., *Epreuves de l'histoire. Exigences d'une pensée*, in E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris 1994.

Hegel G.W.F., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004[8].

Henry D. – Nielsen K. (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge University Press 2015.

Herculano-Houzel S., *The Remarkable, yet not Extraordinary, Human Brain as a Scaled-up Primate Brain and its Associated Cost*. Proc Natl Acad Sci U S A, 109, 2012.

Hermann K.F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, BayerischeStaatsbibliothek, München 1839.

Hobsbawm E., *Marx, Engels e la politica,* in Id., *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011.

Hoffmann K., *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg 1967.

Hübner I., *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis: eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1997.

Hübner K., *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

Huizinga J., *La scienza storica*, Introd. di O. Capitani, P. Bernardini Marzolla (ed.), Laterza, Roma-Bari 1974.

Huffman C.A., *Philolaus of Croton*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Huffman C.A., *Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs* (trad. di F. Teisserenc), in M. Dixaut (ed.), *La félure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon II. Contextes*, Vrin, Paris, 1999, pp. 11-31.

Huffman C.A., *The Philolaic Method: The Pythagoreanism behind the Philebus*, in A. Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI. Before Plato*, State University of New York Press, Albany 2001, pp. 67-86.

Husserl E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1905)*, ed. it. A. Marini (ed.), FrancoAngeli, Milano 1998.

Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, ed. it. V. Costa (ed.), Einaudi, Torino 2002.

Husserl E., *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e teoria della ragione*, ed. it. V. Costa, Rubettino (ed.), Soveria Mannelli 2008.

Ianne M., *Archita, Taranto e la scrittura della filosofia tra platonismo e pitagorismo*, in *Atene e Roma*, 9(2024), pp. 71-102.

Ignazi P., *Il polo escluso. La fiamma non si spegne: da Almirante a Meloni*, Il Mulino, Bologna 2022.

Imbach R., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996.

Innocenti P., *La collezione libraria come complesso di sedimentazioni nucleari*, e di Granata G., *I fondi antichi nelle biblioteche scolastiche sulle provenienze ecclesiastiche*, in C. Bettella (ed.), *Sulle pagine, dentro la storia. Atti delle Giornate di Studio LABS (Padova, 3-4 marzo 2003)*, con la collaborazione di M.G. Melchionda, dir. di D. Lombello Soffiato, Padova, CLUEP, 2005, pp. 91-95, 97-110.

Inwood B., *What kind of Stoic are you? The case of Marcus Aurelius*, in B. Davis (ed.), *Passionate Mind. Essays in Honor of John M. Rist*, Academia Verlag, Baden-Baden 2019, pp. 155-180.

Irrera E., *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, Carabba, Lanciano 2012.

Jaeger W., *Aristotelis* Metaphysica. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford University Press, Oxford 1957.

Jaeger W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, traduzione a cura di L. Emery ed A. Setti, Bompiani, Milano 2003.

Jankélévitch V., *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987.

Janko R., *Philodemus, On Poems, Books 3 and 4, With the Fragments of Aristotle, On Poets*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Jaspers K., *Die Großen Philosophen*, Piper, München 1957 e 1964; tr. it. di F. Costa, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.

Jaspers K., *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Berlin 1932, IIa ed. 1956; tr. it. di U. Galimberti, *Filosofia 1. Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano 1977.

Jaspers K., *Philosophie II. Existenzerhellung, Springer*, Berlin 1932 (II ed. 1056); tr. it. di U. Galimberti, *Filosofia 2. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1977.

Jaspers K., *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991.

Jonas H., *Reflections on Religious Aspects of Warlessness*, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band III/1: *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, von M. Bongardt – U. Lenzig – W.E. Müller (eds.), Rombach, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2014, pp. 427-444; 532-533 (*Editorische Hinweise*); pp. 636-643 (*Anmerkungen*).

Jonas H., *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992.

Jonas H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it. e intr. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1993.

Jonas H., *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, prefazione di F.S. Trincia, Mimesis, Milano 2011.

Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

Jonas H., *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000.

Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

Jullien F., *Processo o creazione*, trad. it. di Edi Pasini e M. Porro, Pratiche, Parma 1991.

Jullien F., *Il saggio è senza idee*, trad. it. di M. Porro, Einaudi, Torino 2002.

Jullien F., *Philosophie du vivre*, Gallimard, Parigi 2011.

Jullien F., *Essere o vivere*, trad. it. E. Magno, Feltrinelli, Milano 2016.

Jullien F., *Logos e Tao. Parlare senza parole*, tr. it. di B. Piccioli Fioroni, A. De Michele, Laterza, Roma-Bari 2008.

Jullien F., *L'invenzione dell'ideale*, trad. it. di M. Porro, Medusa, Milano 2011.

Jullien F., *Mosè o la Cina*, trad. it. di M. Porro, Medusa, Milano 2023.

Jullien F., *Sull'intimità*, trad. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2014.

Kahn C.H., *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hacket Publishing Company, Inadianapolis/Cambridge 2001.

Kahn C.H., *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, tr. it. Vita & Pensiero, Milano 2008.

Kant I., *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in Id., *Werke*, W. Weischedel (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, vol. 5, p. 280; tr. it. di P. Dal Santo, F. Volpi (ed.), *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996.

Kant I., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a F. Gonnelli (ed.), Laterza, Roma-Bari 2004[5].

Kaplan A., *Lifelong learning: conclusions from a literature review*, in «International Online Journal of Primary Education» 10(2017), 5(2).

Karbowski J., *Aristotle's Inquire into Natural Slavery*, in «Journal of the History of Philosophy», Vol. 51, 3(2019).

Karl A. – Schaefer M. – Malta L.S., *A meta-analysis of structural brain abnormalities in PTSD*, in «Neuroscience & Biobehavioral Reviews», vol.30, n.7, 1° gennaio 2006, pp. 1004-1031.

Kirscher G., *La Philosophie d'Éric Weil. Systématicité et ouverture*, PUF, Paris 1989.

Knoll M., *Aristotle's Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the* Polis, in Güremen, Refik, Jaulin, Annick (eds.), *Aristote*, l'*animal politique*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017.

Konstan D. – Young-Bruehl E., *Eryximachus' speech in the* Symposium, in «Apeiron» 16(1982), pp. 40-46.

Konrádová V., *God and Justice in Hesiod and Plato: Interpreting the Myth of Protagoras (Prot. 320d–322d)*, in «ΠΗΓΗ/FONS » 3(2018), pp. 9-19.

Krämer H.G., *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1982.

Kullmann W., *Philosophie und Wissenschaft in der Antike*. Stuttgart 2010, pp. 223-246.

Kwan I. – Dickson K. – Richardson M. – MacDowall W. – Burchett H. – Stansfield C. – Thomas J., *Cyberbullying and children and young people's mental health: a systematic map of systematic reviews*, in «Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking», 23(2020), pp.72-82.

Labatut B., *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, Adelphi, Milano 2021.

Laks A. – Most G.W., *Early Greek Philosophy*, Volume V: *Western Greek Thinkers* Part 2, edited and translated by A. Laks and G.W. Most, in collaboration with G. Journée and assisted by L. Iribarren, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2016.

Laks A., *Plato's Second Republic. An Essay on the Laws*, Princeton University Press, Princeton 2022.

Lana I., *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche)», ser. 8(1950), pp. 184-211 (= Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli: Guida, 1973, pp. 157-194).

Lanoue A., *L'interprétation du carme de Simonide dans le* Protagoras *: une herméneutique de la censure philosophique*, in «Dionysius», XXXVII(2019), pp. 7-29.

Lanza D., *Aristotele*, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971.

Laurenti R. (ed.), *Aristotele. La* Politica, Laterza, Roma-Bari 2019.

Lavecchia S., *Una via che conduce al divino. La* homoiôsis theôi *nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

Lavecchia S., *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010.

Lavecchia S., *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti e Vitali, Bergamo 2015.

Lavecchia S., *Etica, situazione, estetica. I limiti della norma in Platone, Aristotele, Plotino*, in F. Eustacchi – M. Migliori (eds.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2017, pp. 287-297.

Lavecchia S., *Agathologie. Denken als Wahrnehmung des Guten oder: Auf der Suche nach dem offenbarsten Geheimnis*, in «Perspektiven der Philosophie», 38(2012), pp. 9-45.

Lavecchia S., *Das Ich und das Gute. Ansätze einer Licht-Philosophie in Anknüpfung an Novalis und Platon*, in «Perspektiven der Philosophie», 40(2014), pp. 9-46.

Lavecchia S., *'Vergöttlichung' im Zeitalter des Cyberplatonismus. Die Internet-Ära erfordert ein neues moralisches Denken*, in R. Benedikter (ed.), *Italienische Moralphilosophie*, Springer Verlag, Wiesbaden 2016, pp. 87-106.

Lavecchia S., *Un paradiso senza io? Dal bene come dono di libertà alla antiagatologia digitale. Dalla maieutica socratica alla dittatura postumana di* The Circle, in C. Chiurco (ed.), *L'età dell'oro. Mito, filosofia, immaginario*, Marsilio, Venezia 2018, pp. 35-42.

LeMoine R., *Foreigners as Liberators: Education and Cultural Diversity in Plato's M*enexenus, in «American Political Science Review» 111(2017), pp. 471-483.

Leszl W., *Aristoteles on the Unity of Presocratic Philosophy. A Contribution to the Reconstruction of the Early Retrospective View of Presocratic Philosophy*, in M.M. Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 355-380.

Leszl W., *I primi Atomisti: Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Olschki, Firenze 2009.

Levi P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

Levi A., *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi dell'essere e del divenire nella filosofia di Platone. Saggio sulla teoria delle idee*, G.B. Paravia & C., Milano-Torino 1920.

Levi A., *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Paravia, Torino 1920.

Lévinas E., *Une religion d'adultes*, in Id., *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Albin Michael, Paris 2014.

Lévinas E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, in Id., *Gli imprevisti della storia*, Inschibboleth, Roma 2013.

Lévinas E., *Filosofia, giustizia e amore*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

Lévinas E., *Senza nome*, in Id*., Nomi propri*, Castelvecchi, Roma 2014.

Lévinas E., *Filosofia, giustizia e amore*, in Id*., Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

Lévinas E., *Etica e infinito*, Castelvecchi, Roma 2012.

Levinson R.B., *In Defense of Plato,* Harvard, 1953.

Lewin K. (1935), *Teoria dinamica della personalità*, trad. it. Giunti-Barbèra 1965.

Liebert R.S., *Tragic Pleasure from Homer to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

Limone V., nella *Introduzione* a Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di V. Limone, Bompiani, Milano 2012.

Lindsay J., *Aristotle.* Metaphysics*: Book* Λ. *Translated with and Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Lingiardi V., *Diagnosi e destino*, Einaudi, Torino 2018.

Linguiti A., *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in A. Brancacci (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale, Atti del II Colloquio Internazionale, Roma 21-23 settembre 2000*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 213-236.

Lisman J. – Buzsáki G. – Eichenbaum H. - et al. *Viewpoints: how the hippocampus contributes to memory, navigation and cognition*, «Nat Neurosci», 20(2017), pp. 1434–1447.

Loehr J., *Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens*, Stuttgart/Leipzig 1996.

Lombardi G., *A scuola da Aristotele, leggendo Platone. Su* techne, sophia *e vita del genere umano,* Editrice Studium, Roma 2022.

Lombardi G., *Connettere il discorso. Il trattato* Peri syndesmon *di Apollonio Discolo*, Introduzione di Elisabetta Cattanei, Vita e Pensiero, Milano 2016.

Lombardi G., *Le radici antiche dell'adagio "tutto è connesso" dell'Enciclica* Laudato si', in Javier Belda Iniesta – Simone Rosati (eds.), *II Riunione scientifica "L'Ambiente come patrimonio collettivo dell'umanità". Percorsi interdisciplinari tra scienza e fede*, prefazione Vincenzo Paglia, postfazione Alessandro Dani, «Società Tarquiniense d'Arte e Storia» (2020) supplemento n. XLVI, pp. 23-55.

Lombello D., *Dalle «bibliotechine di classe» alla biblioteca scolastica nella rete nazionale*, in «History of Education & Children's Literature», vol. I, 2(2006), pp. 249-281.

Lombello D., *La biblioteca scolastica. Uno spazio educativo tra lettura e ricerca*, FrancoAngeli, Milano 2009.

Long A.A., *The Self in the* Meditations, in M. van Ackeren (ed.), *A Companion to Marcus Aurelius*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) – Oxford 2012, pp. 465-480.

Longworth N., *Lifelong learning in action: Transforming education in the 21st century*, Routledge, 2003.

Loraux N., *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 1986.

Losev A., *The Pythagorean method in the* Philebus, in «E-Journal for Philosophy and Culture» 30(2023), pp. 207-228

Lovejoy A.O., *The Meaning of* φύσις *in the Greek Physiologers*, in «Philosophical Review», 18(1909), pp. 369-383.

Magris A., *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011[2].

Mannsperger D., *Physis bei Platon*, De Gruyter, Berlin- New York 1969.

Mansfeld J., *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, in G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Franz Steiner, Wiesbaden 1981.

Mansfeld J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorchum, Assen 1964.

Mansfeld J., *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden 1994.

Manuwald B., *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre (*De rerum natura *5. 925-1457)*, Steiner, Mainz-Wiesbaden 1980.

Marconi D., *Alcuni usi teorici della storia della filosofia*, in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 21-40.

Markus A., *The Dialectic of Eros in* Symposium, in G. Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*. II. *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1978.

Marmodoro A., *In dialogo con la storia della filosofia*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee» 2(2020), pp. 31-42.

