

Bibliografica

C. Ciancio - G. Goisis - V. Possenti - F. Totaro (eds.), *Persona. Centralità e prospettive*, Mimesis, Milano - Udine 2022, pp. 368.

L'interessante volume dedicato all'identità, le forme e le evoluzioni dell'umano, attraverso una pluralità di prospettive e di voci, ci consegna un ricco approfondimento e, contemporaneamente, una ripresa attualizzante della filosofia della persona. I venti contributi presenti, suddivisi in quattro corpose sezioni affidate a significativi studiosi italiani, danno conto delle complessità del tema e, altresì, della connessa difficoltà di muoversi oggi lungo gli interstizi della questione antropologica. Ciò è posto in risalto anche dai piani che entrano in gioco nella partita attuale del "dire persona" nel contesto plurale della società globale.

Il volume esprime in pieno l'intento di *Persona al centro. Associazione per la Filosofia della persona*, che ne ha promosso la pubblicazione e la concreta ideazione tematica. Con l'intento dichiarato di «rinverdire e promuovere, rinnovandola, la feconda tradizione del personalismo, a cominciare da quello italiano, con l'impegno di ripensarlo nelle mutate condizioni storiche» (p. 10), il testo affronta il non facile compito di articolare l'intero spettro problematico del "tema-persona". Non limitandosi ai chiarimenti concettuali o alle descrizioni storico-epocali, l'opera problematizza il senso della categoria di persona alla luce delle sfide aperte dal post-umano e dal politeismo valoriale. Come affermano i curatori nella densa *Presentazione* introduttiva, «[c]iò comporta il superamento di ogni riduzionismo naturalistico o antropocentrico, l'apertura al paradigma dell'ecologia integrale e a una comprensione della persona costituita nella relazione con la trascendenza in armonia con il valore delle realtà finite» (p. 10).

Riflettendo sull'insuperabilità del concetto di persona dunque, i vari contributi, seguono un ideale filo rosso: il richiamo ad una responsabilità del pensare filosofico nel contesto della vita comune e della ragione pubblica. La scommessa di un "nuovo umanesimo" plurale, secondo questa linea, passa dal riannodare i fili tra antropologia e politica, etica e ontologia, scienza e metafisica, attraverso l'assunzione di una prospettiva complessa e multiplanare. La natura critica della filosofia, con il suo perenne domandare sulla vita e il destino umano, non può che aprirsi agli orizzonti costruttivi dell'indagine sulla fioritura umana e sulle sfere vitali in cui questa si realizza. La lente dell'indagine si dipana, nei vari saggi, dalla tematizzazione della struttura antropologica alle configura-

zioni storiche del vissuto, dalla definizione di “natura” umana alla trascendenza e praticabilità del bene. Una molteplicità di approcci e percorsi guidati da una convergente attenzione alla dimensione realizzativa dell’umano. Leggendo così nella persona e nella sua costituzione relazionale il cuore stesso della domanda sul destino comune.

La prima sezione del volume, *Sguardi sulla centralità della persona*, si rivolge specificamente alla giustificazione del primato filosofico della persona. Offre una riflessione sulle prospettive personalistiche attuali, passando attraverso un confronto critico con la modernità e il recupero di alcuni intendimenti fondativi della tradizione classica e medievale. In questo modo, riflettendo sul crinale del rapporto tra personale e impersonale, tra autenticità e neutralità, tra individualità e relazione, si sostanzia la scena di un’idea dell’umano come singolarità in relazione e responsabilità. Per questo rispetto il farsi del soggetto è pensato in chiave antisolipsistica e come apertura fondamentale all’alterità dell’altro. Non si dà esistenza piena senza tale incontro, senza comunicare con le altre esistenze entrando nel loro universo personale. Stare nella relazione è l’atto originario di ogni esistere. Fuori da questo circuito si sperimenta l’elemento deiettivo dell’impersonale e l’inautenticità di forme superficiali. Il singolo, per sé solo, non può diventare veramente persona. La singolarità, in quanto irripetibilità del personale, non è isolabile dal “con-altri” e dal “per-altri”.

