
RECENSIONI

Filosofia

KURT APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, postfazione di Pierangelo Sequeri, Queriniana, Brescia 2018, pp. 237.

Uno degli *incipit* più belli della storia della filosofia è forse quello del *Mondo come volontà e rappresentazione*, laddove Schopenhauer scrive: «Quel che per mezzo [del mio libro] io voglio comunicare è un unico pensiero. Eppure, nonostante ogni mio sforzo, non m'è riuscito, per esporlo, di trovar altra via più breve di questo intero libro» (Mondadori, Milano 2007, p. 5). Ecco, qualche cosa del genere potrebbe valere anche per *Tempo e Dio* del teologo austriaco K. Appel che, in 200 pagine dense e fitte, riesce a ripensare in maniera *teologicamente concreta* il concetto di tempo. Concretezza che, almeno in parte, l'autore intende alla maniera di Hegel.

Appel apre l'Introduzione, esponendo lo scopo del libro, affermando che egli vuole «testimoniare» una «concezione festiva del tempo» (p. 5). La maniera biblica di intendere il tempo è presa come paradigma alternativo rispetto alla concezione maggioritaria del tempo in vigore nel pensiero occidentale (filosofico ma anche, e soprattutto, quotidiano): il tempo come linea di punti consecutivi che diletta verso l'infinito, che ha origine da un non-si-sa-quando remoto alle spalle degli uomini, e che si estingue in un nulla.

Al tempo oggettivo dell'orologio e all'eternità persa nel cielo, ferma e fissa, dove abiterebbe un Dio troppo solitario, l'autore vuol contrapporre un tempo soggettivo inteso come *festa*, cioè un «luogo in cui può rivelarsi il significato del nome biblico di YHWH», alla quale «è invitata tutta la creazione, sia i vivi che i morti» (p. 5). Proprio il nome di Dio nella forma del tetragramma sacro è la chiave ermeneutica privilegiata, insieme al testo biblico nel suo complesso, per sviluppare questa concezione concreta del tempo. L'autore prosegue scrivendo: «Questo lavoro è infatti da intendersi come riflessione sul nome biblico YHWH, il cosiddetto tetragramma. Questo nome, al contrario di tutto il testo biblico, non è stato vocalizzato e rimane impronunciabile. Dal momento che esso è il centro della Scrittura, rimanda nella sua impronunciabilità al fatto che la Bibbia non si riferisce direttamente a una realtà fuori dal testo, ma è consapevole che il nucleo traumatico della realtà e del soggetto chiede un differimento (spostamento, cambiamento, *metánoia*, *Verschiebung*) di una prospettiva che separa gli eventi dalle loro rappresentazioni immediate: finisce dunque la possibilità di rappresentare la Scrittura tramite accadimenti puramente "oggettivi". I racconti della Bibbia non narrano un passato raffigurabile e non si riferiscono direttamente ad esso. Il canone non considera il mondo un evento oggettivabile, ma un testo di cui decodifica il significato in quanto chiama il lettore ad essere il soggetto della sua storia. Per questo il mondo e il suo tempo non sono un insieme di avvenimenti oggettuali che si riferiscono tra loro a vicenda. Questo testo nel quale il mondo viene *aufgehoben* (elevato, conservato, reso inoperoso/cancellato) è più reale di ogni realtà direttamente rappresentabile» (pp. 5-6).

Il tempo come festa diventa allora la serie infinita delle attualizzazioni possibili del nome di Dio nella concretezza della vita soggettiva. E dunque, Dio «non va pensato né come sottomesso alla fugacità del tempo né come atemporale, anzi, tutto concorrerà a far *pensare Dio come tempo affettivo e soggettuale e il tempo come Dio*» (p. 8; per una ricapitolazione conclusiva della prospettiva del testo, cfr. pp. 203-204). In termini teologicamente più stretti, l'autore scrive che «la tesi che intendo difendere in questo libro» è che «il tempo del mondo è inserito nel tempo della storia della salvezza» (p. 26). Queste citazioni abbastanza estese, oltre a mostrare quale sia lo scopo del libro, mostrano al lettore anche quale sia lo stile della prosa di Appel, che ha qualcosa del *jargon* heideggeriano, dell'ermeneutica del secondo Novecento, con un pizzico di dialettica hegeliana.

Il concetto di tempo porta con sé tre aporie, che l'autore, sulla scia di Ricoeur, *Tempo e racconto*, enuclea all'inizio della propria trattazione. La prima aporia è quella tra tempo fenomenico (cioè il tempo della coscienza personale) e tempo fisico – potremmo dire: tempo soggettivo vs tempo oggettivo naturale. La seconda aporia è quella tra la pluralità delle narrazioni e il tempo come singolare collettivo – potremmo dire: i tempi soggettivi e il tempo oggettivo storico, ovvero il tempo della storia dell'umanità. La terza aporia, infine, è quella tra le indagini che si occupano del tempo e il loro essere situate nel tempo – l'aporia tra il pensare il tempo e l'essere nel tempo mentre si pensa (pp. 15-16). Anche alla luce di queste aporie si rende necessario, appunto, un concetto concreto di tempo.

Il percorso argomentativo del testo, abbastanza curioso, consta di un primo e di un ultimo capitolo più propriamente teologici; tra di essi, nella parte centrale, si snoda invece un percorso in certo modo storico-filosofico, che inverte l'ordine cronologico e passa attraverso Leibniz, Kant, Heidegger, lo Schelling tardo e quindi Hegel, che qui fa la parte del leone. Proprio riguardo a Hegel troviamo scritto che «le concezioni hegeliane di Dio e del tempo possono fornire una base adeguata per l'interpretazione del nome biblico di Dio e dell'idea, in esso implicita, del tempo e della storia» (p. 108, ma cfr. anche p. 136). Scrive pure l'autore: «in questo lavoro verrà elaborata – sulla base di una ripresa dei pensieri filosofici (e teologici) fondamentali di Leibniz, Kant, Heidegger, Schelling e Hegel – una dialettica di tempo ed eternità nella quale non solo il tempo è momento dell'eternità, ma anche quest'ultima momento del tempo» (p. 14; per una spiegazione diffusa della struttura del lavoro, cfr. par. 7, pp. 19 ss.).