Marrou H.-I., *La conoscenza storica*, trad. di A. Mozzillo, il Mulino, Bologna 1962.

Marx K., *Miseria della filosofia*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973.

Marx K., *La guerra civile in Francia*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966.

Marx K., *Lettera a Freiligrath del 29 febbraio 1860*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 529-536.

Marx K., *Quarto rapporto annuale del Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori* (settembre 1868), in Marx-Engels, *Scritti. Novembre 1867 – Luglio 1870*, Edizioni Pantarei, Milano 2018, pp. 11-16.

Marx K., *Statuti generali dell'associazione internazionale degli operai,* in Marx-Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 763-767.

Marx K.*, L'indifferenza in materia politica* (dicembre 1873), in Marx-Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972.

Marx K., *Sull'azione politica della classe operaia* (20 settembre 1871) in Marx-Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972.

Marx K., *Marx über Gewerksgenossenschaften*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Sezione I, vol. XXI, Akademie Verlag, Berlin 2009.

Marx K. – Engels F., *Manifesto del partito comunista*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1972.

Marx K. – Engels F., *L'ideologia tedesca* in Marx-Engels, *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972.

Marx K. – Engels F., *Risoluzioni del Congresso generale svoltosi all'Aja dal 2 al 7 settembre 1872*, in G.M. Bravo (ed.), *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, Editori Riuniti, Roma 1978, vol. II, pp. 824-832.

Mason L., *Psicologia dell'apprendimento e dell'istruzione*, Il Mulino, Bologna 2006.

Mauri P., *Using Maps to Bridge the Socio-technical Gap: A Practitioner's Experience Report,* Complex Systems Informatics and Modeling Quarterly (CSIMQ) eISSN: 2255-9922, Published online by RTU Press, https://csimq-journals.rtu.lv. Article 107, Issue 18, March/April 2019, pp. 76–88.

Mauri P., *Exploring the complexity of organizational contexts. An Experience Report*, (2021). ITAIS 2021 Proceedings. 22. https://aisel.aisnet.org/itais2021/22.

Mauri P. – Migliori M., *Un secondo round su "Il pensiero multifocale". La ripresa teorica della proposta*, in «Humanitas», 1-2(2022), pp. 3-38.

Mazzarino S., *Il pensiero storico classico*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 2000[3].

Mazzeo M., *Vangelo e lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Paoline, Milano 2007.

McWilliams N., *La diagnosi psicanalitica*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 2012.

Meier C., *Entstehung des Politischen bei den Griechen,* Suhrkamp, Frankfurt 1980.

Melo E.A. – Pieterzack C., *Il "tumore della memoria" in Lévinas. Dall'offesa alla responsabilità per l'altro*, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», Pisa-Roma, XXXIV, 100-101(2007), pp. 79-90.

Merlan P., *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, Parusia 1965.

Merton T., *Gli abissi infiniti del cielo. Scritti sulla natura*, Queriniana, Brescia 2020.

Mesch W., *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Frankfurt am Main 2003.

Micali S., *Fenomenologia dell'angoscia*, Quodlibet, Macerata 2023.

Michelini L., *Il programma economico e sociale di Fratelli d'Italia*, in «Il Ponte», luglio-agosto 2022, pp. 38-46.

Michelini L., *Critica del liberismo italiano, 1990-2020*, Feltrinelli, Milano 2020.

Michelini L. – Susca E., *Vilfredo Pareto and The Government of Entrepreneurs*, in «Chaos and Complexity Letters», vol. 15(2021), pp. 17-23.

Migliori, M., *La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, Prefazione di G. Reale, CELUC, Milano 1973; (ristampato con una Isagoge di F. Eustacchi, Petite Plaisance, Pistoia 2024).

Migliori M., *Dialettica e verità*, *Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990.

Migliori M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene, Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Migliori M., *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Prefazione di Hans Krämer, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Migliori M., *Gorgia quale sofista di riferimento di Platone*, in «Giornale di Metafisica» N.S. 21(1999), pp. 101-126.

Migliori M., *Ma c'è "interiorità" nei dialoghi di Platone?*, in M. Migliori – L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Interiorità e anima. La* psychè *in Platone*, Vita & Pensiero, Milano 2007, pp. 123-164.

Migliori M., *Platone*, *Politico*. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica, Bompiani, Milano 2001.

Migliori M. , *Note sulla dialettica in Eraclito*, in F. Botturi – F. Totaro – C. Vigna (eds.), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002, vol. II, pp. 721-738 (ristampato in M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 17-37).

Migliori M., *L'unità del pensiero politico di Platone*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3/4(2003), pp. 337-388.

Migliori M., *Il* Sofista *di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, 2018[2].

Migliori M. – Napolitano L., (ed.), *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008.

Migliori M., *Il buono e il bello della virtù*, in M. Migliori – L. M. Napolitano Valditara (eds.), in collaborazione con Davide Del Forno, *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008.

Migliori M., *Pervasività e complessità della dialettica platonica*, in M. Migliori – A. Fermani (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2008.

Migliori M., *Uni-molteplicità del reale e dottrina dei Principi*, in J. Dillon – L. Brisson (eds.), *Plato's* Philebus. *Selected papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 292-306.

Migliori M., *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I. Dialettica, metafisica e cosmologia. II. Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013.

Migliori M., *Platone: la forza e la necessità della dialettica*, in A. Brancacci – S. Gastaldi – S. Maso (eds.), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016, pp. 19-50.

Migliori M., *Plato: a Nascent Theory of Complexity*, in E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (ed.), *By the Sophists to Aristotle through Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 85-118.

Migliori M., *How Plato writes,* in *Lifelong Studies in Love with Plato,* Academia, Baden-Baden 2020*,* pp. 16-18.

Migliori M., *Platone*, La Scuola, Brescia 2017.

M. Migliori, *Platone: Accettare la verità implica fatica e coscienza dei limiti*, in F. Eustacchi-M. Migliori (eds.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo: Il contributo degli antichi*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 165-179.

Migliori M.,*Afterword*, in M. Migliori – L.M. Napolitano Valditara, – A. Fermani (eds.), *Inner Life and Soul. «Psychē» in Plato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 307-332.

Migliori M., *La dialettica di Mao Zedong (e Platone)*, in *Assoluto e relativo, Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, M. Migliori ed., Morcelliana, Brescia 2017, pp. 271-299.

Migliori M., *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019.

Migliori M., *Polivalência estrutural de Phília em Platâo*, in «Hypnos» 23(2009), pp. 191-209 (*Polivalenza strutturale della* filia *in Platone*, in M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 473-500).

Migliori M., *La dialettica in Mao*, in «Aretè. International Journal of Philosophy» Human & Social Sciences, Volume 4(2019), pp. 175-194.

Migliori M., *Plato's Dialectic and Categories*, in G. D'Anna – L. Fossati (eds.), *Categories*, 2, *Histories and Perspectives*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2019

Migliori M., *Opportunità e utilità di un approccio multifocale*, in *Il pensiero multifocale*, «Humanitas» 1-2(2020), pp. 3-38.

Migliori M. – A. Fermani (eds.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Morcelliana, Brescia 2020.

Migliori M. – Grecchi L., *Tra teoria e prassi: Riflessioni su una corsa ad ostacoli*, Introd. di C. Vigna, Petite Plaisance, Pistoia 2020.

Migliori M., *The Platonic Philosophy as Dialectic,* in M. Migliori, *Lifelong Studies in Love WITH PLATO*, Academia Verlag, Baden-Baden 2020.

Migliori M. – Mauri P. (eds.), *Il Pensiero Multifocale 2. Una ripresa teorica della proposta*, in «Humanitas», 77 (2022).

Migliori M., *The many meanings of the One in Plato's* Parmenides, in L. Brisson, A. Macé, O. Renaut, *Plato's* Parmenides*: Selected Papers of the XIIth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Baden-Baden 2022, pp. 299-307.

Migliori M., *Platone. Filebo*, Bompiani, Milano 2022².

Migliori M., *Il problematico rapporto di Mao Tse-tung con il marxismo*, in M. Migliori – L. Grecchi (eds.), *Marx e i Marxismi. Le molte facce di una storia complicata*, Editrice petite plaisance, Pistoia 2023, pp. 270-271.

Migliori M. – Candiotto L. – Stavru A. (eds.), *Platone: le passioni e la visione multiforme della poesia*, Petite Plaisance, Pistoia 2024.

Migliori M., Platone, *Parmenide*, con testo greco a fronte. Nuova traduzione e commento a cura di Migliori, Morcelliana, Brescia 2025.

Mingardi A., *Capitalismo*, il Mulino, Bologna 2023.

Miscioscia D., *I valori degli adolescenti. Nuove declinazioni degli ideali e ruolo educativo degli adulti*, Franco Angeli, Milano 2021.

Mondolfo R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, la Nuova Italia, Firenze 1956.

Mondolfo, R., *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1952.

Montiglio S., *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbour, University of Michigan Press, 2011.

Morel P.-M., *Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, Paris 1996.

Morgan K.A., *Plato*, in I. J.F. de Jong (ed.), *Space in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative,* Brill, Leiden-Boston 2012.

Motta A., *Anonimo, Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando, Roma 2014.

Mugnai M., *Come* non *insegnare la filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2023.

Mugnai M. – Rota G., *Ancora sugli storici italiani della filosofia*, in «Rivista di storia della filosofia» 79(2024), pp. 621-624.

Mulgan R., *Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?*, in «Ethics», 111(2000), pp. 79-101.

Müller J., *Der Wettstreit über die Weisheit zwischen Poesie und Philosophie: Agathons Rede und ihre Prüfung durch Sokrates (193e–201c)*, in Ch. Horn (ed.), *Platon.* Symposion, Akademie Verlag, Berlin 2012, pp. 105-124.

Mumford E., *The story of socio-technical design: reflections on its successes, failures and potential* in «Info Systems Journal», 16(2006).

Mustè M., Translatio studiorum*: La storia della filosofia come traducibilità*, in «Filosofia italiana» 2(2022), pp. 161-175.

Naddaf G., *The Greek Concept of Nature*, Suny Press, New York 2005.

Nagler M.N., *Discourse and Conflict in Hesiod:* Eris *and the* Erides, in «Ramus» 21(1992), pp. 79-96.

Nagy A., *Author and Actor. Plotinus and the Stoics on the Autonomy of Action*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1(2017), pp. 109-130.

Napolitano L., *Il sapere dell'anima,* in M. Migliori – L. Napolitano Valditara – A. Fermani, *Interiorità e Anima, La psychè in Platone,* Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 165-200.

Napolitano L., *Eros, cura, felicità. Sull'antropologia di Platone*, in «Thaumazein», 1(2013), pp. 121-148.

Napolitano L., *'Philosophôn dià pantòs toû bìou': un tratto particolare di Eros nel 'Simposio' platonico (203d7), Proceedings*, Università di Pisa, Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica, *The Symposium*, II, pp. 149-152. La versione estesa: *"Amante di sapienza per l'intera vita". Platone,* Simposio, *203d7*, in R.L. Cardullo – D. Iozzia (a c. di), *KALLOS KAI ARETE. Bellezza e virtù*, Bonanno, Acireale-Roma 2014, pp. 151-67.

Napolitano L., *Meraviglia, perplessità, aporìa: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, in «Thaumazein», 2(2014), pp. 127-178.

Napolitano L., *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Mimesis Milano 2010.

Napolitano L., *Enrico Berti: dalla storia alla teoresi, una dialettica ancora valida?*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 273(genn.- apr. 2023), pp. 7-27.

Napolitano L., *Filosofi sempre. Immagini dalla filosofia antica*, QuiEdit, Verona 2021.

Nash R.H., *Illuminazione divina*, in A.D. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, pp. 816-819.

Natali C., *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Roma 1989.

Natali C., *Il metodo e il trattato. Saggio sull'*Etica Nicomachea, Edizione di Storia e Letteratura, Roma 2017.

Natorp P., *Dottrina platonica delle Idee*, trad. it. di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1999 (1. ed. 1903).

Nesselrath H.G., *Platon. Kritias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

Nichols M.P., *Socrates' Contest with the Poets in Plato's* Symposium, in «Political Theory», 32(2004), pp. 186-206.

Nichols M.P., *Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's* Symposium*,* Phaedrus *and* Lysis, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Nietzsche F., *Crepuscolo degli idoli* (1888), tr. it. di F. Masini in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., G. Colli – M. Montinari (eds.), Adelphi, Milano 1964-2001.

Nightingale A., *Plato on aporia and selfknowledge*, in A. Nightingale - D. Sedley (eds.), *Ancient Model of Mind*, Cambridge 2010.

Nobili M., *Le biblioteche specializzate per l'infanzia*, in «Accademie e biblioteche d'Italia», 6, VIII(1934).

North H., Sophrosyne. *Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell University Press, Ithaca 1966.

Northoff G. – Zilio F., *Temporo-spatial Theory of Consciousness (TTC) - Bridging the gap of neuronal activity and phenomenal states*, Behav Brain Res, 424, 2022.

Northoff G., *Il codice del tempo. Cervello, mente e coscienza*, il Mulino, Bologna 2021.

Novak J.D., *Imparando a imparare* (1984), trad. it., SEI, Torino 1989.

Nozick R., *Perché gli intellettuali si oppongono al capitalismo*? (1986); in Id., *Puzzle socratici*, Cortina, Milano 1999.

Nucci M., ed. *Platone,* Simposio. Traduzione e commento di M. Nucci; introduzione di B. Centrone, Einaudi, Torino 2009.

Nussbaum M., *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglass et al. (eds.), Routledge, New York 1990, pp. 203–252.