I sei contributi della seconda sezione, intitolata *Nuove problematiche sulla persona*, affrontano invece temi emergenti di natura bioetica, ecologica e relativi alla differenza tra umano e non-umano. In questo quadro le sfide del post-umano e del trans-umanesimo diventano il terreno per misurare la forza e il perimetro delle categorie dell’antropologia personalista. In particolare, il legame non antropocentrico tra l’uomo e l’universo naturale, nell’ottica paradigmatica dell’ecologia integrale, permette d’indagare sia l’elemento naturale sia la costitutiva capacità umana di trascendenza. In questa forma le frontiere dell’antropocene intercettano il grande tema etico-politico del futuro globale e della sostenibilità dei modelli di convivenza e consumo.

La terza parte, *Persona e tecnica nell’epoca della tecnoscienza*, allarga l’orizzonte al decisivo nodo della tecnica e del suo impatto sulla vita contemporanea. Le nuove tecnologie e ciò che ad esse è connesso (robotica, biotecnologie, sfera digitale e intelligenza artificiale) rappresentano un meccanismo di trasformazione dell’essere nel mondo e del relativo strutturarsi dell’identità socio-cognitiva umana. I quattro densi contributi di questa sezione si soffermano sulle ambiguità della tecnica e sui connessi rischi di mutamento antropologico, ma anche sulle opportunità che la sfera tecnologica offre al cambiamento e alla realizzazione personale, non trascurando, altresì, gli interrogativi legati all’alterazione in senso tecnocratico della democrazia e dei dispositivi della rappresentanza politica.

Quest’ultimo punto getta un ponte verso le parti finali del libro, *La persona nella società: politica, economia, diritto*. Qui vengono affrontati argomenti legati specificamente alla sfera pubblica. La condizione umana sembra quasi sfidata dalle criticità emergenti dalla configurazione complessiva del mondo odierno. La globalizzazione

economica, infatti, strutturata secondo la forma dell'iper-capitalismo dei consumi e la logica massimizzante ed estrattiva dell'*homo oeconomicus*, espone al serio rischio di una nuova dialettica reificante. Il recupero di un modello economico, che non recede i legami con la dignità della persona e l'etica della fioritura umana, può offrire la via per un nuovo umanesimo della sostenibilità globale. In tal modo si possono ripensare i fondamenti sociali della grammatica umana in senso anti-individualistico e comunitario, in cui il primato della relazione e dei legami assume il volto possibile di un nuovo convivere fraterno. La comunità-mondo può dirsi, nel tempo attuale, il vero fine dell'etica globale. Nell'ottica dell'ecologia integrale, infatti, le capacità trasformatrici dell'uomo per mezzo del lavoro non dovrebbero collidere con l'adeguato rispetto dei beni comuni, né riproporre forme di servitù tra diverse aree del pianeta.

Questa pubblicazione, dunque, per mezzo della ricca pluralità di voci e di prospettive – di cui non abbiamo per esigenze di sintesi potuto rendere analiticamente conto –, ripropone al centro della riflessione filosofica la persona, superando gli schemi di un certo essenzialismo antropologico e attraverso una ricomprensione dell'umano dentro le trame che segnano la storia dello sviluppo e del cambiamento del soggettivo. La persona come «prospettiva delle prospettive» (p. 13) in tal modo è pensata come il *focus* epistemico che aiuta a comprendere più in profondità sia il mondo della vita sia lo scopo dei saperi. Tutto ciò, come sottolineano i curatori nelle pagine introduttive, mira a un'autentica svolta antropologica in grado, per un verso, di affrontare le criticità emergenti da riduzionistiche immagini dell'umano e, per l'altro, di ridefinire in modo equilibrato il rapporto con il naturale nell'ottica del bene comune universale. Un interessante ritratto del personalismo qualificato come pensiero in movimento e impegno di responsabilità per il futuro.