Si può certo ricordare quel bel distico del *Faust* di Goethe che recita: «Werd ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! du bist so schön!». La concezione di Appel è certamente tutto l'opposto di una concezione faustiana del tempo; ha però certamente il concetto di attimo, nel senso di *kairós*, al proprio centro. Se *Chronos*, il tempo che corre, divora i suoi figli, il *kairós* riporta perfino in vita i morti. Infatti, come ripete Appel più volte, il tempo cairológico, il tempo inteso come festa e pienezza, non conosce passato e futuro come un al di qua e un al di là: tutto è ricapitolato in un presente aperto e pieno di presenza. La stessa escatologia, allora, non si rivolge a un *éschaton* differito chissà quando nel futuro, ma evangelicamente al Regno di Dio che è già qui in mezzo a noi.

Bisogna però scendere un po' più nei dettagli. L'argomentazione e la prosa, come detto, sono piuttosto dense, ma si cercherà almeno di far risaltare qualche punto essenziale. È necessario considerare per sommi capi la lettura che Appel dà di Hegel per capire la maniera in cui raggiunge le proprie conclusioni.

Il capitolo su Hegel comincia con un'ottima sezione in cui l'autore mostra cosa sia quel "pensare per figure" che è la cifra della filosofia hegeliana. Appel prende le mosse dai cosiddetti *Theologische Jugendschriften* (*Scritti teologici giovanili*) di Hegel, il che può sollevare, a dire il vero, qualche perplessità: infatti, a dispetto del titolo che fu loro attribuito dall'editore Hermann Nohl nel 1907, in questi scritti di teologico c'è abbastanza poco, poiché il modo in cui il giovane Hegel parla di Dio, di religione e di amore prefigura, per molti versi, i suoi concetti maturi di Assoluto, di Spirito e di eticità. Appel non è comunque il solo su questa linea interpretativa laddove scrive che il «principio guida degli scritti giovanili può essere formulato come segue: al movimento dell'uomo verso l'altro uomo, che si manifesta nelle corrispondenti forme del tempo e di Dio di un'epoca, *corrisponde* il movimento di Dio verso l'uomo» (p. 142, punto 6), difendendo, di conseguenza, Hegel dalle accuse di panteismo (cfr. p. 134).

Altrove Appel scrive: «Se le categorie di Aristotele erano *forme dell'essere* desunte dal giudizio, quelle di Kant erano *forme della coscienza* (giudizio). Gli scritti giovanili di Hegel uniscono le due posizioni come *forme dell'esser-coscienza*. Quest'unità di coscienza ed essere è più tardi denominata da Hegel *Concetto* che contiene in sé la realtà. L'opposizione soggetto-oggetto viene annullata a favore di una visione che concepisce l'oggettività come risultato dell'incontro umano col mondo in contesti intersoggettivi»; in effetti, il primo paragrafo del capitolo su Hegel contiene i lineamenti di una filosofia dell'intersoggettività e merita una lettura attenta, in particolare per l'ottima esegesi del difficile termine hegeliano "Spirito".

Un altro punto centrale della ripresa di Hegel sta nella celebre *proposizione speculativa*, che Hegel tematizza nella *Fenomenologia dello Spirito*. Semplificando molto, il senso della proposizione speculativa, in opposizione alla logica astratta, sta nella reciprocità di soggetto e predicato nella proposizione stessa: alla proposizione *a è b* deve poter corrispondere anche *b è a*. Al riguardo, Appel porta questo bel chiarimento: «Se per esempio si dice alla persona amata: "Tu hai gli occhi verdi", gli occhi verdi non sono semplicemente una delle varie proprietà della persona, ma esprimono l'intera sfera della sua soggettività» (p. 106).

Terzo e decisivo punto è la ripresa della tesi hegeliana per cui la religione esprime la verità nella forma della rappresentazione (del mito), e va tradotta. Ora, in che cosa precisamente va tradotta? È noto: per Hegel, nel Concetto – cioè insomma nella filosofia. Appel ha qui una posizione diversa, abbastanza sfumata, che provo a riassumere. Il testo sacro non va inteso alla lettera, come narrazione di fatti, ma piuttosto come una storia di eventi, ciascuno dei quali aperto a una significazione infinita e portatrice della presenza di YHWH. Qui sta forse la punta del pensiero di Appel più vicina all'ermeneutica, e su questo torneremo nelle conclusioni.

Ora, ci si può naturalmente chiedere che cosa abbia a che fare questo armamentario hegeliano con la teologia del tempo. Appel intende riprendere, in generale, quei punti del pensiero hegeliano che presentano la circolarità tra il polo soggettivo e quello oggettivo. Nel pensare per figure e nella proposizione speculativa si sostiene che la realtà è aperta all'azione creatrice del soggetto, la quale però, a sua volta, è da essa informata. Nella proposizione speculativa si sostiene pure che non si possa mai dare la lettera morta di un giudizio che, una volta e per sempre, stabilisca che le cose stiano così e così: la proposizione speculativa, al contrario, mostra come lo stesso atto del significare è preso all'interno di una circolarità ermeneutica che ha, da ultimo, la volontà di creare una sintesi vivente tra ciò di cui si parla.

Vediamo allora come, nel concreto, Appel impieghi nel suo lavoro questi concetti desunti da Hegel. Quando, ad esempio, egli scrive che «ogni soggetto è l'*Aufhebung* di causalità e strutture temporali lineari» (p. 175), emerge una concezione del soggetto per qualche verso quasi idealistica – si sarebbe tentati di dire quasi attualistica, nel senso dell'attualismo di Giovanni Gentile, introducendo un paragone che può suonare bizzarro, ma non è fuori luogo, se si tiene presente, ad esempio, che la critica appeliana del tempo cronologico, meramente oggettivo, non è lontana dalla critica di intellettualismo che, a suo tempo, l'attualismo rivolgeva alle scienze naturali, e quindi anche alla loro concezione del tempo. Un altro esempio di questa soggettività sta nell'attività del ricordare, laddove si dice: «si osservi tra l'altro il fatto che nessun soggetto di questo mondo può riportare senza lacune anche solo cinque secondi della propria biografia e con ciò un passato oggettivabile, poiché ciò sarebbe subito soggetto a una refigurazione; questo vuol dire che ogni soggetto emerge unicamente a partire dalla rottura del suo passato lineare» (p. 164). Il tempo è plastico e soggettivo, ma non soggettivistico: il suo criterio di verità ultimo, infatti, è la fedeltà al nome di Dio e la sua presentificazione. Il tempo dunque diventa *testo* – e segnatamente testo come lo è il testo biblico (p. 168). Il tempo lineare, cronologico, scrive Appel, è forse l'ultima rappresentazione a essere *aufgehoben* (p. 137).