O'Brien D., *Le Poème de Parménide*, Texte, Traduction, Essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française, Vrin, Paris 1987.

O' Meara D.J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Ombrosi O., *Il crepuscolo della ragione. Benjamin, Adorno, Horkheimer e Levinas di fronte alla catastrofe*, Giuntina, Firenze 2014.

Onians R.B., *Le origini del pensiero europeo*, a cura di L. Perilli e trad. it. di P. Zaninoni, Adelphi, Milano 1998.

Otto K.D., *Solving the Second Horn of the Dilemma of Partecipation*, in «Apeiron» 36(2003), pp. 25-41.

Ousager A., *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, Aarhus 2005.

Palpacelli L. (ed.), *Zenone di Elea. Frammenti e testimonianze*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2022.

Palpacelli L., *La natura intermedia di Eros. Pausania e Aristofane a confronto con Socrate*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3(2016), pp. 695-705.

Palumbo L., Mimesis. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella* Poetica *di Aristotele*, Loffredo, Napoli 2008.

Palumbo L., *La Philia come Syngeneia in Platone e nella tradizione platonica (o dell'invisibile amicizia tra i Philoi*, in VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos: philia/amicitia na Antiguidade, Belo Horizonte 2018.

Paoletti G., *Chi ha paura della storia della filosofia?*, in «Syzetesis» 11(2024), pp. 337-359.

Papini G., *Gog* (1931), in *Tutte le opere*, 10 voll., Mondadori, Milano 1958-1966, VIII. *Prose morali*, pp. 295-560.

Pappas N., *Socrates' Charitable Treatment of Poetry* in «Philosophy and Literature», 13(1989), pp. 248-261.

Pasquale Barbanti M. Di, *La metafora in Plotino*, Bonanno, Catania 1981.

Patchin J.W., Hinduja S., *Bullies move beyond the schoolyard: A preliminary look at cyberbullying*, in «Youth violence and juvenile justice», 4(2006), pp.148-169.

Patterson R., *Agathon's Gorgianic Logic*, in M. Tulli – M. Erler (eds.), *Plato in Symposium*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 210-216.

Pentassuglio F., Paideutikos eros: *Aspasia as an 'alter Socrates'*, in «Archai» 30(2020), pp. 1-22.

Périllié J.-L., *Le silence de Platon*, in Id. (ed.), *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique – Science – Politique*, in «Ousia», 20(2008), pp. 7-39.

Petrucci F.M., *Plato on Virtue in the* Menexenus, in «The Classical Quarterly» 67(2017), pp. 49-70

Petrucciani S.., *Marx e la socialdemocrazia. Gotha e dopo*, in S. Petrucciani (ed.), *Il pensiero di Karl Marx*, Carocci, Roma 2018.

Piangerelli F., *Scrivere di filosofia, scrivere per la filosofia. La polivoca posizione platonica sulla scrittura*, in «P.O.I. (Points of Interest) – Rivista di Filosofia e nuove pratiche di conoscenza», 6-7/I-II(2020), pp. 83-112.

Piangerelli F., *Introduzione* a F. Piangerelli (ed.), *Platone e la teoria delle idee. Nuove prospettive di ricerca per antiche questioni teoriche*, Petite Plaisance, Pistoia 2023, pp. 5-22.

Piangerelli F., *La dialettica delle Idee nel* Sofista *di Platone. Tra ontologia e metodo*, in F. Piangerelli (ed.), *Platone e la Teoria delle Idee. Nuove prospettive di ricerca per antiche questioni teoriche*, Petite Plaisance, Pistoia 2023, pp. 165-182.

Pievani T., *Imperfezione. Una storia naturale*, Raffaello Cortina Editore, Roma 2019.

Pizza G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Milano 2005.

Plechanov G.V., *La funzione della personalità nella storia* (1898), Introduzione di G. Prestipino, Editori Riuniti, Roma 1973.

Poetsch C., *Platons Philosophie des Bildes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2019.

Pontecorvo C. (ed.), *Discorso e apprendimento: Una proposta per l'autoformazione degli insegnanti*, Carocci, Roma 2005.

Popper K., *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 2010.

Press G.A., *Plato: a guide for the perplexed*, London-New York, Continuum International Publishing Group, 2007.

Press G.A., *Plato's Dialogues as Enactments*, in F. J. Gonzalez (ed.), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, MD, Rowman & Littlefield Publishers 1995, pp. 150–151.

Price A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1990.

Priesemuth F., *Theologie und Hermeneutik im Anschluss an Friedrich Schleiermacher*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2020.

Primavesi O., *Second thoughts on Some Presocratics*, in C. Steel (ed.), *Aristotle's* Methaphysics *Alpha*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 225-263.

Protopapas – Marneli M., *Héraclite et Marc Aurèle: Sur une interprétation stoïcienne des fragments d'Héraclite*, in C. Vassallo (ed.), *Physiologia. Topics in Presocratic Philosophy and its Reception in Antiquity*, WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 2017, pp. 27-39.

Quiroga R.Q. – Reddy L. – Kreiman G. – Koch C. – Fried I., *Invariant Visual Representation by Single Neurons in the Human Brain*, in «Nature», 435(2005), pp. 1102-7107.

Pugliese Carratelli G., *Umanesimo napoletano*, G. Maddoli (ed.), Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

Rademaker A., Sophrosyne *and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden Boston 2005.

Radice R., *Aristotele. Fisica*, Appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2014.

Ragone L., *Plutarco. Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, Bompiani, Milano 2017.

Rapp C., *Definitions in Aristotle's* Politics*: State and constitutions*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 2(2020), pp. 367-409.

Reale G., *Storia della filosofia antica*, II, Vita e Pensiero, Milano 1988.

Reale G., *Platone, Simposio*, Mondadori, Milano 2001.

Reale G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e pensiero, Milano 1991, 1997[2]; Bompiani, Milano 2010.

Reale G., *Saggio introduttivo*, in Platone, *Carmide. Sulla temperanza*, prefazione generale, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di G. Reale, Bompiani, Milano 2015, pp. 35-113.

Regali M., *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel* Timeo *e nel* Crizia *di Platone*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012.

Regali M., *Parmenide e il cavallo di Ibico: l'immagine dell'eros senile per la dialettica (*Parm. *136e-137c)*, in L. Brisson – A. Macé – O. Renaut (eds.), *The* Parmenides. *Selected Papers from the XII Symposium Platonicum*, Academia, Baden Baden 2022, pp. 43-50.

Reinhardt K., *Les mythes de Platon*, traduit de l'allemand et présenté par Anne-Sophie Reineke, Gallimard, Paris 2007.

Reinhardt K., *Hekataios von Abdera und Demokrit*, in «Hermes» 47(1912), pp. 492-513 (= Id., *Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960).

Renan E., *Histoire des origines du christianisme*, vol. VII: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Calmann Lévy éditeur, Paris 1882.

Reuter H.R., *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, Kaiser, München 1979.

Ricoeur P., *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003.

Ricoeur P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

Ricoeur P., *La differenza fra il normale e il patologico come fonte di rispetto*, in *Il giusto 2*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2001.

Ricoeur P., *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti,* Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2008.

Riel G. van, *Plato's Gods*, Routledge, Farnham-Burlington 2013.

Rist J.M., *Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius*, in B.F. Meyer - E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, SCM Press LTD, London 1982, pp. 23-45.

Robbiano C., *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006.

Robin L., *Notice*, in Id. (éd.), *Platon, Le* Banquet, Les Belles Lettres, Paris 1989.

Robitzsch J.M., *On Aspasia in Plato's* Menexenus, in «Phoenix» 71(2017), pp. 288-300.

Ross W. D., *Aristotle.* Metaphysics. *A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford 1924.

Rossanda R., *Da Marx a Marx*, in R. Rossanda, F. Maone, L. Magri (eds.), *Classe, consigli, partito,* Quaderno n. 2 de *il manifesto*, Alfani, Roma 1974, pp. 99-114.

Rota G., *Sugli storici italiani della filosofia*, in «Rivista di storia della filosofia» 79(2024), pp. 443-449.

Rovelli C., *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020.

Rowe C.J., *Aristotelian Constitutions*, in C.J. Rowe – M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Rugarli C., *Medici a metà. Quel che manca nella relazione di cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

Ruggiu L., Parmenide, *Poema sulla Natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, presentazione, traduzione e note a cura di G. Reale, saggio introduttivo e commentario filosofico a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991.

Said E., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.
Sayre K.M., *Parmenides' lesson, Translation and explication of Plato's* Parmenides, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996.
Salkever S.G., *Reading Aristotle's* Nicomachean Ethics *and* Politics *as a single course of lectures: rhetoric, politics, and philosophy*, in S.G. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
Salkever S., *Socrates's Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's* Menexenus, in «American Political Science Review» 87(1993), pp. 133-143.
Sampson K., *Ontogony. Conceptions of Being and Metaphors of Birth in the* Timaeus *and the* Parmenides, University of Bergen, Bergen 2005.
Santambrogio M., *Filosofia e storia. Viste da un filosofo parziale e pieno di pregiudizi*, La Nave di Teseo, Milano 2024.
Sassi M.M., *Platone, Fedone 108 d: Glauco, Protagora, il mito*, in «PP*»* 42(1987), pp. 27-34.
Sassi M.M., *Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21B34 DK) al paradosso eristico (Plat. Men. 80d5e5)*, in «Méthexis» 24(2011), pp. 7-20.
Sasso G., *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967.
Sasso G., *Essere, storia*, Bibliopolis, Napoli 2024.
Schacter D.L., *I sette peccati della memoria. Come la mente dimentica e ricorda*, Mondadori, Milano 2001.
Schramm M., *Freundschaft und Liebe bei Platon und Plotin*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 22(2019), pp. 51-74.
Sheffield F., *Love and the City: Eros and Philia in Plato's* Laws, in O. Renaut – L. Candiotto (eds.), *Emotions in Plato*, Brill, Leiden 2020.
Schelling F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, L. Pareyson (ed.), Mursia, Milano 1987.
Shirazi A., *Love Otherwise: Pseudo-Demosthenes'* Erōtikos *and the Aesthetics of* Erōs, in «Transactions of the American Philological Association», CLIII(2023), pp. 85-115.
Schleiermacher F.D.E., *Platons Werke*, De Gruyter, Berlin-Boston 1828-1861; parz. tr. it. di G. Sansonetti, *Introduzione a Platone*, Morcelliana, Brescia 1994.
Schleiermacher F.D.E., *Brouillon zur Ethik (1805/1806)*, H.-J. Birkner (ed.), Meiner, Hamburg 1981.
Schlein E., *La nostra parte*, Mondadori, Milano 2022.
Schmidt E.A., *Platons Zeittheorie*, Frankfurt/ Main 2012
Schön D.A., *Il Professionista riflessivo*, Dedalo Edizioni, 1993.
Schofield M., *Pythagoreanism: emerging from the Presocratic fog (*Metaphysics *A5)*, in C. Steel (ed.), *Aristotle's* Methaphysics *Alpha*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 141-166.
Schofield M*., The Neutralizing Argument: Carneades, Antiochus*, *Cicero*, in D. Sedley (ed.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 240-243.
Schütrumpf E. (ed.), *Aristoteles.* Politik *Buch I*, Akademie Verlag, Berlin 1991.
Sedley D., *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, F. Verde (ed.), Carocci, Roma 2011.
Sedley D., *Hesiod's Theogony and Plato's* Timaeus, in George R. Boys-Stones – Johannes H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod.* Oxford 2010, pp. 246-258.
Sedley D.,. *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley 2007.

Sedley D., *The Speech of Agathon in Plato's* Symposium, in S. Haffmans – B. Reis (eds.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 47-69.

Seth A. – Bayne T., *Theories of consciousness*, Nature Reviews Neuroscience, 2022

Sheffield F.C.C., *Plato's* Symposium*: The Ethics of Desire*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Sichirollo L., *La discussion ou la dialectique des anciens*, *Cahiers Eric Weil II. Eric Weil et la pensée antique*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1989.

Simmons R.G. – Blyth D.A., *Moving into adolescence: The impact of pubertal change and school context*, Aldine de Gruyter, New York 1987.

Simpson P.P., *A Philosophical Commentary on the* Politics *of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1998.

Sloterdijk P., *Critica della ragion cinica. Il rapporto tra sapere e apparati di potere dall'antichità ai giorni nostri*, A. Ermano - M. Perniola (eds.), Garzanti, Milano 1992.

Smith M.F., *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription*, Edited with Introduction, Translation, and Notes, Bibliopolis, Napoli 1993.

Sorabji R., *Time, Creation, and the Continuum*. London 1983.

Sorabji R., *Aristotle on Memory*. Second Edition, University of Chicago Press, Chicago 2004.

Spoerri W., *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Reinhardt, Basel 1959.

Steel C., *Plato as seen by Aristotle*, in Id. (ed.), *Aristotle's* Methaphysics *Alpha*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 167-200.

Spinelli R., *Il cavallo di Ibico*, La città del sole, Napoli 2012.

Spinoza B., *Ethica more geometrico demonstrata*, II, prop. XXX, G. Durante (ed.), Sansoni, Firenze 1984^2.

Strauss Clay J., *The politics of Olympus*, Princeton 1989.

Szabó Á., *Zum Verständnis der Eleaten*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 3-4(1954), pp. 259-260.

Szlezák Th.A., *Le témoignage d'Aristote*, in J.-L. Périllié (ed.), *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique – Science – Politique*, Éditions Ousia, Bruxelles 2008, pp. 93-115.