Fabio Mazzocchio

Roberto Celada Ballanti, *Il dilemma di Eutifrone. L'uomo, Dio, la morale*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 208.

«In Grecia, è accaduto che un filosofo si sia posto dinnanzi a un sacerdote-teologo e lo abbia costretto, con filosofica violenza, a rendere ragione dei fondamenti della sua fede» (p. 189), scrive Roberto Celada Ballanti, nella sua nuova ricerca inerente alla “questione di Eutifrone”, a quella domanda attinente al sacro e al divino che ogni singolo uomo porta dentro di sé. Socrate, il filosofo del *logos* per eccellenza, del dialogo proposto come incontro di parole che esplorano le verità eterne, le idee immutabili che abitano una dimensione separata dall'accidentale mutevole del mondo fenomenico, nel dialogo platonico *Eutifrone*, si scontra con una concezione volontaristica e paternalistica della santità, dell'azione religiosa giusta e sacra. Il suo interlocutore è Eutifrone, incontrato poco prima che egli denunciassero l'assassinio di un servo per mano del suo stes-

so padre; secondo la sua visione non vi è differenza alcuna tra il padre e uno sconosciuto, né si devono considerare le cause e le condizioni dell'omicidio: per non rischiare di essere contaminati dall'azione impura, bisogna denunciarla. Chi non dichiara il fatto compiuto, sentenza, non conosce davvero «come stanno le cose divine a proposito del santo e dell'empio» (Platone, *Eutifrone*, in Id., *Dialoghi filosofici*, UTET, Torino 1970, vol. I, p. 108). Come sostiene Celada Ballanti, tale opinione si fonda su un rapporto imitativo: Eutifrone durante il colloquio fa notare, infatti, che lo stesso Zeus ha punito suo padre Crono dopo che ebbe divorato i suoi figli, e tutti gli uomini considerano il padre degli dèi giusto e il migliore. Da questo deriva che non ispirarsi alle azioni eseguite dagli dèi è fonte di empietà, laddove imitarle significa compiere la stessa volontà della legge divina. Come si evince, la posizione di Eutifrone si lega ad una giustizia fondata sulla legge, sul potere legislativo relazionato all'archetipo esemplare degli antichi. Questo meccanico adattamento non prevede alcuna riflessione da parte del soggetto: egli deve semplicemente riproporre ciò che i padri hanno precedentemente deciso. Ma, si chiede Socrate, non sono gli dèi stessi già principio della molteplicità? Le loro lotte, le loro guerre quasi capricciose, che scoppiano molto spesso per vani desideri, per passioni umane più che celestiali, per vizi terreni più che sublimi, non sono anch'essi prova dell'intrinseca eterogeneità dell'essere? Da questa logica consegue che la stessa azione di Eutifrone può essere considerata, allo stesso tempo, sia santa sia empia: Zeus potrà sostenerla, ma è possibile che essa sia «odiosa a Crono e Urano, gradita ad Efesto, ma odiosa ad Era» (Platone, *Eutifrone*, cit., p. 113). Dalla varietà di prospettive, Socrate vuole risalire all'idea immobile del santo; egli vuole sapere cosa sia ontologicamente la santità, mirando ad oltrepassare le svariate sue possibili rappresentazioni mutevoli: l'ateniese tende alla conoscenza della più intima realtà inalterabile, non soggetta a modifiche e alla volubilità dei giudizi.

Attorno all'*eidos*, infatti, girano i *logoi* di Socrate, ma la fissità passivamente obbediente di Eutifrone non può tollerare né tantomeno sopportare di interpellare direttamente ed attivamente l'interrogativo divino. Egli poggia, per tutta la durata del dialogo, su principi aprioristici che eliminano qualsiasi dubbio circa le questioni religiose. Al contrario Socrate incalza la conversazione ricercando il principio assoluto su cui gli stessi dèi sono evidentemente in contrasto: egli aspira a spostare l'analisi sul piano delle essenze noumeniche, per cogliere l'unità che si cela dietro alla molteplicità, che la sostiene ed alimenta. Questo punto sovrasensibile è superiore sia agli uomini sia agli dèi; esso annulla in sé qualsiasi tipo di contraddizione. Socrate interroga Eutifrone e, nel frattempo, indaga insieme a lui ma tendendo la sua energia verso un livello conoscitivo distinto, più elevato e del tutto incomprensibile al giovane, il quale non pone in discussione la sua opinione né è disposto a seguire fino in fondo i sentieri dei *logoi*: il breve dialogo si interrompe con la sua brusca ritirata dal processo maieutico.