Bisogna pure menzionare, da ultimo, due aspetti, che guardano per così dire storicamente l'impresa teologica di Appel: da una parte, il confronto con i teologi, ma anche con i filosofi, contemporanei; dall'altra, il confronto con la teologia cattolica ufficiale. Per un verso, Appel sembra porsi, pur con tutte le cautele del caso, su quella linea che si potrebbe chiamare di *teologia della processualità*, le cui radici riposano nella filosofia classica tedesca, e che più di recente ha avuto il proprio esponente più famoso in Teilhard de Chardin – senza però dimenticare, accanto a lui, Hans Küng e Hans Jonas e, in Italia, forse Pietro Prini e Vito Mancuso. Si può riassumere questa compagine varia di pensatori sotto un paio di tesi programmatiche, l'una negativa, l'altra positiva.

La tesi negativa suonerebbe grossomodo così: bisogna abbandonare la dicotomia tra tempo ed eternità, secondo la quale la verità starebbe nell'eternità, escludendo così ogni possibilità di un confronto serio con il presente e di un rinnovamento della teologia. La tesi positiva suonerebbe all'incirca così: bisogna svi-

luppare un'idea di Dio in cammino nella storia e in sintesi con essa o, almeno, bisogna procedere a dialogare senza sosta e a trovare punti di accordo con l'avanguardia più avanzata del pensiero scientifico, filosofico e religioso, mettendo a tema anche i problemi dell'inculturazione del messaggio cristiano e delle sue implicazioni sociali e politiche. Sulle fonti e sui rimandi di Appel ad altri pensatori contemporanei vi sarebbe ancora molto da dire, ma voglio almeno segnalare che, tra le righe, si trova una presenza abbastanza costante di Slavoj Žižek (infatti, oltre a essere sulla linea di una rilettura di Hegel, entrambi condividono almeno una concezione "aperta", non oggettivistica del tempo – quello che per Appel è il *kairós*, per Žižek è l'evento –, e ci sono pure affinità nel modo in cui considerano il soggetto, mettendo tanto l'accento sulla intersoggettività quanto, e soprattutto, ponendo al cuore del soggetto un nucleo traumatico, o una rottura, da cui si origina la sua attività libera).

Anche rispetto al confronto di Appel con la teologia cattolica non posso che essere molto sintetico. Desidero comunque mettere in evidenza due punti critici: 1. l'impostazione di Appel comporta un profondo cambio di paradigma nella discussione teologica rispetto alla teologia neo-tomista che ha il proprio *organon* nel *lumen naturale* e si fonda su una certa forma di naturalismo e di realismo. La posizione di Appel è evidentemente lontana *toto coelo* da tutto questo, e sarebbe più che interessante sentire una sua parola sulla questione e, in generale, sullo statuto epistemologico della teologia come scienza; 2. per quanto riguarda l'esegesi del testo sacro, Appel ha certamente ragione quando rifiuta una lettura puramente letteralista delle Scritture, ed è pure interessante l'uso che egli fa delle posizioni hegeliane per giustificare questo punto. A partire da ciò, egli spiega molto bene, per esempio, il senso dei proclami apocalittici che si trovano sparsi qua e là nei vangeli, e che lasciano perplesso il lettore moderno, il quale si chiede, insomma, perché mai il mondo non sia già finito. Egli legge questi annunci non in senso cronologico, ma appunto in senso cairologico (pp. 164-165). Ed è pure degno di nota il modo in cui Appel interpreta il fatto che i vangeli non parlino mai dell'aspetto fisico di Gesù: «non abbiamo descrizioni esteriori di Gesù, non perché non ci fossero stati testimoni della sua esistenza, ma perché la sua dimensione sensibile trascende i suoi tratti fisici. Chi vuol comprendere sensibilmente Gesù deve mettersi alla sua sequela» (p. 124).

Qui si rischia, però, di imboccare una china scivolosa. Certi fatti narrati dalle Scritture non devono necessariamente essere intesi come fatti *storici*? Mi riferisco, evidentemente, almeno ai due fatti centrali del cristianesimo: l'incarnazione e la resurrezione di Cristo. Se anche di questi si dà una lettura non fattuale, non si rischia di perdere ogni specificità e ogni senso dell'essere cristiani? Sono molti i punti in cui il libro di Appel propone un'interpretazione volta a togliere (*aufheben*, direbbe lui) la storicità fattuale della narrazione (cfr. ad esempio pp. 177-178, 182 e 207), e qualche riserva è da lui portata anche nei confronti del metodo storico-critico (cfr. p. 183, nota 27). Tuttavia, rinunciare a un minimo di storicità fattuale significa sia correre il rischio di far svanire la specificità del cristianesimo, sia anche rinunciare a un terreno di verifica possibile sul quale, proprio

attraverso il metodo storico-critico, si possa mostrare la maggiore attendibilità che il testo biblico ha rispetto a testi di altre confessioni religiose, come il *Libro di Mormon* o la *Traduzione del Nuovo Mondo delle Sacre Scritture*.

Andrea Loffi

MICHAEL QUANTE, *Studi sulla filosofia di Karl Marx*, a cura e con una Introduzione di Pietro Garofalo, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 174.

Nonostante i ricorrenti spauracchi della politica, è almeno dalla caduta del Muro nel 1989 che lo spettro che si aggirava per l'Europa ai tempi di Karl Marx è sparito dal vecchio continente (e non solo) in seguito ai riti apotropaici del neo-liberismo e alle sue politiche austere. Tuttavia, non soltanto una crisi che continua a falciare le economie mondiali, ma addirittura l'inaspettata invocazione di un nuovo Piano Marshall fatto pervenire all'*élite* politica da alcune "stanze dei bottoni" dell'*establishment* dimostrano che una riflessione critica sul capitalismo e le sue conseguenze socioeconomiche è più che mai attuale.

In occasione del bicentenario della nascita di Marx (1818-2018), ma partendo dal presupposto che l'importanza del suo pensiero non possa essere ridotta alla semplice ricorrenza di questo anniversario, appare in questo volume una serie di saggi di Michael Quante, curata da Pietro Garofalo e dedicata al pensatore tedesco. L'obiettivo è quello di proporre un confronto con il pensiero di Marx per ricostruirne la rilevanza teorica con particolare attenzione all'aspetto filosofico, antropologico, economico, sociale e politico.

Dai saggi di Quante, scevri di qualsiasi impurità ideologica (com'è giusto che sia in ogni studio serio e rigoroso), emerge con chiarezza che per una comprensione esaustiva e critica del pensiero marxiano è indispensabile conservare e valutare tutti quegli aspetti. Solo così, come l'autore avverte nella Prefazione, è possibile cogliere che la sua filosofia non è semplicemente una ideologia politica in un certo senso "sovversiva", ma una complessa dottrina antropologica e sociale profondamente legata alla tradizione dell'idealismo tedesco e «alimentata dalle radici dell'umanismo classico» (p. 10).