Szlezák Th.A., *La* Repubblica *di Platone. I libri centrali. Cinque lezioni, con due ulteriori contributi sull'Idea del Bene e sull'Allegoria della caverna*, a cura di M. Migliori e C. Danani, Morcelliana, Brescia 2003 (*Die Idee des Guten in Platons* Politeia. *Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003).

Szlezák Th.A., *PSYCHE-POLIS-KOSMOS. Bemerkungen zur Einheit des platonischen Denkens*, in E. Rudolph, *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, pp. 26-42.

Tabak M., *Plato's* Parmenides *reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York 2015.

Taylor A.E., *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1990 (1. ed. 1927).

Taylor C.C.W., *The Atomists Leucippus and Democritus: Fragments*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1999.

Tannery P., *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès a Empédocle*, Édition revue et amendée par A. Marcinkowski, Les Belles Lettres, Paris 2022 (1887).

Texier J., *La nozione di "partito" e di "partito comunista" nel 1847-1848*, in R. Rossanda (ed.), *Il Manifesto del Partito Comunista 150 anni dopo*, Manifestolibri, Roma 2000.

Thesleff H., *Looking For Clues: An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato's 'Two-Level Model*, in G.A. Press (ed.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, Rowman & Littlefield, Savage, MD 1993, pp. 17-45.

Thesleff H., *Studies in Plato's two-level model*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1999.

Thomas C.J., *Plato's Prometheanism*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 31(2006), pp. 203-232.

Tonegawa S. – Liu X., *Memory Engram Cells Have Come of Age*, in «Neuron», 87(2015), pp. 918-931.

Tononi G., *An information integration theory of consciousness*, in «BMC Neurosci», 5, 42(2004).

Tononi G. – Koch C., *Consciousness: here, there and everywhere?*, in «Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci», 370(1668), (2015).

Tononi G., *PHI. Un viaggio dal cervello all'anima*, Codice, Torino 2014.

Traina A., *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Pàtron editore, Bologna 2011, rist. corretta dell'ed. 1987[4], 1974.

Trigari M., *Formazione dei bibliotecari scolastici. Dall'Italia in Europa e ritorno*, «Biblioteche scolastiche. Rassegna annuale di temi, informazioni, documenti», 2003, pp. 201-209.

Tsouna V., *What is the Subject of Plato's Charmides?* in Y. Z. Liebersohn – I. Ludla – A. Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic. Festschrift in Honour of John Glucker*, Academia Verlag, Bahnstraße Sankt Augustin 2017, pp. 34-63.

Tuozzo M., *Plato's* Charmides*: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, New York 2011.

Vander Waerdt P.A., *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, in «Transactions of the American Philological Association», 118(1988), pp. 87-106.

Vasiliu A., *Montrer l'âme. Lecture du* Phèdre *de Platon*, Sorbonne Université Presses, Paris 2021.

Vassallo C., *Puzzling over so-called 'Rationalismus' and its Forerunners – Again on Xenophanes' B 18 D.-K. (= Xen 204 & 220 Strobel-Wöhrle)*, in O. Hellmann-B. Strobel (eds.), *Rezeptionen der Vorsokratiker von der Antike bis in die Gegenwart*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022, pp. 143-176.

Vassallo C., *Rolling Sisyphus' Stone Uphill? Plato's Philosophy of History and Progress Reappraised*, in «The Journal of Hellenic Studies», 141(2021), pp. 179-196.

Vassallo C., *The Presocratics at Herculaneum: A Study of Early Greek Philosophy in the Epicurean Tradition. With an Appendix on Diogenes of Oinoanda's Criticism of Presocratic Philosophy*, De Gruyter, Berlin-Boston 2021.

Vegetti M. – Abbate M., a cura di, *La* Repubblica *di Platone nella tradizione antica,* Bibliopolis, Napoli 2000.

Vegetti M., *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento,* Carocci, Roma 2016.

Vegetti M., *Il potere della verità. Saggi platonici,* Carocci, Roma 2018.

Verde F., *Storia (della filosofia) e conoscenza: Alcune considerazioni di metodo*, in «Syzetesis» 8(2021), pp. 119-141.

Virmond W. – Patsch H., *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, W. de Gruyter, Berlin/Boston 2013.

Versnel H.S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden-Boston 2011.

Vieillard-Baron J.-L., *Le Temps: Platon, Hegel, Heidegger*, Vrin, Paris 1978.

Vygostkij L.S. (1934), *Pensiero e linguaggio*, trad.it. Laterza 1990.

Vogel C.J. de, *Rethinking Plato and Platonism*, E.J. Brill, Leiden 1986.

Wagner F., *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, G. Mohn, Gütersloh 1974.
Waldron J., *The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's* Politics, in «Political Theory», 23(1995), pp. 563-584.
Warnek P., *Descent of Socrates. Self-Knowledge and Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2005.
Watson J.B., *La psicologia dal punto di vista del comportamentista*, (1913) trad. it. in P. Meazzini (ed.), *Antologia degli scritti*, il Mulino, Bologna 1976.
Wardy R., *The unity of opposites in Plato's* Symposium, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 23(2002), pp. 1-61.
Weber M., *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. Einaudi, Torino 2004.
Weil E., *Logique de la philosophie*, 2ème éd. revue, Vrin, Paris 1974.
Weil E., *Pensée dialectique et politique*, in *Essais et conférences*. I. Philosophie, Plon, Paris 1970.
Weil E., *L'anthropologie d'Aristote*, *Essais et conférences I*, Philosophie, Plon, Paris1970.
Wood D., Bruner J.S., Ross G., *The Role of Tutoring in Problem Solving*, in «Journal of Child Psychology and Psychiatry», 17(1976), pp. 89-100.
Zhmud L., *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012.
Zhmud L., *Pythagorean Number Doctrine in the Academy*, in G. Cornelli – R. McKirahan – C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, pp. 323-344.
Zhu C., Huang S., Evans R., Zhang W., *Cyberbullying among adolescents and children: a comprehensive review of the global situation, risk factors, and preventive measures*, in «Frontiers in public health», 9(2021), pp. 634-909.
Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza*, trad. it. Luiss, Roma 2017.
Zuolo F., *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*, Academia Verlag, St. Augustin 2009.

Indice dei nomi antichi

Achille: 67-68; 70; 197-198
Aezio: 55 n. 12
Afrodite: 95-96
Agamennone: 68
Agatone: 95 e n. 9; 97 n. 20; 98-99
Agostino: 6 n. 5; 135; 160 nn. 2, 4; 173; 322-323; 324 e n.8, 325 e n.13; 326-327; 353 n. 11
Alcibiade: 101; 213 n. 18; 214; 217 n. 30
Alcinoo: 132 n. 17
Alcmeone: 58 n. 39
Alessandro di Afrodisia: 54 n. 10
Anassagora: 56
Anassimandro: 56
Anassimene: 56
Antifonte: 268
Antigone: 268
Antioco di Ascalona: 65 e n. 6; 66 e nn. 12, 13
Apollo: 162-166
Apollonio Discolo: 72; 74 e n. 7; 75 e n. 10; 76-78
Apuleio: 381
Arcesilao: 268
Aristodemo: 99
Aristofane: 97-99; 290, 346 n. 9
Aristosseno: 60 n. 48
Aristotele: 6 n. 5; 18 n. 10; 19; 52 n. 3; 53 e n. 8; 54 e n. 10; 56 n. 23; 60 n. 48; 62-63; 66 n. 13; 67; 73; 74 e n. 7; 75; 94 n. 2; 96 n. 14; 101-103; 104 n. 8; 105 e n. 11; 107 e n. 6; 108; 112; 118; 143 e n. 3, 147, 160 n. 4, 173, 177 n. 5; 194; 196; 200; 203-204; 206; 216 e n. 27; 254 n. 17; 260 n. 49; 266; 268; 271; 278 e n. 3; 279-280; 282-283; 293; 297; 319; 322; 330; 332; 333 e n. 8; 334-335
Atena: 257
Ateneo: 251
Ateniese (personaggio delle *Leggi*): 145-147
Attico: 210-211

Boezio: 60 n. 46

Callia: 195
Callicle: 215 e n. 24 316; 320; 337
Callimaco: 161 n. 10
Carmide: 212; 216 n. 26; 339-340
Catone: 65
Celso: 405
Censorino: 255 n. 24
Cherefonte: 338
Cicerone: 6 n. 5; 65 e n. 7; 66 e n. 12; 210; 211 e n. 11
Circe: 142
Clinia: 146
Clodio: 255 n. 26
Confucio: 320
Cristo: 324
Critone: 387
Crizia: 15; 144; 338-339; 340 e n.29

Damascio: 60 n. 46
Danaidi: 316
Dante: 64
Daphne: 162
Dario: 345
Democrito: 6 n. 5; 251-254; 255 nn. 23, 25; 256; 258-262
Diogene di Babilonia: 252 n. 9; 253; 261-262
Diogene di Enoanda: 256
Diogene Laerzio: 10; 112; 253
Diodoro Siculo: 253; 254 n. 20; 255; 261
Dione: 95
Dioniso: 163
Dionisio Trace: 75
Dionisodoro: 349
Diotima: 96; 98-99; 208

Ecateo di Abdera: 253
Efesto: 61
Eliano: 60 n. 48
Empedocle: 97 n. 18; 143 e n. 3; 177; 255 n. 26
Enesidemo: 271
Epicuro: 142 n. 2; 210-211; 255 nn. 26, 27; 262; 267-268
Epitteto: 129 n. 4
Eracle: 96 e nn. 16, 17

Eraclide Pontico: 255 n. 26
Eraclito: 95-96; 97 n. 18; 133 n. 20; 173; 177; 268
Erissimaco: 95 e n. 11; 96
Ermarco: 255 e nn. 26, 27
Ermes: 253
Ermogene: 13
Eros: 209-211; 216; 218; 341 e n.40
Eschilo: 61
Esiodo: 49; 94 e n. 4; 95 e nn. 6, 7 e 9; 96; 97 e n. 22; 98 n. 24; 160 e n. 5; 161 e nn. 6-10; 162; 163 e n. 18; 164-166; 180
Ettore: 197-198
Euripide: 163 e n. 20; 251 n. 9; 254 n. 20
Eustazio di Tessalonica: 64 e n. 4
Eutidemo: 349

Fedone: 372; 377;
Fedro: 17; 95-96; 341
Fenarete: 217
Filodemo di Gadara: 253; 256; 259; 261-262
Filolao: 52; 53 e nn. 5, 8; 55 e n. 16; 56; 58; 59; 60 e n. 45
Filone di Alessandria: 322; 402 n. 13; 403; 405; 406

Gallieno: 176
Gea: 95
Giamblico: 60 n. 48; 260 n. 49
Giasone: 218
Giovanni (Vangelo di): 324
Gorgia: 10

Hermes: 142-143

Ibico: 209-210
Ippaso di Metaponto: 59; 62
Ippia: 67
Ippotale: 346, 348
Italica: 325

Lachete: 213
Lattanzio: 255 n. 24
Leto: 164
Lisia: 341, 342
Liside: 212; 345-348
Lisimaco: 212
Lucilio: 211 n. 11
Lucrezio: 255; 256 n. 28; 257; 262

Marco Aurelio: 6 n. 5; 128 e nn. 2 e 3; 129 nn. 4, 5 e 7; 130 nn. 8 e 9; 131 e n. 11, 132; 133 e n. 18; 210 n. 9
Melisso: 57 n. 28
Menesseno: 289; 345-349
Menone: 212; 213 n. 18
Michele di Efeso: 197 n. 7
Minosse: 176; 179; 180 e n. 17; 183
Moira: 117 n. 37
Muse: 94; 96-97; 99; 163-164

Odisseo: 64 e n. 3; 65; 66-71; 116 n. 27; 142
Omero: 13; 66 e n. 12; 67-70; 95 e n. 6; 97 n. 22; 142 n. 2; 161 e n. 10; 163-164; 166; 180
Orazio: 129 n. 7
Origene: 405; 406
Ovidio: 95 n. 7; 162 e n. 12

Parmenide: 6 n. 5; 25-26; 57-58; : 97 n. 18; 112-114; 115 e nn. 17, 20, 21; 116 nn. 24, 25, 27; 117, 118 e n. 38; 174; 209-210; 266-267
Pausania: 95 e n. 9; 96
Penelope: 116 n. 27
Penia: 99
Pericle: 287
Persefone: 114
Persio: 129 n. 6
Pisone: 65 e n. 6
Pitagora: 54; 60 n. 48; 61 n. 55; 177
Platone: *passim*;
Plotino: 6 n. 5; 67 n. 16; 108 e nn. 10, 11; 109; 160 n. 4; 176 e n. 2; 177 e nn. 3, 6; 178 e n. 11; 179 e n. 16; 180 e n. 18; 181 e n. 30; 182 nn. 33, 35; 271; 322; 324 e n. 6; 403 e n. 18
Plutarco: 258
Porfirio: 176; 255 n. 26; 405

Proclo: 60 n. 46; 114; 167 e nn. 37, 38; 176 n. 2
Prodico: 13
Prometeo: 60; 61 e n. 55; 62
Protagora: 6 n. 5; 10; 12; 15; 250; 255 e n. 25; 287
Protarco: 57