L'Idea delle idee, l'Idea del Bene, non viene espressa in questa sede: essa è perennemente e silenziosamente presente durante i discorsi socratici, ma il filosofo non le si riferisce mai direttamente. Quelle di Eutifrone non sono orecchie pronte ad ascoltare e il suo pensiero non è disposto a riflettere; in questo dialogo la domanda rimane aper-

ta, lo spazio di dio vuoto. Sarà nella *Repubblica* che Platone riempirà tale sospensione, quasi a voler riprendere il discorso lasciato interrotto. Ma questo passaggio attraverso l'assenza è, in fondo, obbligatorio: il dubbio provocato dalla mancanza di punti fermi su cui potersi poggiare è essenziale per comprendere lo stacco della non-comprensione. Da questo silenzio, infatti, fiorisce la domanda, il quesito destinato a rimanere aperto, in perenne movimento davanti all'infinito spazio incoglibile della sacralità. La nostra condizione di esseri finiti, necessariamente portatori di un limite e immersi nella vastità multiforme del plurale, determina l'impossibilità costitutiva di fermare i *logoi*, di arrestare l'analisi con una presunta certezza di aver definitivamente colto la risposta e, pertanto, di possederla. Questa è inaccessibile, destinata a rimanere nell'ombra, in quella zona definita dall'Autore del *chiaroscurale*. Da questa situazione inevitabile nasce la filosofia, lo stupore e la meraviglia dell'atto del filosofare, dello scendere in profondità senza mai imporre alcuna stabilità, autorità o assolutismo. Celada Ballanti parla dell'*alba greca della filosofia della religione*: Socrate vuole costruire una *paideia* orale, che nella sua inesauribile instabilità torni e ritorni sui discorsi per poterli comprendere sempre più intimamente, risvegliando dall'inerzia dogmatica lo sforzo del filosofare.

La filosofa Simone Weil scrive che «non c'è niente di più confortevole del non pensare» (S. Weil, *Nota sull'abolizione dei partiti politici*, in Ead., *Contro i partiti. Solo ciò che è giusto è legittimo*, piano b edizioni, Prato 2017, p. 34), ed è contro tale seduzione che combattono i discorsi socratici: essi tentano di rifondare la crescita autonoma, l'indipendenza di una coscienza, favorendo la germogliazione spontanea dell'interesse interiore. Ciò che deve essere tutelato è la soggettività, quel luogo dentro cui sono racchiuse le radici di ogni individuo, garantendo la maturazione libera di quest'ultimo all'interno della molteplicità che lo circonda. Hannah Arendt ha affermato che «[l]a pluralità è la legge della terra» (H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 99), pluralità che si batte contro la logica che si fonda sugli *-ismi*, la quale annulla la compartecipazione attiva che si crea all'interno del dialogo. La filosofia socratica si esprime interamente nel discorso cointeressato e che concretizza l'azione filosofica nella praticità dell'esistenza stessa.

Per usare le parole di Pierre Hadot, «non può esserci filosofia senza un discorso interiore ed esteriore del filosofo» (A.I. Davidson, *Prefazione*, in P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2002, p. xv). Celada Ballanti mostra l'*emendatio mentis* che il dialogo socratico attiva e su cui è indispensabile rifondare un'etica del pensiero. Dimostrando la *petitio principii* dentro cui la logica dell'autorità religiosa cade nel giustificare il rapporto tra la verità e la scrittura, nei quattro capitoli principali che compongono lo studio qui presentato, pone in luce la possibilità di sganciare questo esclusivo rapporto dogmatico e di rifondare uno spirito religioso che trovi la sua realizzazione nella dedizione indagante di ogni singolo individuo. Dislocare il centro, spostarlo ed annullarlo grazie al ragionamento filosofico intorno alla questione del sacro, significa riqualificare l'universalismo pluriprospectivo ed inclusivo che può nascere solo dalla facoltà autonoma d'attenzione e d'impegno.