L'accorta analisi proposta dall'autore tesse le relazioni fondamentali fra Marx e i suoi interlocutori (contemporanei o meno) e riesce a mostrare con straordinaria efficacia il contesto filosofico e culturale in cui si inseriscono e sviluppano le sue critiche alla società borghese. Questa, come già suggerito, non è messa sotto scacco da Marx per questioni ideologiche preconcepite, ma in seguito ad attente riflessioni il cui *terminus ad quem* è il miglioramento della condizione umana e l'autorealizzazione materiale e spirituale.

È in questo senso, ad esempio, che va letta la discussione sulla questione ebraica oggetto del confronto con Bruno Bauer e Karl Grün: la critica alla religione (che pure è tema caro a Marx, basta ricordare l'influenza di Ludwig Feuerbach) non è più sufficiente per teorizzare e realizzare un'esistenza non estraniata. Questa, come si apprende dal *Capitale*, può darsi solo con il socialismo, vale a dire

laddove la proprietà privata, lo scambio delle merci mediato dal denaro, il diritto privato, lo Stato e la morale borghese siano stati soppressi.

Eppure, le vicende storiche del XX secolo ispirate al marxismo obbligano a riflettere ulteriormente, giacché la condizione umana non pare averne giovato come Marx auspicava. Secondo Quante, in effetti, «è impossibile sganciare la teoria marxiana, nella forma di una pura dottrina, dai tentativi falliti della sua realizzazione, perché proprio in essa si trovano le ragioni per la rimozione dei fondamentali diritti individuali» (p. 44). Per usare una metafora di Friedrich Schelling che in questo contesto non pare affatto peregrina, i *semi di drago* del fallimento dipenderebbero dalla particolare interpretazione di Georg W.F. Hegel, le cui conseguenze si colgono nel *seppellimento* (di contro al *superamento* hegeliano) della dimensione politica e nella “metafisica dell’essenza generica”.

Sebbene, infatti, il ribaltamento della dialettica hegeliana dimostri che Marx ricorre al linguaggio e alle figure della *Fenomenologia dello spirito* e all’impostazione concettuale della *Scienza della logica*, la diversa soluzione offerta al problema del riconoscimento e dell’estraniamento apre a una dimensione filosofica, etica e sociale nuova. Mentre Hegel vede nelle istituzioni statuali e nel mercato una forma di riconoscimento, per Marx esse contrastano «in maniera sistematica la realizzazione dell’essenza dell’essere umano» (p. 63). Questa lettura, che ha importanti ripercussioni anche sulla filosofia della storia (opposta al contrattualismo e di chiaro stampo materialistico), viene poi giustamente messa in relazione da Quante con la teoria dell’azione (altro concetto hegeliano), che diviene l’arma più contundente per la critica all’economia politica e all’economia di mercato.

L’unico difetto del volume risiede probabilmente qui: nel loro difficile tentativo di offrire chiavi di lettura filosoficamente rilevanti alla teoria di Marx e nel continuo rifarsi a termini e questioni che proprio Marx eredita dal dibattito teorico a lui anteriore (come appunto lo sono la dottrina di Hegel e la storia della sua interpretazione), i testi non sono di facile accesso e richiedono un bagaglio concettuale notevole per poter essere compresi. Forse però, più semplicemente, questo è ciò che ci si aspetta da un lavoro condotto seriamente su un filosofo difficilmente accessibile a un esame così imparziale.

Rimane il fatto che, nonostante gli scogli teorici evidenziati e sebbene un pensatore del XIX secolo non possa rispondere a tutti i quesiti del presente, «Marx, come attore politico, ha sostenuto tutte le riforme e i miglioramenti della condizione dei lavoratori, ma ha sempre sottolineato che tali riforme non risolveranno il problema fondamentale dell’esistenza umana» (p. 142). La vera domanda, che Quante non si esime dal rivolgere ai suoi lettori, consiste nel chiedersi quale cammino si debba intraprendere. Viste le circostanze socioeconomiche del nostro tempo e l’imperare del turbocapitalismo, Marx risulta ancora determinante «non solo per svelare le ipocrisie di coloro che riconoscono un valore assoluto ai mercati come panacea dei mali della società» (p. 21), ma anche per valutare il rischio di concezioni che, mettendo da parte ogni discorso politico e normativo, immolano la politica stessa alla razionalità tecnocratica.

Michele Cardani

Pedagogia

FILIPPO SANI, *Rousseau e le pedagogie dell'assenza*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 157.

Il pensiero di Rousseau è sempre attraversato da differenze, da scarti che sembrano relativi e innocui, ma che in verità si rivelano resistenti, persistenti, inemendabili. Laddove emerge un posto vuoto, un'«assenza», Rousseau cerca, trova e offre una soluzione, un «supplemento». Tuttavia, e inevitabilmente, l'assenza rimediata riemerge altrove. Oppure la frattura ricucita si rivela tutt'altro che sanata. Ogni soluzione risolve un problema nella misura in cui lo acuisce o ne apre un altro. E allora, di fronte ai suoi testi, è necessario innanzitutto comprendere la logica aporetica che tiene assieme «assenza» e «supplemento», problema e soluzione, frattura e ricomposizione, e il presente volume risponde proprio a questa esigenza. Le dinamiche tra assenza e supplemento emergono con maggior evidenza nella pedagogia di Rousseau, perché, come aveva visto Derrida, mantenuto sullo sfondo dall'autore come interlocutore privilegiato, l'educazione viene vista dall'autore dell'*Émile* come un «sistema di supplenza destinato a ricostruire nel modo più naturale possibile l'edificio della natura» (p. 5). Tuttavia, l'autore apre la propria analisi ad altri scritti rousseauiani, spesso trascurati dagli interpreti, per trovare conferme, per precisare sfumature, per vedere concretamente all'opera idee e teorie alla cui formazione questi scritti contribuiscono in modo non secondario.

Natura ed educazione, ordine naturale e ordine razionale, natura e provvidenza. Sani individua nella contrapposizione tra *amour de soi* e *amour-propre* la distinzione più utile – e forse fondamentale – per far emergere la particolarità della logica assenza-supplemento. *Amour de soi* e *amour-propre* non indicano la stessa cosa e, al contrario, sono in conflitto. La prima forma di amore è innata e originaria, sempre buona e «sempre conforme all'ordine naturale», scrive Rousseau. La seconda forma di amore, l'amor proprio, genera la divisione, il disordine, il conflitto, e separa l'uomo da ciò che è buono e naturale, lo ripiega su se stesso, sul proprio ego, sulla propria pretesa autonomia. E se è la ragione a «generare l'amor proprio, la riflessione rafforza questa direzione egoistica», scrive ancora Rousseau. In breve: l'amor di sé è disposizione, apertura di sé al tutto, mentre l'amor proprio è volontà appropriativa, volontà di subordinare tutto a se stesso.