Saffo: 251 n. 9
Salonina: 176
Sallustio: 163 e n. 15, 166
Seneca: 129 nn. 6 e 7; 404 n. 25
Senofane: 57 n. 28; 96; 251 n. 9; 256
Senofonte: 330 n.4
Sesto Empirico: 112; 114; 267
Simmia: 14
Simonide: 69
Simplicio: 57; 114 nn. 12, 13; 115; 117 n. 34; 267
Siriano: 60 n. 46
Sisifo: 316-317
Socrate: 12-13 e n. 15; 68; 94 n. 3; 95 n. 9; 98-99; 101; 107; 113; 144-145; 150; 195; 197; 209; 211-213; 214 n. 20; 215 e n. 24; 216 e nn. 9, 27, 28; 217 e n. 31; 246 n. 15; 247 n. 22; 267; 271; 274; 289; 316-318; 320; 330; 338-340; 341 n.42; 345-348, 351; 366; 368; 372; 386 n. 3; 387 e n. 5; 388 e n. 13; 389-391
Solone: 212
Straniero di Elea: 96

Talete: 80; 215 n. 24
Tantalo: 316
Tartaro: 95
Teeteto: 216 n. 27; 244; 247
Teofrasto: 54; 55 n. 12
Thamus: 356
Timeo: 41-45; 46 e n. 12; 47-50
Tommaso d'Aquino: 173; 197 n. 7
Torquato: 65
Trasillo: 260
Tucidide: 271; 284

Ulisse: 317
Urano: 95

Vitruvio: 256 e n. 31

Xenocrate: 165 n. 28

Zenone di Elea: 57; 112 nn. 3 e 4; 113 e nn. 5, 6, 7, 9; 118
Zeus: 95; 98; 132 n. 15; 161 e n. 10; 180 e n. 17; 183; 341; 345-346

Indice dei nomi moderni

Abbate M.: 273 n.3
Achmatova A.: 249 n. 24
Adami C.: 149 n. 6; 416
Adamson P.: 289 n. 9; 416
Adorno Th.: 328 e n.28
Aiani M. R.: 120
Albantakis L.: 149 n. 6 416
Alemanno G.: 299 e n.5
Alessandrini I.: 237 n. 30
Alesse F.: 132 n. 16; 416
Alessio F.: 267 n. 15
Alexiou E.: 416
Alfieri, V. E.: 259 n. 42
Alici L.: 6 n. 5; 8 n. 15; 322; 324 n. 8
Allen R.E.: 25 n. 6; 416;
Almirante G.: 299
Amata B.: 128 n. 2
Anders G.: 353 e n.11; 416;
Angelini G.: 330 n.2
Angelino C.: 413 n. 27
Angle C.: 354 n.16
Aniston J.: 151
Annas J.: 46 n. 8; 131 n. 133; 416
Antonelli Q.: 237 n. 27; 417
Antonio De Melo: 8 n. 11; 16; 20 n. 19
Araujo C.: 349 n.16
Arendt H.: 20 e n. 18; 416
Arminio M.: 238 e n. 33
Arndt A.: 416
Arrighetti G.: 95 n. 8; 416
Ascenzi A.: 230 n. 1; 231 n. 1; 233 n. 10; 236 n. 24; 237 n. 26; 237 n. 30; 238 n. 31; 416
Asmis E.: 129 n. 5; 416
Aubenque P.: 248 n. 23
Ausubel D.P.: 227 n. 28; 416
Auteri G.: 420

Babut D.: 404 n. 25; 417
Bachelard G.: 351 n.7
Bahney J: 149 n. 5; 417
Bakunin M.: 308
Balibar E.: 309 e n. 5; 417;
Baltes M.: 44 n. 9; 160 n. 3; 165 nn. 27, 28; 167 n. 34; 417
Baltussen H.: 69 n. 26; 417
Barfield R.: 94 n. 2; 417
Barnes J.: 113 n. 9; 332 n.6; 417
Baron Cohen S.: 373 n. 4; 417
Barbanti M.: 208 n. 2
Barbieri E.: 237 n. 25
Barsotti S.: 231 n. 2; 232 n. 6; 233 n. 12; 235 nn. 18, 21; 417
Bartheld C.S. von: 417
Bassetti O.: 297
Bazzoni G.: 381
Becchi E.: 237 n. 27; 417
Bednar P.M.: 192; 417
Beere J.: 417
Beierwaltes W.: 406 e n. 35; 417
Bellofiore R.: 359 n. 4; 417
Benanti P.: 353 n.12; 417
Benda J.: 358 n. 2; 317;
Bender E.M.: 355 n.20; 417
Benoni V. F.: 210 n. 8
Berardi E.: 244 n. 9
Berner C.: 89 n. 8; 417
Benitez E.E.: 61 n. 55
Bergson H.: 319
Berlusconi S.: 300 n.9
Berque A.: p. 354 n.15, 356 n.22; 417
Berrón M.: 6 e n. 5; 330 e n. 2; 332 n. 7; 418
Bert F.: 227 n. 27
Bertalanffy L. von: 221; 418
Bertelli L.: 274; 276 n. 10; 418
Berti E.: 53 n. 7; 54 n. 10; 112 nn. 3 e 4; 113 nn. 6, 7, 9; 115 n. 20; 209 n. 5; 418
Bertolín Cebrián R.: 284 n. 2; 418
Besso G.: 281 n. 7 e 10
Bettella C.: 235 n. 20; 236 n. 22; 237 n. 25; 418
Beveridge: 305
Bianchi C.: 266 n. 10; 418;
Bianchi L.: 266 n. 10; 405 n. 31; 418;
Bianchi U.: 405 n. 31; 418
Biscuso M.: 266 n. 11; 418
Bitencourt A.: 349 n.16
Blankert S.: 256 n. 31; 418

Bloc M.: 264
Bloch D.: 197 n. 7
Bloom P.: 373 n. 4; 418
Blyth D.A.: 222 n. 8
Boccaccio G.: 382
Bodei R.: 267 n. 15
Boeckh A.: 418
Boella L.: 373 n. 4; 418
Boffi G.: 109 n. 16
Bonanno R.A.: 224 n. 13; 418
Bonazzi M.: 64 e n. 2; 65 e nn. 6, 10; 67; 129 n. 5; 418
Bongardt M.: 408 n. 2, n. 3; 410 n. 8; 411 n. 17; 414 n. 28; 418;
Bontadini G.: 173; 174 n. 12; 418
Borelli F.: 292
Borges J. L.: 170
Borgonovo F.: 299 n.5
Bossi B.: 60 n. 45; 62 n. 58; 418
Bottai G.: 233
Botturi F.: 133 n. 20
Boublil E.: 419;
Bouchet Ch.: 416
Boublil E.: 135 n. 7
Bouffartigue J.: 255 n. 26
Boys-Stones G.R.: 94 n. 4; 95 n. 9; 160 n. 5; 419
Bozzi B.: 246 n. 17; 247 n. 22
Brancacci A.: 24 n. 2; 179 n. 16; 260 nn. 44, 45; 419
Bravo F.: 419;
Bravo G.M.: 313 n.18, 314 n.23
Bremer D.: 142 n. 2; 419
Brisson L.: 28 n. 10; 73 n. 5; 165 n. 29; 209 n. 4; 244 n. 11
Bronfenbrenner U.: 221; 224; 419
Bronstein D.: 331 n. 5; 419
Brouwer R.: 181 n. 30
Brown A.S.: 97 n. 18; 419
Brown P.: 176 n. 2
Brown R.E.: 401 n. 8; 419
Brumana S.I.S.: 128; 133 n. 19; 419
Bruner J.S.: 228 nn. 30, 32; 419
Bruno Giordano: 108-109
Brunschwig J.: 203 n. 4; 419
Buber M.: 412 n. 18; 419
Buckner C.: 198 n. 10; 419
Bukminster Fuller R.: 296 e n. 8; 419
Burchett H.: 224 n. 16
Burkert W.: 52 n. 3; 60 nn. 46, 47; 60 n. 49; 62 n. 58;251 n. 5; 419
Burnyeat M.F.: 40 e n. 2; 41; 42 e n. 5; 165 n. 29; 419
Butler J.: 198 n. 19; 376; 419
Buzsáki G.: 153 n. 18
Byrd M: 391 n. 25; 419

Cahn R.: 223 n. 9; 419
Calabi C.: 212 n. 17; 419
Calabresi S.: 238 n. 32
Calasso R.: 295
Calcagno A.: 135 n. 7
Calloni M.: 265 n. 9; 419
Calvino I.: 382;
Cambiano G.: 266 n. 10; 267 n. 15; 418
Caminito M.: 232 n. 9; 419
Campo A.: 410 n. 12; 413 n. 27;
Camus A.: 316
Camussi E.: 227 n. 27
Canali L.: 256 n. 29; 419
Candiotto L.: 367 n.
Canfora L.: 268 n. 19; 420
Canone E.: 179 n. 16
Canova A.: 267 n. 15
Canullo C.: 8 n. 15; 134
Capasso G.: 72 n. 3; 336
Capitani O.: 265 n. 6
Capizzi A.: 13 e n. 14; 420
Carboni G.: 239
Carcano G.: 381
Cardini F.: 299 n. 5
Cardullo R.L.: 208 n. 2; 420
Carey S.: 228 n. 31; 420
Carini Dainotti V.: 233
Carloni G.: 239
Carone G.R.: 369 n. 13; 420
Casertano G.: 14 e nn. 19,20; 27 n. 9; 60 n. 47; 341 n. 39; 387 n. 6; 388 n, 12; 420
Castellina L.: 292
Castoriadis C.: 392 e n. 2; 393 e n. 3; 394 e n. 5, n. 6, n. 7, n. 8; 395 e n. 10; 397; 398; 420

Catapano G.: 325 e n.13
Cattanei E.: 19 n. 11; 58 n. 37; 64 n. 2; 74 n. 7; 197 n. 8; 246 n. 17; 351 n. 5; 420
Caumières P.: 394 n. 9
Cavalieri C.A.: 231-232
Cellucci C.: 265 e n. 4
Centrone B.: 12 n. 8; 95 n. 12; 96 n. 15; 142; 420
Cerri G.: 69 n. 24; 420
Chantraine P.: 337 n. 7; 420
Charalabopoulos N. G.: 99 n. 28; 421
Charles D.: 203 n. 4; 331 n.5; 421
Charon R.: 374 e n. 5; 76; 376; 377 n. 14; 378 n. 17; 421
Chassat S.: 364 e n. 17
Checkland P.: 185 e n. 4; 190 e n. 9
Cherniss H.: 40
Chiaradonna R.: 176 n. 2; 177 n. 6; 179 n. 16; 421
Chiosso G.: 237 n. 29
Chiurchio C.: 371 n. 20
Chrétien J.-L.: 137; 138 e n. 21; 139; 421
Ciaramelli F.: 420
Ciccocioppo R.: 7 n. 7; 148
Cicero V.: 107 n. 3
Cirilli E.: 7 n. 10; 225 nn. 20, 21; 421
Clark A.: 149 n. 6; 421
Claudel P.: 322
Colao: 305
Cole T.: 255 n. 23; 256 n. 31; 421
Colli G.: 113 nn. 6 e 9; 115 nn. 20 e 21; 169 n. 3; 170 n. 4; 421
Colombo E.: 231 n. 2; 421
Conche M.: 116 nn. 24, 25; 421
Condorcet (de) N.: 358; 359
Conte G.B.: 256 n. 29; 301; 305; 419
Cooper J.M.: 285 n.6
Corchia L.: 265 n. 9
Cornford F.M.: 40; 246 n. 16
Corradi M.: 10-11 n. 7; 13 n. 16
Corey: 10 e n. 5; 421
Cornelli G.: 52 n. 3; 59 n. 42; 418; 421
Corsi M.: 60 n. 47
Cortassa G.: 129 n. 7; 421
Cortella L.: 265 n. 9; 419
Costa F.: 32 n. 3; 33 e n. 6; 136 n. 11; 137 n. 20
Costa I.: 344; 349 n. 16; 421-422
Cotroneo G.: 266 n. 11; 422
Crawford K.: 356 n. 20
Crawley R., 285 n.4
Credaro L.: 232
Crivelli P.: 248 n. 23
Croce B.: 171; 270 n. 25; 422
Croce M.: 250 n. 2
Crocetti E.: 223 n. 10; 422
Curnis M., 281 n.7 e 10
Čukovskaja, L.: 248 n. 24

D'Anna G.: 24 n. 2
D'Aniello G.: 89 n. 8
Dal Covolo E.: 406 n. 32; 422
Dal Pra M.: 173 n. 11; 267 n. 15
Damasio A.: 148 e n. 3, 152 e n. 14; 422
Dani A.: 74 n. 7
Danani C.: 8 n. 15; 186 e n. 8; 350; 367 n. 5; 422
Damon C.: 95 n. 7
Darwin C.: 154
David B.: 129 n. 5
Dávila P.: 231 n. 2; 237 n. 26; 417
De Amicis E.: 237 n. 26
De Bianchi S.: 160 n. 4; 422
De Michelis G.: 5 e n. 3; 156
de Montaigne M.: 320
De Pascale M.: 265 n. 9
De Sade D.A.F.: 381
De Sanctis D.: 142 n. 2; 422
De Serio B.: 231 n. 2; 232 n. 6; 233 n. 12; 235 nn. 18, 21; 417
De Sismondi S.: 300 n. 9
De Vogel C.J.: 82 n. 4
Debrunner A.: 164 n. 24
Delattre D.: 259 nn. 40, 41; 260 n. 46; 422
Delcomminette S.: 394 n. 9
Del Forno D.: 353 n. 13; 419
Dent J.M.: 285 n. 4
Derrida J.: 17 n. 6; 20 n. 13; 21 n. 20, 22, 24; 318; 422
Descartes R.: 135; 139 e n. 24; 148 n. 3