«Socrate è maestro di scrittura dell'anima», sostiene Celada Ballanti, «perché il suo discorso ha confidenza con il vuoto, sa custodirlo, trasforma il non-sapere nella pienezza di una ricerca in cui sta il destino dell'uomo» (p. 165) e lo fa rimanendo sul limite dentro cui fioriscono le domande sull'origine. Parlando dell'impostazione propria del suo maestro Karl Jaspers, Hannah Arendt scrisse che la verità stessa è comunicativa, ed essa perde di senso se posta al di fuori del dialogo. Questo è la fonte stessa del pensiero, il quale deve necessariamente incontrare quell'alterità comunicante per potersi sviluppare. «La filosofia», prosegue la Arendt in relazione all'insegnamento jaspersiano, «diviene qui il mediatore tra molteplici verità, non perché contenga una verità valida per tutti gli uomini, ma solo perché in una comunicazione razionale può divenire effettivamente ed umanamente "vero" ciò che ogni uomo crede nel suo isolamento da ogni altro» (H. Arendt, *L'atto originario della filosofia politica è lo stupore*, in Ead., *La lingua madre. La condizione umana e il pensiero plurale*, Mimesis, Milano 2019, p. 106). La verità ricercata è una verità perennemente comunicata e, allo stesso tempo, comunicante; essa si sprigiona dall'indagine dialogante del plurale che rimane alla base di ogni realtà umana. La ragione, parafrasando ancora la teorica politica tedesca, quando si sottrae, quando evita la comunicazione, non è già più ragione: essa diviene irragionevole. Ed è questa la ragione sterile di Eutifrone: essa rifiuta il colloquio, facendosi forte nella sua convinzione di essere titolare della verità legittima. Invece, il *logos* rimane all'interno della relazione, senza mai ascenderla; la parola in questo processo diviene capace di legarsi all'universale, in quanto crea lo spazio comune della ricerca.

Proponendo l'analisi di un dialogo di Platone, Roberto Celada Ballanti ha costruito un sentiero interpretativo che si muove a partire dalla dialettica socratica fino al nostro oggi; per citare solo alcuni dei principali autori considerati, egli passa per la cristianità medievale di Agostino, per l'apertura del significato del "religioso" introdotta da Cusano, per l'illuminismo di Lessing e di Kant, fino al complesso Novecento di Jaspers, di Weil, di Arendt. Avviandomi alla conclusione di questa mia breve presentazione, ritorno ancora una volta all'origine, ossia a Socrate e a quei suoi fragili discorsi aporetici che gli sfuggono e che «non vogliono restar fermi dove li si pone» (Platone, *Eutifrone*, cit., p. 118): tale è la natura stessa della condizione umana, ombrosa e costellata dal dubbio della domanda. Questo dev'essere, questo è fondamentale che sia.

Marta Fasulo

Aldo Stella, *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici*, Aracne, Roma 2021, pp. 256.

Ad orientare le riflessioni di Aldo Stella in *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici* è la convinzione

che nella *Prefazione alla Fenomenologia* «sia possibile rintracciare il nucleo concettuale fondamentale dell'intera opera di Hegel» (p. 9).