Tuttavia, proprio quando i termini e le direzioni sembrano distinti, le cose si complicano, perché la visione di Rousseau procede tenendo assieme gli opposti, rifiutando la semplificazione, allontanando ogni unilateralità. Ordine naturale e ordine divino, natura e provvidenza, sentimento e ragione, si separano e convergono, si distinguono ma si richiamano, l'uno non può fare a meno dell'altro. Ogni termine si sovrappone all'altro, perché «l'uomo non è uno», scrive Rousseau «io voglio e non voglio».

L'uomo è lacerato dal conflitto e dal «peggior tormento». La ragione si indebolisce quando si allontana dal cuore, dalle sensazioni, dagli affetti. Di più: la «coscienza» è davvero autonoma come «sentimento evidente» (come «amor di

sé») ed è proprio come sentimento che essa può «supplire» a una ragione che, rifugiandosi nella sua falsa autosufficienza, si rivela «fragile» (p. 20).

In questo intreccio di insufficienze, allora, si tratta di trovare l'equilibrio più armonico tra elementi irrinunciabili, e il terreno individuato da Rousseau come luogo privilegiato di questa ricerca è il linguaggio. Anzi, la «lingua dei segni» che «si rivolge agli occhi e, di conseguenza, all'immaginazione, a sua volta correlata con il cuore» (p. 23). Ed è proprio questa immediatezza dei segni che rappresenta il massimo punto di contatto tra soggetto e oggetto ma anche il supplemento più pericoloso, perché i segni sostituiscono le cose. Sono supplementi, ma anche un «surrogato» (p. 25). Sia sul piano educativo, che sul piano politico, l'ambivalenza del segno apre «una lunga sequenza di dispositivi funzionali» (p. 30) che costruisce e attraversa una vera e propria «teatralizzazione della società settecentesca», dando vita a una «teoria rousseauiana della società dello spettacolo» (p. 29). Infatti, l'aspetto – inevitabile – per cui ogni supplemento è finzione, rischia di farsi onnicomprensivo, di perdere il riferimento all'amor di sé per smarrirsi in una società convenzionale e falsa, finendo per incoraggiarla e nutrirla piuttosto che decostruirla.

Sul piano della conoscenza, questa artificialità intacca, ad esempio, quella storiografia che perde di vista di uomini. La filosofia, al contrario, ipotizza, immagina, prova a giudicare, ma senza distaccarsi dal «dubbio» e dalla «discussione» (p. 40). E questo restare ancorato a un freddo scetticismo spinge il filosofo nella deriva opposta, ovvero nella volontà semplicemente di distinguersi, di pensare diversamente, di mettersi in evidenza. Nella società dello spettacolo, «il filosofo è uno degli attori più acclamati» (p. 41). A questo punto, tuttavia, l'educatore (tanto quanto il «governante») ha compreso e chiarito i margini più estremi della vita e della conoscenza e, soprattutto, l'aporia tra verità e finzione. Il supplemento e lo stesso spettacolo non potranno mai essere sollevati, toglliersi e scomparire. Non se ne potrà mai fare a meno. Tuttavia, a questa altezza, il desiderio di autenticità è radicato in profondità. Il conflitto tra amore di sé e amor proprio è irrisolvibile, ma la bontà del primo è ormai indiscutibile. L'aporia è e rimane irrisolta, ma l'elemento cui richiamarsi assumendolo come punto di riferimento, è sicuro, evidente e incontestabile.

Nell'economia complessiva del volume di Sani, questo primo capitolo funge da matrice. I capitoli successivi approfondiscono, precisano e consolidano la ricostruzione della logica assenza-supplemento, e rafforzano le ragioni di alcune interpretazioni osservando quella logica in atto. Il velo, l'abbigliamento, la maschera, il ritratto, il talismano, l'amuleto, l'immagine, la copia, la rappresentazione: i supplementi innervano il pensiero di Rousseau e la sua ricerca di un'autenticità e di una natura a ben vedere irrecuperabile a fronte di una società di cui va comunque decostruito lo spettacolo. Particolarmente rilevante è il declinarsi delle dinamiche assenza-supplemento nei termini del «ritratto/talismano», ovvero di un'immagine presente che supplisce un'assenza, un distacco, una lontananza. Ne viene una «fenomenologia della separazione e dell'incomunicabilità» (p. 102) che l'autore ricostruisce soprattutto guardando a *Julie ou la Nouvelle*

Héloïse. D'altra parte, non è la stessa forma letteraria scelta (il romanzo epistolare) ad articolarsi tra i poli di presenza-assenza, vicinanza-lontananza, relazione-separazione? E il riferimento a questo testo rousseauiano è ancora più utile se si pensa che esso si svolge attraverso una continua *mise en abyme* (pp. 102 e 142) della società settecentesca, di una Parigi in cui «l'apparenza prevale sulla realtà, la maschera sul volto autentico» (p. 67).

L'analisi di Sani è particolarmente attenta alle facoltà che vengono coinvolte in questo serissimo gioco tra assenza e supplemento, tra una natura che deve essere integrata e un soggetto che, intervenendo, la intacca. Tra ragione e sentimento, l'accento cade soprattutto sull'immaginazione. Infatti, l'assenza è condizione del «dispiegarsi dell'immaginazione» (p. 105), la cui azione costringe il rapporto tra affetti e razionalità all'interno di un complesso intreccio di somiglianze e di differenze. Le responsabilità dell'immaginazione rispetto al rischio di un'«ipertrofia rappresentativa» (p. 137) sono pari ai meriti che le si deve riconoscere: soltanto grazie all'immaginazione si può escogitare una soluzione che tuttavia, resa autonoma dal bisogno cui deve rispondere, mette a repentaglio ogni rapporto con la natura.