Destrée P.: 94 n. 2; 97 n. 20; 422
Deufert M.: 256 n. 28; 422
Di Pasquale Barbanti M.: 108 n. 10
Diano C.: 107 n. 9; 422
Dickson K.: 224 n. 16
Diels H.: 55 n. 17; 253 n. 14; 255 n. 25; 259 n. 42; 422
Diderot: 359;
Dillon J.: 40; 65 n. 10; 73 n. 5
Dionigi I.: 256 n. 29; 419
Doise W.: 228 n. 32; 422
Domínguez P.: 349 n. 18
Donini P.L.: 41 n. 4; 48 n. 15; 65 n. 10; 422
Donise A.: 373 n. 4; 422
Dorandi T.: 260 n. 44; 422
Dorion L.-A.: 347 n. 11; 422
Douglas R.B.: 282 n. 12
Dover K.: 346 n. 9; 423
Dörrie H.: 165 n. 28
Draghi M.: 305 e n. 22
Durante G.: 109 n. 15
Dutton E.P.: 285 n. 4

Ebert T.: 46 n. 13; 423
Eco U.: 237 n. 28
Edelheit A.: 338 n.15
Eichenbaum H.: 153 n. 18
Einaudi L.: 299, 300 e n. 9
Einstein A.: 294
Emery L.: 337 n.11
Engels F.: 309 e n.4, 311 e n.8, 10 e 11, 312 e n.13 e 15, 313 e n. 17, 18, 19, 314 e n.21, 22
Erler M.: 160; 161 n. 7; 162 n. 11; 163 nn. 16, 17, 21; 164 nn. 24, 25; 423
Ermano A.: 323 n.5
Eustacchi F.: 10 e nn. 2, 4; 24; 72 n. 3; 264 n. 3; 271 n. 28; 350 n. 3; 361 n. 9; 369 n. 10; 423
Evans R.: 224 n. 17

Fabietti E.: 232
Fabri S.: 232 n. 9
Fabris A.: 354 n. 17; 423
Faggin G.: 324 n. 6
Falappa F.: 8 n. 11
Fascina E.: 237 n. 30
Fattal M.: 77 e n. 11; 423
Fazio G.: 265 n. 9
Fazzo S.: 203 n. 4; 423
Ferejohn M.: 331 n.5; 423
Fermani A.: 5; 19 n. 11; 104 n. 8; 120 n. 3; 134 n. 2; 177 n. 5; 183 n. 37; 197 n. 8; 200 n. 15; 211 n. 13; 214 n. 20; 246 n. 17; 265 n. 5; 274 e n. 5 e7; 282; 293 e n. 6; 339 n. 25; 341 n. 39; 351 n. 5; 363 n. 13; 422-423
Ferrara A.: 265 n. 9; 419
Ferrari F.: 13 n. 12; 42 n. 6; 43 n. 8; 45 n. 11; 386 n. 2; 389 n. 20; 423
Ferrarin A.: 420
Festa: 260 n. 49
Feuerbach L.: 171
Fichte J.G.: 86; 90; 109 e n. 16; 110; 423
Ficino M.: 109 e n. 13
Fini G.: 298-299
Finley M. I.: 251 n. 6
Fiore M.: 231 n. 2; 232 n. 4; 424
Firpo L.: 274 n. 6; 424
Fisher M. 361; 424
Fitzgerald A.D.: 324 n.8
Flammarion C.: 168 e n. 2; 424
Flashar H.: 66 n. 11
Floridi L.: 352 n. 10, 354 n. 17, 356 n. 23; 424
Foessel M.: 356 n. 21; 424
Fonzi A.: 228 n. 33; 229 n. 34
Fossati L.: 8 n. 11; 24 n. 2; 168
Foucault M.: 210 nn. 7, 9; 211 n. 12; 374; 376; 424
Frankena W.K.: 212 n. 16; 424
Fränkel H.: 163 n. 14
Frede M.: 43 n. 7; 69 n. 22; 203 n. 4; 344 e nn. 2, 3, 4; 419; 424
Freud S.: 153
Freiligrath F.: 312
Fried I.: 151 n. 10
Friedlaender P.: 60 n. 47; 61 n. 51; 424
Frosini F.: 298, 302 e n. 13, 304 n. 21; 424

Gadamer H.G.: 62 e n. 59; 424

Gagarin M.: 251 n. 4; 424
Gaiser K.: 67 n. 18; 99 n. 28; 103 e n. 7; 106; 107 n. 3; 109; 110 e n. 20; 424
Galland A.: 382
Galimberti U.: 34 n. 11
Gantar K.: 128 n. 2; 424
Gantz T.: 96 n. 17
Gardner H.: 227 n. 29; 352 e n. 9; 424
Garin E.: 109 n. 14; 266 e nn. 11, 13; 424
Garzya A.: 268 n. 18; 418
Gastaldi S.: 24 n. 2; 338 n. 15; 425
Gatti M.L.: 176 e n. 2, 177 n. 3, 178 n. 11, 179 n. 16, 180 n. 18, 181 n. 30, 182 nn. 35 e 36; 425
Gavray: 10 e n. 6; 425
Gebru T.: 355 n. 20; 417
Gemelli Marciano M.L.: 260 n. 45; 425
Genovesi E.: 292
Gentile G.: 108 n. 9
Gentili B.: 69 e n. 25; 425
Gentzler J.: 419
Gerovan Riel: 12 e n. 10
Gerson L.P.: 178 n. 11
Giangiulio M.: 55 n. 12; 60 n. 48; 425
Giannantoni G.: 267 e n. 15; 425
Giannapoulou Z.: 97 n. 20
Gigon O.: 116 n. 25; 118 n. 41; 259 n. 42
Gill C.: 129 n. 5; 425
Gilson É.: 173 e n. 11; 425
Gilbert G.: 17 n. 4;
Gilbert M.: 401 n. 10, n. 11; 402 n. 12
Giménez J. A.: 349 n.18
Giovannelli Jouanna P.: 416
Giuliano F.M.: 69 n. 23; 94 n. 2; 425
Gloy K.: 84 n. 7; 425
Glucker J.: 15 n. 22; 425
Goldschmidt V.: 255 n. 27; 276 n. 10; 426
Gomez P.: 301 n. 12
Gonella G.: 233
Gonnelli F.: 110 n. 18
Gonzalez F.J.: 86 n. 3; 97 n. 203
González J.A.: 231 n. 2, 237 n. 26; 417
Gordon J.S.: 409 n.;
Görler W.: 66 n. 11
Gosling J.C.B.: 60 n. 47
Gramsci A.: 170; 293; 302
Granata G.: 236 n. 22
Grecchi L.: 8 e n. 13; 72 n. 3; 265 n. 7; 272; 273 nn. 2, 4; 274 n. 7, 276 n. 12, 330 n.2; 363 n. 14; 426
Grilli A.: 129 n. 6; 130 n. 8; 426
Gualano M.R.: 227 n. 27; 426
Gualtieri D.: 238 n. 35
Guardabassi V.: 7 n. 10
Guerrazzi F.D.: 381
Guerriero G.: 373 n. 4; 417
Guillame P.: 220 n. 3; 426

Haase W.: 416
Haber F.: 295
Habermas J.: 265 e n. 9; 419; 426
Hackforth R.: 60 n. 47
Hadot P.: 41 n. 4; 129 n. 4; 130 n. 9; 143 n. 2; 426
Haidt J.: 212 n. 16; 426
Hayat P.: 22 n. 30
Halfwassen J.: 82 n. 4; 165 n. 30
Halper E.C.: 244 n. 11
Ham C.T.: 95 n. 7; 426
Hammerstaedt J.: 256 n. 31; 259 n. 41; 260 n. 46; 426-427
Hartmann L.: 165 n. 27; 427
Haskins E.V.: 285 n.5; 427
Haubold J.H.: 94 n. 4, 160 n. 5419
Hegel G.W.F.: 84 n. 6; 85 n. 8; 86; 87 e n. 5; 90; 100; 107 e n. 5; 266; 317-318; 364; 427
Heisenberg W.K.: 296 e n. 9
Hellmann O.: 251 n. 1
Helmig C.: 129 n. 5
Helmrath J.: 176 n. 2
Henry D.: 244 n. 11; 330 n. 2; 427
Herculano-Houzel S.: 148 n. 4; 149 n. 5; 417; 427
Hermann F.G.: 35 e n. 15; 94 n. 2; 427
Hinduja S.: 224 n. 12
Hintze A.: 149 n. 6; 416
Hymel S.: 224 n. 13; 418
Hobsbawm E.: 313 n. 20; 427
Hoffmann K.: 164 e n. 26, 166 n. 36; 427
Höfele A.: 289 n.9; 416

Hohwy J.: 149 n. 6
Hölderlin F.: 336 e n.2
Horky: 62 n. 59
Huang S.: 224 n. 17
Hübner I.: 89 n. 8; 427
Huffman C.A.: 55 n. 15, 16; 56 nn. 19, 20, 21, 22; 57 n. 27; 58 n. 36, 38; 60 n. 45; 61 nn. 50, 54; 62; 427
Huizinga J.: 265 n. 6; 427
Hussein S.: 297
Husserl E.: 19; 135; 136 nn. 10, 11; 137 e n. 20; 138-139; 427
Huygens: 139 n. 24
Hübner K.: 162 n. 11; 163 n. 14

Ianne M.: 55 n. 14; 72 n. 3; 427
Ignazi P.: 298 e n. 2; 299 e n. 3; 300 e n. 8; 301 n. 11; 303 n. 18; 306; 427
Iniesta J.B.: 74 n. 7
Innocenti P.: 236 n. 22; 427
Invernizio C.: 381
Inwood B.: 129 n. 5; 427
Imbach R.: 65 n. 5
Iozzia D.: 208 n. 2
Iribarren L.: 114 n. 11; 257 n. 35
Irrera E.: 6 n. 5; 278; 280 n. 6; 428
Isnardi Parente M.: 165 n. 28
Iwata N.: 244 n. 11

Jaeger W.: 203 n. 6; 279 n. 5; 337 n. 11; 428
Janka M.: 162 n. 11
Janko R.: 259 n. 42; 428
Journée G.: 114 n. 11; 257 n. 35
Jaspers K.: 32 n. 3; 33; 34 nn. 9, 11; 35 e n. 13; 36-37; 377 e n. 16; 428
Jonas H.: 408 e n. 2; 409 e n. 4, n. 5, n. 6: 410 e n. 9, n. 10, n. 11, n. 12; 411 n. 13, n. 14, n. 15, n. 16; 412 e n. 18, n. 19, n. 21, n. 22; 413 e n. 23, n. 24, n. 25, n. 26, n. 27; 414 e n. 29, n. 30, n. 31, n. 32, n. 33; 428
Judson L.: 202 n. 3; 203 nn. 5, 6; 204 n. 7; 205 n. 8; 207 nn. 11, 13
Jullien F.: 316-318; 428

Kahn C.H.: 57 n. 31; 60 n. 47; 212 n. 16; 428
Kahneman D.: 297
Kant I.: 86; 87 e n. 5; 88 e n. 6; 90 n. 16; 91 n. 18; 110 e n. 18; 174; 266; 412 n. 18; 428-429
Kaplan A.: 226 n. 23; 429
Karbowski J.: 330 n. 2, 334 n. 9; 429
Karl A.: 153 n. 19; 429
Karsten: 117 n. 34; 118 n. 39
Kavafis K.: 317
Kazantseva L.: 225 n. 20
Kellner B.: 289 n. 9; 416
Kemke: 259 n. 42
Kerferd G.B.: 13 n. 13
Khun T.: 268
Kirscher G.: 101 nn. 3-5; 102 n. 6; 429
Klagge C.: 344 n. 2
Klein D.: 161 n. 7
Klimis S.: 394 n. 9
Knoll M.: 281 n. 7; 429
Koch C.: 123-124; 149 n. 6; 151 n. 10; 295; 416
Konrádová V.: 284, 287 n. 8; 429
Konstan D.: 95 n. 11
Krämer H.: 103 n. 7; 107 n. 8; 429
Kranz W.: 55 n. 17; 253 n. 14
Kullmann W.: 160 n. 4; 429
Kwan I.: 224 n. 16; 429

Labate S.: 9 n. 16; 358
Labatut B.: 296 n. 9; 429
Laeng M.: 234
LaFontaine J. (de): 381
Layne D.: 64 n. 2
Lakman L.: 160 n. 3
Laks A.: 114 n. 11; 115 n. 18; 257 n. 35; 267; 370 n. 17; 429
Lami A.: 143
Lana I.: 255 n. 25; 429
Lanoue A.: 69 n. 27; 72 n. 3; 429
Lanza D.: 197 n. 7; 429
Lanzone G.: 8 n. 12; 292
Lassalle F.: 308-309; 313
Laurenti R.: 280; 281 n. 9; 283; 429