Il volume di Stella offre un'analisi dettagliata delle pagine che aprono il capolavoro hegeliano del 1807. Nondimeno, il testo non esaurisce il proprio scopo nell'esegesi, ch  Stella intrattiene un confronto serrato tanto con la *Forschung* e i testi hegeliani, filologicamente, quanto con Hegel stesso, *in theoreticis*, arrivando talvolta a uno scontro a viso aperto con l'autore. Si direbbe addirittura che il dialogo di Stella con Hegel proceda fino a legittimare un'inversione nell'ordine del titolo e del sottotitolo del libro: *l'interpretazione critica e l'approfondimento teoretico* di Stella, nel corso dell'analisi, si offrono di illuminare il senso ultimo della *Prefazione alla Fenomenologia* hegeliana. D'altronde, secondo l'Autore, «Hegel pone molteplici affermazioni, ma non sempre legittima adeguatamente ci  che afferma; anzi, a volte d  per assurte alcune certezze che meriterebbero invece di venire attentamente discusse» (p. 82). In Hegel sussisterebbero ci cche vere e proprie «contraddizioni» che meritano di essere dissipate, le quali si condensano, per esplodere, nella *Prefazione alla Fenomenologia*. L'obiettivo ultimo dell'Autore   allora quello di ritrovare nel testo hegeliano, ma ben al di l  di esso, il suo significato pi  recondito, da Hegel solamente accennato. Quest'ultimo consiste precisamente nella comprensione «che riguarda il senso del finito, ci cche in quale senso vada inteso il suo perire. [...] Ci siamo chiesti, insomma, come sia possibile conciliare l'istanza del venir meno della finitezza con l'altra istanza, in nome della quale la verit  (ci cche l'intero, l'assoluto) viene pensata come un insieme di determinazioni, cos cche che il finito risulti "conservato"» (p. 11). La conciliazione dell'assoluto con la sua determinatezza si presenta agli occhi di Stella come il tentativo, inevitabilmente fallimentare, di «conciliare l'inconciliabile» (*ibidem*). Eppure, il fallimento hegeliano nella posizione di una conciliazione «antilogica» suggerisce la necessit  di ripensare, a partire da Hegel, il senso e della conciliazione e dell'inconciliabile.

In effetti, il principale approfondimento teoretico condotto da Stella concerne la necessit  di un ritrovamento, quasi severiniano, dell'Essere parmenideo, inteso come individuazione di un'unit  assoluta originaria, in seno alla dialettica hegeliana (cfr. p. 54). *Quasi severiniano*: il ritrovamento di Parmenide prospettato da Stella si d  come un'eco del ritorno a Parmenide indicato da Severino, assimilato peraltro da Stella a Hegel stesso, nel comune sforzo di pensare un'identit  autoevidente che non riesce per  a prescindere dalla differenza, dalla determinazione, inficiando cos  il proprio carattere *assolutamente* identitario (cfr. p. 202). Tanto Hegel quanto Severino avrebbero finito per determinare l'identit  nella sua assolutezza, ponendola in un rapporto (determinato) con la differenza dando vita a una «filosofia *lato sensu* "positivistica", perch  tendente a valorizzare il valore della determinazione, e quindi del dato» (pp. 144-145); al contrario, secondo Stella, l'assolutezza dell'identit  non pu  mai ridursi a una *data* determinazione: l'assoluto  , in quanto tale, indeterminabile, o, con le sue parole, «insemantizzabile»: pretendere diversamente significherebbe istituire «un'insensata riduzione» (p. 38).

L'identità pura che Stella definisce l'incontraddittorio, l'innegabile, l'Essere parmenideo, si presenta quale *unità* originaria. Il suo significato autentico, evidente negli scritti hegeliani, sarebbe stato tuttavia travisato proprio da Hegel, che si è limitato far cenno di tale unità, per confonderla immediatamente con il concetto opposto di *unificazione*. Così, uno dei temi fondamentali del volume riguarda la distinzione tra unità e unificazione. Questo binomio figura, peraltro, nel titolo di due paragrafi, ma in un diverso ordine: nel *Capitolo I* del libro come unità e *unificazione* (§ 1.2; p. 17), mentre nel *Capitolo III* come unificazione e *unità* (§ 3.16; p. 235). Una simile inversione ci pare significativa, ché tiene insieme e sintetizza tanto la prospettiva di Hegel, delineata da Stella, quanto la prospettiva di Stella, emersa dal confronto con Hegel: se Hegel ha accennato al valore originario dell'unità, riducendolo tuttavia a unificazione, Stella intende oltrepassare la stessa riduzione hegeliana, muovendo cioè dall'unificazione all'unità.