Come detto, se si comprende questa logica aporetica del supplemento, secondo l'autore si comprende anche come sia necessario in Rousseau trovare il maggior grado di equilibrio tra gli elementi in gioco (rappresentazione e cose, ragione e natura, ecc.) e tra le facoltà attivate (sensibilità, immaginazione, ragione). Questa chiave di lettura consente a Sani di discostarsi in particolare dall'interpretazione del pensiero di Rousseau offerta da Derrida. Infatti, quest'ultimo guarda all'aporeticità (all'«irrazionalità») del supplemento esclusivamente come luogo di crisi della ragione. Secondo Derrida, l'essenza del supplemento risulta «incompatibile» con la «ragione occidentale» (p. 6). Tuttavia, rileva Sani, sia pur vero e indubitabile, questo non è l'unico e definitivo esito del pensiero di Rousseau. La mobilità del rapporto rousseauiano tra affetti, immaginazione e ragione, non nega la necessità della ragione, così come non nega la necessità e addirittura la «bontà» della «rappresentazione» (p. 7). L'interpretazione di Derrida è troppo unilaterale nel ridurre la logica del supplemento a una logica *dangereuse* che, peraltro, costituirebbe una «misura» inadeguata a «leggere il pessimismo rousseauiano nei confronti della storia umana» (p. 8). In modo complementare, questa parzialità intaccherebbe anche la complessità e la ricchezza della nozione di natura di Rousseau. Infatti, il riconoscimento «di una sostanziale bontà della natura» non gli vieta di intravedere una sua «intima fragilità» (p. 8) che riabilita l'umana «capacità di perfezionare la natura» (p. 9). La lettura di Derrida è corretta, ma parziale.

Sani non guarda soltanto a Derrida per articolare la sua argomentazione e la sua interpretazione, ma anche a Jean Starobinski e a Guy Debord. Il riferimento a Debord è particolarmente importante perché, usando, a ragione, la nozione di «società dello spettacolo» come strumento di analisi della critica di Rousseau alla società convenzionale del suo tempo, Sani mantiene costantemente aperta la prospettiva sul presente. Ricostruendo il pensiero di Rousseau e il suo valore critico mediante l'attualissima categoria dello «spettacolo», l'autore radica il

discorso del filosofo ginevrino e la sua interpretazione a un presente che rischia costantemente di risolversi in una finzione che non ha presa sulla realtà e sulla realtà dei problemi (pedagogici, politici, estetici ecc.). In altri termini, il riferimento a Debord piuttosto che a Derrida o a Starobinski, conferisce alla ricostruzione critica e filologica di Sani la funzione di un «supplemento» o di una *mise en abyme* di interrogativi e questioni che sono soprattutto quelli dei nostri giorni, non del Settecento.

Simone Furlani

Indologia

TONY JOSEPH, *Early Indians. The Story of Our Ancestors and Where We Came From*, Juggernaut, New Delhi 2018, pp. XIV-262.

L'interesse per i primordi degli abitanti della penisola indiana non è raro tra le pubblicazioni e gli studi di carattere indologico: le scuole indologiche ottocentesche per prime cercarono innanzitutto di rintracciare l'origine delle popolazioni vediche e quando poi venne scoperto, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, quel che rimaneva delle vestigia della civiltà che aveva eretto siti quali Harappa e Mohenjodaro, lungo la valle dell'Indo, ci si interrogò sul rapporto tra gli indiani vedici, descritti nel *Rgveda* come spietati invasori, e le popolazioni che abitavano già il subcontinente indiano. In epoche più recenti il quadro si è complicato ulteriormente e quella che sembrava essere, dai testi letterari, un'invasione, si è tramutata in una progressiva e lenta penetrazione, strutturata secondo processi intricati di acculturazione, scambi commerciali e dinamiche demografiche. Gli studi archeologici di David W. Anthony, culminati nel piacevolissimo *The Horse, the Wheel and Language* (Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007), oppure quelli di sociolinguistica di Madhav Deshpande, o ancora quelli rivolti a una rilettura della vicenda letteraria a cura di Sheldon Pollock, quelli di carattere storico di Romila Thapar o secondo una prospettiva storico-religiosa, sviluppati da Asko Parpola, rappresentano solo una minima parte delle ricerche e delle indagini capaci di raccontare qualcosa di nuovo sull'origine delle popolazioni dell'India e sui complessi movimenti demografici e migratori in quell'area del mondo fin dai tempi più remoti. Il tentativo di individuare "i veri indiani", un po' retaggio di suggestioni lontane e forse talvolta vezzose e pletoriche, si nutre oggi di un ulteriore interessante saggio, quello di Tony Joseph, *Early Indians. The Story of Our Ancestors and Where We Came From*, pubblicato per Juggernaut sul finire del 2018. Tony Joseph è un giornalista indiano con la passione per l'archeologia e gli studi di genetica che ha voluto arricchire una pubblicistica, peraltro già abbastanza notevole, sull'origine del popolo indiano e sui più antichi abitanti del subcontinente.

La questione suscita da sempre una stimolante curiosità che si intreccia sia con la storia contemporanea e con l'attualità della politica indiana, sia con le

ancestrali e misteriose origini dei gruppi tribali e delle popolazioni che diedero vita alle culture dell'India antica.

In tempi recenti il dibattito su chi fossero i “veri indiani” ha avuto un peso importante nella politica indiana dentro e fuori dai confini della Repubblica Federale Indiana: il governo del Bharatiya Janata Party, a cavallo del passaggio di millennio, aveva infatti riproposto con una certa rilevanza una questione di identità indiana che i movimenti nazionalisti, nello specifico il nazionalismo *hindū*, suscitano e alimentano. Fenomeni quali l'invasione degli *ārya* tra il II e il I millennio a.C., il rapporto tra “invasori” indoeuropei e presenze autoctone, la situazione della dimensione castale della società e le politiche verso gli *ādivāsī*, i primi abitanti della penisola indiana, si sono aggiunti alla *vexata quaestio* del rapporto tra *hindū* e musulmani e alle dinamiche sospese tra elementi etnici, culturali e religiosi come chiavi per l'identificazione identitaria, nonché alle problematiche di quello zoccolo della cultura patrilineare e per così dire “maschilista” della società indiana e della cultura vedica e brahmanica. Un *calembour* di temi connessi a quello dell'identità e dell'origine della civiltà indiana che è diventato di stringente attualità nel momento in cui sono stati riproposti certi *refrain* politici e culturali come discriminare e sistema di lettura del presente, anche sull'onda globale di visioni quali quella dello scontro di civiltà propugnato da Samuel P. Huntington.

La complessità della storia e della civiltà indiane dovrebbe rifuggire da semplificazioni di questo tenore: la vastità del territorio, le intricate vicende storiche, la natura composita ed eterogenea della demografia e delle società, nonché la straordinaria proliferazione delle dimensioni culturali, religiose e letterarie non può accettare la *reductio* che, spesso, ognuno dei singoli frammenti dell'immenso mosaico indiano vuole proporre o imporre. La stessa storia dell'India è stata costellata di questi tentativi: dinamiche quali quelle della sanscritizzazione oppure la lettura in chiave brahmanica del passato indiano hanno determinato condizionamenti culturali che l'Europa stessa, e l'Occidente in generale, hanno dovuto poi “digerire”. Said e il suo disvelamento in chiave anti-orientalistica sono solo una delle proposte cui facciamo riferimento.