Lavecchia S.: 366; 367 n. 4; 369 n. 10, n. 11, n. 12; 370 n. 17; 371 n. 19, n. 20; 429-430
LeMoine R.: 289 n. 9; 430
Le Moli: 60 n. 47
Lenzig U.: 408 n. 2
Leopardi G.: 231 n. 1; 236 n. 24; 237 n. 30
Lepri C.: 231 n. 2; 232 n. 6; 233 n. 12; 235 nn. 18, 21; 417
Leszl W.: 56 n. 23; 256 n. 31; 430
Levi A.: 80 n. 2; 81 n. 4; 430
Levi P.: 292 n. 2; 430
Lévinas E.: 19; 20; 21 nn. 21, 26-27; 22 nn. 28-29; 430
Levinson R.B.: 275 n. 9; 430
Lévi-Strauss C.: 316
Lewin K.: 220; 330 n. 4; 430
Liebersohn Y.Z.: 338 n. 15
Liebert R. S.: 97 n. 22; 430
Liminta M.T.: 336 n. 4
Limone V.: 406 n. 33; 430
Lingiardi V: 375 e n. 7; 430
Linguiti A.: 179 n. 16; 430
Lisi F.L.: 244 n. 9
Lisman J.: 153 n. 18; 430
Liu X.: 151 n. 9
Lloyd Gerson: 70 e n. 28
Loehr J.: 162 n. 12; 430
Lombardi G.: 72 nn. 3, 4; 74 n. 7; 430-431
Lombello D.: 231 nn. 2, 3, 4, 5, 8; 233 nn. 11, 13; 234 n. 17; 235; 431
Lombello Soffiato D.: 236 n. 22
Long A.A.: 128 n. 3; 131 n. 12
Longo Auricchio F.: 255 n. 26
Longworth N.: 226 n. 24; 431
Loraux N.: 284 n. 2; 431
Losev A.: 59 n. 42; 431
Lovejoy A. O.: 143 n. 3; 431
Luchetti C.: 72 n. 3
Ludlam I.: 338 n. 15
Luria: 260 n. 43
Luyck K.: 223 n. 10
Lutero M.: 160 n. 2
MacDowall W.: 224 n. 16
Macé A.: 28 n. 10; 209 n. 4
Machiavelli N.: 296
Macris C.: 52 n. 3; 418
Magri L.: 292; 311 n. 9
Magri T.: 212 n. 17; 419
Magris A.: 402 n. 15, n. 16; 403 n. 17; 431
Malta L.S.: 153 n. 19
Mandela N.: 297
Mannsperger D.: 143 n. 2; 431
Mansfeld J.: 13 e n. 13; 115 nn. 17, 22; 260 n. 44; 431
Mantegazza P.: 381
Manuwald B.: 256 n. 30; 431
Marcinkowski A.: 113 n. 8
Marconi D.: 267 n. 14; 269 n. 24; 431
Markus R. A.: 98 n. 24; 431
Marmodoro A.: 269 n. 24; 431
Marrou H.-I.: 267 n. 16
Masini F.: 169 n. 3; 431
Mao-Zedong: 8 e n. 13; 293; 296; 363 e n. 14; 364
Maone F.: 311 n. 9
Marassi M.: 14 e n. 18
Marx C.: 8; 266; 272; 276; 308; 309 e n.3 e 4; 310 e n. 6; 311 e nn. 8, 10 e 11; 312 e nn. 13, 15; 313 e n. 17, nn. 18, 19; 314 e n. 21, nn. 22-23, 315 e n. 24, 351; 363 n. 14; 431-432
Marzocchi V.: 265 n. 9; 419
Maso S.: 24 n. 2; 337 n. 7
Masullo R.: 268 n. 18; 418
Matania E.: 238
Matteotti G.: 299, 355 n. 20
Mattioni I.: 231 n. 2; 232 n. 6; 233 n. 12; 235 nn. 18, 21; 417
Mauri P.: 6 n. 6; 185 n. 5; 186 n. 6; 191 e n. 11; 351 n. 5; 352 n.8; 363 n. 13; 432
Mazzarini S.: 271 n. 28; 432
Mazzeo M.: 401 n. 9; 432
Mc Clure M. T.: 142 n. 2
Mckirahan R.: 52 n. 3; 418
McMillan-Major A.: 355 n. 20; 417
Mc Williams N.: 153 n. 19; 432
Meazzini P.: 220 n. 2

Medda R.: 6 n. 5
Meeus W.: 223 n. 10
Meier C.: 251 n. 4
Melchionda M.G.: 236 n. 22
Melchiorre V.: 133 n. 20
Melloni A.: 176 n. 2
Meloni G: 298-299
Merlan P.: 82 n. 4
Merlo G.: 231 n. 2; 232 n. 6; 233 n. 12; 235 nn. 18, 21; 417
Mersenne M.: 139 e n. 24
Merton T.; 328 e n.29
Mesch W.: 160 n. 4
Meyer B.F.: 129 n. 5
Micalella D.: 244 n. 9
Micali S.: 153 n. 17; 432
Michelini L.: 8 n. 14; 298; 299 n. 6; 300 nn. 9, 10; 432
Mié F.: 6 n. 5
Migliori M.: *passim*
Milani L.: 9
Minar E.L.: 52 n. 3; 419
Mingardi A.: 360 e n 7; 434
Miscioscia D.: 224 n. 14; 434
Mittelmann J.: 349 n. 18
Moddoli G.: 269 n. 21
Moloney F.J.: 419
Mondolfo R.: 54 n. 10; 81 n. 3; 434
Moni A.: 107 n. 5
Monserrat Molas J.: 246 n. 17
Montanari F. 17 n. 7
Monti M.: 305
Montiglio S.: 64 nn. 3, 4; 67 e n. 17; 434
Montinari M.: 169 n. 3
Morel P.M.: 259 n. 40; 260 nn. 44, 45; 419; 434
Moretto G.: 62 n. 59
Morfino V.: 309 n. 5; 417
Morgan K.A.: 388 n. 7
Moro T.: 308, 312
Most G.W.: 114 n. 11; 115 n. 18; 257 n. 35; 267
Motta A.: 94; 391 n. 26
Movia G.: 246 n. 16
Mozzillo A.: 267 n. 16
Mugnai M.: 265 e nn. 8, 10; 266 nn. 10, 12; 269 n. 23; 418; 434
Mugny G.: 228 n. 32
Mulgan R.: 282 n.13; 434
Müller W.E.: 408 n. 2; 434
Mumford E.: 191 e n. 12; 434
Musil R.: 297 e n.10
Mussolini B.: 299, 300, 302 e n.15, 304
Mustè M.: 268 nn. 17, 20; 271 n. 26; 435

Naddaf G.: 142 n. 2; 435
Nagler M. N.: 95 n. 7; 435
Nagy A.: 182 n. 33; 435
Napolitano Valditara L.: 7; 18 n. 9; 134 n. 2; 183 n. 37; 214 n. 20; 339 n. 25, 353 n. 13; 419; 435
Nascè M.: 266 n. 10; 418
Natali C.: 200 n. 15; 435
Nash R.H.: 324 n.8
Nardi M.A.: 72 n. 3
Natali C.: 330 n.2
Natorp P.: 62 e n. 57; 435
Naya L.M.: 231 n. 2; 237 n. 26; 417
Nelson L.: 217 n. 31
Nesselrath H.G.: 15 n. 23; 435
Nichols M.P.: 94 n. 3; 435
Nicolini P.: 7 n. 10; 225 n. 20
Nielsen K.: 330 n.2
Nietzsche F.: 169 e n. 3; 170 e n. 4; 171 e n. 8; 172-173; 317-318; 435
Nichols M.P.: 367 n. 4; 435
Nievo I.: 381;
Nightingale A.: 388 n. 9
Nobili M.: 231 e n. 3
North H.: 336 n. 3; 436
Northoff G.: 149 n. 6; 436
Notomi N.: 247 n. 19
Novak J.D.: 227 n. 28; 436
Nozick R.: 360 e n. 6; 436
Nucci M.: 95 n. 12; 436
Nussbaum M.: 217 n. 31; 282 e n.12; 436
O' Brien D.: 116 n. 24; 436
O' Meara D. J.: 176 n. 2; 436
Ombrosi O.: 21 n. 27; 436
Oppenheimer J.R.: 295
Ortiz E.: 231 n. 2; 237 n. 26; 417

Otto K.D.: 26 n. 8; 436
Ousager A.: 176 n. 2

Pacilio A.: 72 n. 3
Paglia V.: 74 n. 7
Pagliacci D.: 8 n. 15; 372
Palmisciano E.: 380
Palpacelli L.: 5; 54 n. 9; 57 n. 30; 112 n. 3; 113 n. 5; 341 n.40; 436
Palumbo L.: 94 n. 2; 244 n. 13, 245 n. 13; 367 n. 4; 386; 436
Paoletti G.: 266 n. 10; 436
Paolucci N.: 240
Papini G.: 170 e n. 6; 174; 175 nn. 13 e 14; 436
Pappas N.: 69 nn. 21, 26; 436
Pareto V.: 300 e n. 9
Pareyson L.: 110 n. 17
Parry R.D.: 244 n. 11
Pascal B.: 134-135; 317
Pasolini P.P.: 306
Pasteur L.: 295
Patchin J.W.: 224 n. 12
Patsch H.: 86 n. 2
Patrizi E.: 231 n. 1; 236 n. 24; 237 n. 26; 237 n. 30; 416
Pavan M.: 174 n. 12
Pavese C.: 218
Pentassuglio F.: 289 n. 9; 436
Périllié J.L.: 55 n. 11; 436
Perine M.: 100
Perl E.: 82 n. 4
Perniola M.: 323 n.5
Petetta F.: 7 n. 7; 148
Petrosino S.: 17 n. 4
Petrucci FM.: 13 n. 12; 44 n. 10; 284 n.2, 289 e n.10; 388 n. 10, n. 14; 390 n. 22; 437
Petrucciani S.: 265 n. 9; 308; 315 n. 24; 419; 437
Piangerelli F.: 72 n. 3; 232 n. 3; 386 n. 2; 437
Pieper Ch.: 95 n. 7
Pieretti A.: 324 n.8
Pierosara S.: 8 n. 11; 392
Pieterzack C.: 8 n. 11; 16; 20 n. 19
Pievani T.: 154 n. 21
Piras M.: 266 n. 10; 418
Pizza G.: 375 n. 8
Plechanov G.V.: 308 e n.2; 437
Poetsch C.: 48 n. 14; 437
Pontecorvo C.: 228 n. 32; 437
Popper K.: 153 n. 20; 437
Porro M.: 316
Praetorius I.: 380
Press G.A.: 386 n. 3; 390 n. 23; 437
Prestipino G.: 267 n. 15; 308 n. 2
Preus A.: 60 n. 45
Price A.W.: 367 n. 4; 437
Priesemuth F.: 89 n. 8; 437
Primavesi O.: 53 n. 8; 437
Prini P.: 297 e n.11
Prinzivalli E.: 176 n. 2
Privitera W.: 265 n. 9; 419
Protopapas-Marneli M.: 131 n. 11; 437
Proudhon P.-J.: 308, 309
Pugliese Carratelli G.: 269 n. 21; 437
Putin V.V.: 297

Quiroga R.Q.: 151 nn. 10, 11; 437

Rackham E.: 66 n. 15
Rademaker A.: 336 n. 3; 338 n. 15; 437
Radice R.: 54 nn. 9-10; 181 n. 30; 322 n. 2; 400; 437
Ragazzi G.: 301 n. 12
Ragone L.: 258 n. 37; 437
Rand F.: 64 n. 2
Rapp C.: 330 n.2
Reale G.: 18 n. 8; 54 n. 9; 55 n. 17; 82 n. 4; 94 n. 3, 107 nn. 6, 8; 108 n. 10; 110 n. 19; 118 n. 38; 158; 177 n. 5; 178 n. 11; 181 n. 30; 183 n. 37; 292; 322 n. 2; 336 n. 4; 337 nn. 11, 12; 338 n. 15; 340 nn. 27, 30, 34; 341 n. 37; 437-438
Reddy L.: 151 n. 10
Regali M.: 15 n. 24; 165 n. 30; 209 n. 4; 438
Reineke A.-S.: 105 n. 9
Reinhardt K.: 105 n. 9; 253 n. 15; 438
Renan E.: 133 n. 18; 438
Renzi M.: 304
Reuter H.R.: 89 n. 8; 438

Renaut O.: 28 n. 10; 209 n. 4; 367 n.
Richardson M.: 224 n. 16
Ricoeur P.: 20 n. 17; 88; 152 e nn. 15, 16; 377 e n. 15; 438
Rilke R.M.: 318
Rist J.M.: 129 n. 5; 438
Robbiano C.: 116 n. 27; 438
Robin L.: 99 n. 28; 438
Robinson M.: 246 n. 17; 247 n. 22
Robitzsch J.M.: 284 n. 2; 438
Ronchey S.: 176 n. 2
Ronconi A.: 65 n. 5
Rosa G.: 240
Rosati S.: 74 n. 7
Rosen S.: 246 n. 16; 247 n. 22
Rosetti A.: 231 n. 2
Ross G.: 228 n. 32
Ross W.D.: 203 n. 4; 204 n. 7; 206 nn. 9, 206 n. 10, 207 n. 13, 259 n. 42; 438
Rossanda R.: 311 e n. 7 e 9; 438
Rota G.: 266 n. 10; 438
Rovelli C.: 296 n. 9; 438
Rowe C.: 279, n. 6; 438
Rubini M.: 223 n. 10
Rudolph E.: 370 n.
Rugarli C.: 374 e n. 6; 375; 438
Ruggiu L.: 118 n. 38; 438