Eppure, dal punto di vista storico e archeologico, la questione dei primi abitanti dell'India riveste un certo interesse perché permette di guardare con occhio nuovo, e appunto libero da condizionamenti emici, quei *topoi* culturali, quali quello dell'invasione *ārya*, della società castale e dei binomi purezza/impurità o sacro/profano che governano da sempre la tradizione indiana, risalenti al mondo vedico e a quello brahmanico. Michael Witzel, uno dei maggiori indologi contemporanei, a proposito di *Early Indians* ha scritto: «Il libro di Tony Joseph offre uno sguardo straordinariamente accessibile sugli stadi primordiali della storia indiana antica, partendo con l'immigrazione dall'Africa di oggi fino all'età vedica. Egli offre prove da diversi campi, l'indagine scientifica, specialmente l'archeologia, la linguistica, i testi antichi e i più recenti studi sul materiale genetico del passato. [...] Le diverse scienze, alla fine, ci guidano dalle tenebre alla luce dell'intuizione».

Tony Joseph, basandosi soprattutto sulla comparazione del DNA, ci dice che la popolazione dell'India di oggi è il risultato di molteplici immigrazioni, una

delle quali è stata proprio quella dei cosiddetti *ārya*, popoli di origine indoeuropea che penetrarono in India progressivamente tra il II e il I millennio a.C. Come già dimostrato ampiamente, anche grazie ai fondamentali studi di Luigi Luca Cavalli Sforza, da poco scomparso, è dall'Africa che ebbe origine quello spostamento umano che coinvolse progressivamente l'Europa e l'Asia e quindi l'India stessa.

I primi esseri umani arrivarono in India circa 65.000 anni fa e il loro patrimonio genetico è ancor oggi conservato nelle popolazioni del subcontinente. Un secondo movimento migratorio, dalle regioni dei monti Zagros, in Iran, portò ulteriori gruppi umani in India tra 9.000 e 5.000 anni fa, dando vita a una civiltà agricola che, allargatasi fino a comprendere le regioni dell'India nord occidentale e dell'odierno Pakistan, prese il nome poi di Civiltà della Valle dell'Indo ed ebbe il suo massimo splendore tra il 2600 e il 1900 a.C.

Intorno al 2000 a.C. una terza ondata migratoria, questa volta proveniente da oriente, dalle regioni della Cina, attraverso l'Asia sud-orientale, portò in India individui parlanti lingue austro-asiatiche, le cosiddette lingue *munda*, quelle parlate proprio dagli *ādivāsī*, i gruppi tribali che sono stati spesso identificati come i primi e più lontani abitanti della penisola indiana e che oggi vivono per lo più in aree interne dell'India orientale. L'ultima e più corposa immigrazione fu invece quella che è passata alla storia come "invasione indoeuropea" e che riguardò quei popoli autodefinitisi *ārya* in contrapposizione alle genti indigene del subcontinente, genti che sono, a questo punto, solo dei migranti stanziatisi precedentemente. Attraverso le analisi del DNA è possibile dunque identificare questi antichi gruppi umani che contribuiscono a fare della moderna popolazione indiana una sorta di "pizza", questa è la metafora che Tony Joseph usa per spiegare l'originale *melting pot* caratteristico dell'attuale quadro demografico: la base della pizza, quella che accomuna tutti gli abitanti dell'India di oggi, è quella della prima immigrazione, quella più lontana e originaria. Tutti condividono questo materiale genetico primordiale e sono tutti partecipi di quella matrice identitaria dei primi abitanti dell'India: ogni gruppo, ogni regione, ogni casta. Il sugo della pizza, sparso abbastanza uniformemente sulla superficie, corrisponde all'immigrazione che diede vita alla civiltà di Harappa e Mohenjodaro, i vallindi, mentre i singoli condimenti, dal formaggio al basilico, dal peperoncino al pepe, sono sparpagliati sulla pizza in modo disomogeneo e caratterizzano solo alcuni gruppi o alcune aree dell'India attuale. Una soluzione che, all'infuori della sua indubbia scientificità, appare in qualche modo *politically correct* perché consente così a ogni indiano di riconoscersi nel "vero indiano" e permette di superare l'annoso dibattito sulle rivendicazioni di una pretesa maggiore o minore "indianità". La stessa questione sugli indiani vedici, per esempio, sul loro essere di volta in volta, a seconda delle visioni politiche o culturali, estranei o autoctoni, invasori o depositari autentici dell'indianità, cade del tutto e viene declassata a marginale, o quantomeno a secondaria, rispetto all'identificazione delle varie immigrazioni e del loro apporto dal punto di vista culturale e umano in genere.

È dunque questa la risoluzione dell'annoso problema su chi può vantare la primogenitura della civiltà indiana? Il dibattito è già abbastanza corposo. Tutta-

via, il volume di Tony Joseph ha il pregio di rimettere al centro della questione gli studi sul DNA e, attraverso il peso “tutto scientifico” di questo approccio metodologico, pretende di dirimere una questione lunga e spinosa. Attraverso questa rilettura del problema Tony Joseph pretende di rispondere a domande che hanno caratterizzato l’indologia più o meno recente, sull’origine della civiltà vallinda o della struttura castale.

Risposte che sono in qualche modo già arrivate dagli studi archeologici o storico-letterari, ma che l’apporto delle ricerche sul DNA permette di confermare tratteggiando con maggior chiarezza i movimenti migratori, la specificità del materiale genetico e il punto di partenza dei diversi gruppi umani approdato in India nel corso del tempo: l’identificazione dei tempi esatti fa del volume di Joseph una sorta di orologio che scandisce gli spostamenti con una precisione che la ricerca archeologica non sempre può esprimere.

È interessante notare che gli studi sul DNA, più precisamente sul DNA mitocondriale, sui quali si basano il testo e le proposte interpretative di Tony Joseph, sono possibili solo attraverso la linea matrilineare perché il DNA mitocondriale si trasmette secondo una catena ininterrotta da madre a figlia. È solo un ennesimo paradosso che quell’India patriarcale che ha negato alle donne autonomia e accesso ai fondamenti della stessa civiltà indiana, i testi vedici, debba alle sole donne la possibilità di risalire a quell’origine e a quell’identità per secoli reclamata a gran voce dagli uomini?

È quindi la “ragazza danzante”, raffigurata nella celebre statuetta ritrovata a Mohenjodaro, l’antenata di tutti gli indiani di oggi? È quella statua dall’eleganza raffinata e dal dolce movimento a delineare la “madre” di tutti gli indiani, la Dea così presente nella religiosità evidente o sommersa dell’India di ieri e di oggi? È quell’esile figurina a rappresentare al meglio l’origine dell’indianità, ancora più e ancor meglio delle scuole vediche, delle recitazioni perfette, degli innumerevoli dei, degli eroi rispettosi del *dharma* e dei sacerdoti immersi nei rituali? Nella storia e nella civiltà del subcontinente non sarebbe il primo e il più stravolgente dei paradossi.

Pietro Chierichetti

Letteratura umanistica

ANGELO POLIZIANO, *Traduzione delle Amatoriae narrationes di Plutarco*, a cura di Claudio Bevegni (Edizione Nazionale delle Opere di Angelo Poliziano. Testi VII.2.4), Olschki, Firenze 2018, pp. XLIII+40.

Angelo Ambrogini, detto il Poliziano (1454-1494), occupa un posto di assoluto rilievo nella storia letteraria e culturale italiana, ed è noto soprattutto per le *Stanze cominciate per la giostra di Giuliano de’ Medici*, la *Fabula di Orfeo* e le *Rime* (che sono poi le opere che appaiono nelle antologie scolastiche). La sua produzione umanistica è rimasta invece un po’ in ombra, sia per la difficoltà oggettiva di af-

frontare da parte di un largo pubblico le opere da lui composte in latino e in greco, sia perché non è facile procurarsi i testi che documentano un'attività intellettuale molto elitaria. Mancando edizioni moderne di molte opere, si deve tuttora ricorrere all'aldina del 1498 e alle cinquecentine, ma ci potrebbero essere ancora inediti se si tiene conto che, ad esempio, la *Sylva in scabiem* è rimasta tale fino al 1954 quando, dopo la segnalazione di Paul Oskar Kristeller, fu pubblicata da Alessandro Perosa per le Edizioni di Storia e Letteratura di Roma, oppure che le 59 questioni dell'incompiuta seconda centuria dei *Miscellanea* sono fruibili solo a partire dal 1972 (con l'edizione in 4 volumi a cura di Vittore Branca e Manlio Pastori Stocchi per Alinari, Firenze e la successiva *minor* per Olschki nel 1978): il progetto per l'Edizione Nazionale delle Opere di Poliziano, promossa dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze, metterà un po' alla volta a disposizione degli studiosi edizioni critiche sicure, corredate da apparati, introduzioni e commenti.

La perfetta conoscenza del greco caratterizza l'umanesimo del Poliziano, che dal 1480 fu docente di eloquenza greca e latina nello Studio Fiorentino; nessuno riuscì a raggiungere il suo livello, neppure Lorenzo Valla (1405/7-1457) che aveva dominato la prima metà del secolo xv. Poliziano è inoltre un filologo di assoluto valore al punto che certe sue intuizioni critiche sono tuttora menzionate negli apparati di importanti edizioni moderne dei classici greco-latini; e qui non posso non ricordare che alcuni capitoli tratti dalle due centurie dei *Miscellanea* costituiscono un impegno faticoso ma ricco di soddisfazioni per noi studenti classicisti dell'Ateneo pavese che, nel lontano anno accademico 1966/67, frequentammo un corso monografico tenuto da Domenico De Robertis.

Precedute dalla lettera di dedica a Pandolfo Collenuccio che ne indica l'occasione e gli obiettivi, le poche pagine della traduzione latina delle *Amatoriae narrationes* di Plutarco costituiscono un teorema filologico di assoluto interesse, essendo piuttosto complessa la costituzione del testo critico tanto di quello latino di Poliziano, quanto di quello greco di Plutarco, qui proposto a fronte. Bevegini riconduce il testo latino alla *princeps* aldina del 1498: tiene però conto delle varianti delle edizioni successive, che già correggevano gran parte dei pochi errori tipografici; non interviene sull'«irregolare *usus* linguistico/ortografico» che caratterizza gli umanisti, Poliziano compreso; normalizza invece l'ortografia e la punteggiatura secondo l'uso moderno (p. XL). Per il testo greco, il curatore ha riprodotto quello del Laurenziano 80.21 (saec. xv) che è «il manoscritto plutarcheo utilizzato da Poliziano» (p. XIX), riscontrato ove necessario con il testo dell'edizione di Kurt Hubert (Lipsiae 1938).

Siamo nell'estate del 1479, nella Villa di Fiesole messaggi a disposizione dai Medici. Lontano dalla guerra e dalla peste, Poliziano può dedicare qualche ritaglio di tempo all'arte del tradurre: «poiché mi sono capitate tra le mani certe narrazioncine d'amore di Plutarco [...] nei ritagli di tempo (*subcisivis horis*) le ho tradotte in latino a tuo beneficio» (*scil.* di Pandolfo Collenuccio): si tratta delle *Amatoriae narrationes*, che sono «l'unico opuscolo morale plutarcheo» da lui «tradotto integralmente» (p. VII), le quali «contemplano storie di amori rovinosi suscitati da passioni insane» (p. IX).

L'ampia *Introduzione* considera, ai fini della discussa attribuzione a Plutarco, la lingua e lo stile dello scrittore di Cheronea, giungendo a un'attribuzione pressoché certa. Premesso che «per valutare correttamente la qualità di ogni traduzione latina di un testo greco condotta in età umanistica è indispensabile disporre del manoscritto di cui si è servito il *translator*» (p. XII), Bevegni individua nel Laurenziano 80.21 (saec. XV) – e non nei Laurenziani 80.5 e 80.21 (entrambi del secolo precedente) – il manoscritto sul quale è stata condotta la traduzione. Ciò è di non secondaria importanza in quanto i paragrafi dedicati alle «Caratteristiche principali del *vertere* poliziano» e alle «difficoltà traduttive e problemi testuali» dimostrano, tra l'altro, che da un manoscritto lacunoso e non del tutto affidabile discende una traduzione in alcuni punti inevitabilmente imperfetta. La tecnica traduttoria di Poliziano risulta tuttavia «precisa e affidabile», «rispettosa dell'originale, ma anche variamente personalizzata» (p. XIX), come dimostra la meticolosa analisi del curatore di cui abbiamo apprezzato la raffinata metodologia messa a punto per venire a capo del teorema filologico sopra enunciato.

Giovanni Menestrina