Sai M.: 292
Said E.: 358 n. 3; 439
Saitta G.: 109 n. 12
Saiz J.M.: 231 n. 2; 237 n. 26; 417
Salkever S.G.: 279 n. 4, 284 n. 3; 439
Sampson K.: 46 n. 12; 439
Sanders E.P.: 129 n. 5
Sandoval Villarroel P.: 246 n. 17
Sani R.: 237 n. 29; 238 n. 31; 416
Santambrogio M.: 265 n. 10; 266 nn. 10, 13; 439
Sartori F.: 107 n. 7
Sassi M.M.: 56 n. 23; 439
Sasso G.: 270 n. 25; 271 n. 27; 439
Schacter D.L.: 151 e n. 13
Schaefer M.: 153 n. 19; 439
Schäfer Ch.: 162 n. 11
Schelling F.W.J.: 86; 110 e n. 17; 439
Schlein E.: 304 e n.20, 305
Schleiermacher F.: 35 e n. 14; 86 e n. 2; 87; 89 nn. 7, 9; 91 n. 20; 439
Schmidt E.A.: 160 n. 2
Schopenhauer A.: 317
Schön D.A.: 185 e n. 3; 439
Schramm M.: 367 n. 4; 439
Schrodinger E.: 294
Schultz Ch.: 295
Schütrumpf E.: 281 n.8; 439
Schwyzer E.: 164 n. 24
Sedley D.: 40 e n. 3; 160 n. 5; 165 nn. 27, 31; 388 n. 9; 439-440
Segreto V.: 420
Serao M.: 237 n. 30
Setti A.: 337 n.11
Severi P.: 412 n. 18
Severino E.: 292
Sheffield F.: 367 n.
Shmitchell S.: 355 n.20; 417
Sichirollo L.: 101 n. 4; 440
Silenzi D.: 373 n. 4
Siliquin R.: 227 n. 27
Simmel G.: 110
Simmons R.G.: 222 n. 8; 440
Simpson P.P.: 281 n.9; 440
Sloterdijk P.: 323 e n.5; 440
Smith A.: 300 n.9
Smith N.: 344 n.2
Smith M.F.: 256 n. 31; 257 n. 33; 440
Solana J.: 247 n. 22
Sorabji R.: 160 n. 4; 196 e n. 4; 440
Spinelli E.: 209 n. 4; 408; 440
Spinoza B.: 109 e n. 15; 363; 440
Spoerri W.: 254 n. 20; 255 n. 23
Stansfield, C.: 224 n. 16
Stanzel K.H.: 251 n. 5; 419
Stavru A.: 209 n. 3
Stedman Jones G.: 314 n.23
Steel C.: 53 n. 8
Steimetz P.: 66 n. 11
Strauss Clay J.: 161 n. 6; 164 n. 23
Strobel B.: 251 n. 1
Strobel-Wöhrle: 251 nn. 1, 9
Stuart Phelps E.: 381
Susca E.: 300 n.10

Szabó Á.: 113 e n. 10, 117 n. 35; 440
Szlezák Th.: 54 n. 10; 63 n. 65; 242 n. 2; 251 n. 5; 367 n. 5; 369 n. 15; 419; 440

Tabak M.: 26 n. 7; 440
Taylor A.E.: 40; 60 n. 47; 440
Taylor C.C.W.: 256 n. 31; 440
Tanner N.: 176 n. 2
Tannery P.: 113 n. 8; 440
Taràh: 40
Tarrant H.: 64 n. 2
Tedeschi Treves V.: 237; 238 nn. 31, 32, 33
Temporini H.: 416
Texier J.: 311 e n.7; 440
Thaler R.: 297
Theiler W.: 65 n. 10
Thesleff H.: 386 n. 3; 441
Thomas C.J.: 60 n. 47; 224 n. 16; 441
Thomas R.: 227 n. 27
Tommaseo N.: 381
Toninelli D.:
Tsouna V., 338 n.15; 441
Tonegawa S.: 151 n. 9; 441
Tononi G.: 149 n. 6; 416; 441
Torre M.A. del: 173 n. 11
Tortorelli G.: 237 n. 29
Totaro F.: 133 n. 20
Traina A.: 129 n. 6; 441
Treves G.: 238
Treves V.T.: 237 n. 29; 238
Trigari M.: 234 n. 16; 441
Trincia F.S.: 413 n. 27
Tulli M.: 244 n. 9
Tuozzo M.: 338, n15; 441
Turati F.: 232; 303
Tutù D.: 297 301 n.12

Ugo E.: 241 n. 50
Usener H.: 267

Valagussa F.: 106
Van Ackeren M.: 128 n. 3
Van Eynde L.: 394 n. 9
Vander Waerdt P.A.: 255 n. 27; 441
Vasiliu A.: 341 n. 39; 388 n. 8; 441
Vassallo C.: 131 n. 11; 251 n. 1; 252 n. 10; 257 n. 35; 258 n. 39; 259 n. 41; 260 nn. 41, 48; 262 n. 50; 441
Vattimo G.: 267 n. 14
Vece M.: 238 n. 35
Vegetti M.: 58 n. 37; 273 n. 3; 276 n. 11; 338 n. 15; 386 n. 2; 420; 441
Verde F.: 269 n. 22; 441
Vertova G.: 359 n. 4; 417
Vico G.: 293; 296
Vigna C.: 133 n. 20; 265 n. 7
Vigo A.: 349 n. 18
Vieillard-Baron J.-L.: 80 n. 2; 83 n. 5; 441
Vimercati E.: 181 n. 30; 406 n. 32
Virmond W.: 86 n. 2; 441
Vitale E.: 109 n. 13
Vlastos G.: 98 n. 24
Voglino G.: 227 n. 27
Von Arnim H.: 267
Von Bartheld C. S.: 149 n. 5
Vygotskij L.S.: 221; 441

Wagner F.: 89 n. 8; 442
Waldron J.: 282, 283 n.14; 442
Wallace D.F.: 171
Wardy R.: 96 n. 16; 98 n. 24
Warnek P.: 388 n. 14; 442
Watson J.B.: 220 n. 2; 442
Weber M.: 351 n. 6
Wehrli F.: 267
Weil É.: 100 e n. 2; 101 e nn. 3, 4, 5; 102 e n. 6; 104 n. 8; 105 e n. 11; 442
Welch C.: 192; 417
West M.L.: 96 n. 17; 163 n. 19
Whitehead A. N.: 111
Wittgenstein L.: 320
Wolff F.: 248 n. 23
Wood D.: 228 n. 32; 442

Xiaoping D.: 296

Young-Bruehl E.: 95 n. 11

Zambrano M.: 210 n. 7
Zhang W.: 224 n. 17
Zhmud L.: 52 n. 3; 55 n. 13; 442

Zhu C.: 224 n. 17; 442
Zilio F.: 149 n. 6
Zuboff S.: 354 n. 16; 442
Zucchello D.: 72 n. 3; 112, 114 n. 11
Zuolo F.: 276 n. 11; 442

SOMMARIO

A. Fermani-L. Palpacelli, *Introduzione* 5

DIALETTICA
M. Corradi, *Platone e il Περὶ θεῶν di Protagora: un dialogo a distanza?* 10
E.A. de Melo-C. Pieterzack, *Il dono d'essere per l'altro: dalla dialettica all'etica del perdono* 16
F. Eustacchi, *La dialettica uno-molti nel* Parmenide *di Platone* 24
F. Falappa, *Tracce dialettiche di un sistema aperto. Un dialogo tra Jaspers e Migliori su Platone* 32
F. Ferrari, *Sapienza dialettica e mito verisimile nel* Timeo *di Platone* 40
M. Ianne, *Platone e la metafisica di Filolao in* Filebo *16c5-10* 52
A. Lanoue, *Hermeneutical Appropriations Plato and Cicero on Odysseus* 64
G. Lombardi, *Dagli esempi grammaticali di Platone alla* techne grammatike *di Apollonio Discolo. La stessa visione sull'uni-molteplicità del reale* 72
C. Luchetti, *La sapienza di Chronos. Variazioni platoniche su tempo, eternità e dialettica* 80
M. Marassi, *Una filosofia dialettica: Schleiermacher* 86
A. Motta, *Tracce esiodee nella dialettica del* Simposio 94
M. Perine, *Le Platon d'Éric Weil* 100
F. Valagussa, *La contraddizione mortale del platonismo perenne* 106
D. Zucchello, *Parmenide e le origini della dialettica* 112

COMPLESSITÀ
M.R. Aiani, *Il disordine ordinato dell'uomo e le infinite variabili in medicina* 120
S.I.S. Brumana, *Interiorità, cosmo e filosofia. Strategie del ritorno in Marco Aurelio* 128
C. Canullo, *Interiorità – spazio vivente* 134
B. Centrone, *Note sull'uso di φύσις in Platone* 142
R. Ciccocioppo-F. Petetta, *Mente e memoria: come il cervello costruisce la nostra esperienza del mondo* 148
G. De Michelis, *Contraddizione e coerenza* 156
M. Erler, *Etiology and the issue of origins in Hesiod and Plato* 160
L. Fossati, *Il punto dove il cielo e la terra si toccano* 168
M.L. Gatti, *La caverna, Minosse e la tartaruga. L'uscita del filosofo dalla caverna nel pensiero di Plotino* 176
P. Mauri, *Esplorare la complessità dei sistemi produttivi. Una prospettiva multi-focale e socio-tecnica* 184
R. Medda, *Algoritmi anamnestici nel* De memoria et reminiscentia *di Aristotele* 194
F. Mié, *Active Thinking (Some Preliminary Notes on* Metaphysics *A9)* 202
L.M. Napolitano, *Eterna giovinezza del filosofare?* 208
P. Nicolini-E. Cirilli-V. Guardabassi, *Uno sguardo alla* complessità *nell'interpretazione del comportamento umano* 220
E. Patrizi, *Le biblioteche scolastiche come realtà complesse. Il fondo storico della Biblioteca del Convitto G. Leopardi di Macerata* 230

F. Piangerelli, *"Osserviamolo ancora da questa prospettiva". Riflessioni su alcune indicazioni metodologiche nel* Sofista *di Platone* 242
C. Vassallo, *Osservazioni sull'origine della civiltà e della musica in Democrito. Una citazione nel Περὶ μουσικῆς di Diogene di Babilonia?* 250
F. Verde, *Perché* ancora *la storia della filosofia* 264

POLITICA
L. Grecchi, *Discussioni tra filosofia e politica. Un dialogo con Maurizio Migliori* 272
E. Irrera, *Il governo dei molti non-virtuosi nella Politica di Aristotele: un ideale giustificabile?* 278
V. Konrádová, *The Political Alternative in Aspasia's Speech in the* Menexenus 284
G. Lanzone, *Maurizio Migliori: la ricerca ovvero la politica* 292
L. Michelini, *Il neo-liberismo darwinista di Fratelli d'Italia* 298
S. Petrucciani, *Marx e le strategie politiche dell'emancipazione* 308
M. Porro, *Platone visto dalla Cina* 316

DIBATTITO ETICO
L. Alici, *Luce e visione: da Platone ad Agostino* 322
M. Berrón, *Science and slavery in Aristotle* 330
G. Capasso, *Difetto e vana parvenza del Bello: figure della* mortale temperanza *in Platone* 336
I. Costa, *Dire sì: stati affettivi e assenso nel* Liside 344
C. Danani, *A lezione dal* Fedro. *Suggestioni platoniche per interpretare la rivoluzione del digitale* 350
S. Labate, *Il tradimento degli intellettuali* 358
S. Lavecchia, *Una vita nutrita di amicizia. Nota sulla comunità virtuosa nella* Repubblica *di Platone* 366
D. Pagliacci, *Della compassione come virtù e cura del fragile* 372
E. Palmisciano, *Insegnare letteratura* 380
L. Palumbo, *Socrate o dell'anima. Ontologia ed etica nei dialoghi di Platone* 386
S. Pierosara, *Il limite umano e la vita comune. Per un'etica della tessitura* 392
R. Radice, *La disperazione dell'apostolo* 400
E. Spinelli, *Oltre l'odio: pace e assenza di guerra. Riflessioni religiose in Hans Jonas* 408

Bibliografia 416
Indice dei nomi antichi 444
Indice dei nomi moderni 448

ISSN 2282-5479

Nato per celebrare gli ottant'anni di Maurizio Migliori e diventato, dopo la sua scomparsa, un omaggio alla sua memoria, questo volume raccoglie i contributi di amiche e amici, colleghe e colleghi, allieve e allievi di uno dei massimi studiosi di Platone. Quattro i filoni attorno ai quali si articola la raccolta: la dialettica, la complessità, la politica e il dibattito etico. Sono i nodi che hanno attraversato l'intera esistenza di Migliori, storico della filosofia rigoroso e appassionato e maestro generoso, per il quale studio, impegno civile e insegnamento sono sempre andati di pari passo. I saggi intrecciano il pensiero antico con le questioni del presente e aprono con lui un dialogo ideale, talvolta anche critico, nel segno di quella dialettica che era per Migliori la vera linfa del filosofare. Ne emerge il ritratto dello studioso, del maestro e dell'uomo, accomunati da una convinzione: il sapere serve solo per essere dato.

Introduzione di A. Fermani - L. Palpacelli.

Contributi di M.R. Aiani, L. Alici, M. Berrón, S.I.S. Brumana, C. Canullo, G. Capasso, B. Centrone, R. Ciccocioppo, E. Cirilli, M. Corradi, I. Costa, C. Danani, G. De Michelis, M. Erler, F. Eustacchi, F. Falappa, F. Ferrari, L. Fossati, M.L. Gatti, L. Grecchi, V. Guardabassi, M. Ianne, E. Irrera, V. Konrádová, S. Labate, A. Lanoue, G. Lanzone, S. Lavecchia, G. Lombardi, C. Luchetti, M. Marassi, P. Mauri, R. Medda, E.A. de Melo, L. Michelini, F. Mié, A. Motta, L.M. Napolitano, P. Nicolini, D. Pagliacci, E. Palmisciano, L. Palumbo, E. Patrizi, M. Perine, F. Petetta, S. Petrucciani, F. Piangerelli, S. Pierosara, C. Pieterzack, M. Porro, R. Radice, E. Spinelli, F. Valagussa, C. Vassallo, F. Verde, D. Zucchello.

9 788828 408406