In effetti, il problema più urgente che Stella rintraccia nella filosofia hegeliana investe il carattere sintetico dell'unificazione: l'unificazione risulta una sintesi tra opposti che non toglie mai realmente l'opposizione, non pervenendo ad alcuna forma autentica di unità; infatti, soltanto l'unità che togliesse ogni forma di opposizione, di differenza, potrebbe definirsi tale. D'altro canto, la stessa opposizione a partire da cui Hegel pensa (erroneamente) l'unità (quale unificazione) risulta fittizia, poiché già da sempre risolta in un'unificazione, che non è tuttavia autenticamente unità «[N]ell'unificazione, la determinatezza permane, ma la conseguenza è che l'unità non è effettiva: poiché la differenza non si è effettivamente tolta» (p. 35). Nell'orizzonte hegeliano siamo destinati a oscillare, secondo Stella, tra parvenze di unità (unificazioni) di opposizioni fittizie: l'esposizione hegeliana dell'unità incappa conseguentemente in «contraddizioni stridenti» (p. 88), ponendosi quale mediazione o conciliazione, identità relazionale, tra termini opposti, inconciliabili, irrelati – l'assoluto e la sua determinatezza, l'unità e il suo differire dalla differenza, ecc.

Nondimeno, la contraddizione che attanaglia l'hegelismo (e non solo) si rivela condizione della sua risemantizzazione: è esattamente il contraddirsi della conciliazione indicata da Hegel, il fallimento dell'identità relazionale a indicare, persino all'interno dello stesso hegelismo, l'unità originaria quale fondamento emergente oltre tale contraddizione: secondo Stella, l'impossibilità che l'assoluto venga determinato, e posto come *relato*, rivela la sua indeterminabilità; l'unità dell'assoluto emerge quale atto di autocontraddizione e autotoglimento del determinato entro cui si realizza, e cioè nell'autotoglimento dell'identità relazionale, dell'unificazione che lo pone come determinato. L'unità, a differenza dell'unificazione, accoglie la differenza nella modalità dell'esclusione: l'identità dell'assoluto non è condizionata dalla contraddizione insita nella determinatezza, poiché la contraddizione è esclusa, e in tal senso condizionata, dalla posizione dell'identità stessa dell'assoluto, che la determina come contraddizione, togliendola. Dunque, se si intende cogliere l'unità originaria, «l'essere autentico del determinato [...] allora si dovrà riconoscere che ogni determinazione è *il proprio negarsi*, poiché è sé stessa avendo come *propria essenza* l'altro da sé, ossia la negazione di sé» (p. 165).

L'Autore prosegue con ciò nella tematizzazione di tale identità pura, individuandola in un *atto* inteso come movimento di eliminazione della determinazione che, non riuscendo a cogliere l'unità, è costretta a togliere se stessa, attestando l'immutabilità e l'indeterminatezza dell'assoluto: la negazione della determinazione va intesa quale «negazione intrinseca: come l'atto del negarsi di ciò che è segnato dal limite, dunque di ciò che è insufficiente a se stesso» (*ibidem*).

Occorre rilevare, concludendo, come l'*atto* indicato da Stella quale modalità d'essere propria dell'unità autentica non debba essere confuso con l'atto tematizzato da Gentile: secondo Stella, quest'ultimo avrebbe giustamente indicato nell'atto in atto, nel pensiero pensante, l'unità originaria al cuore della speculazione hegeliana, ma avrebbe erroneamente de-terminato tale unità, traducendola dialetticamente in un pensiero pensato e dandole nuovamente una configurazione sintetica, unificante, piuttosto che effettivamente unitaria (cfr. p. 127). Al contrario, l'atto inteso da Stella si rivela un pensiero pensante che coincide con l'unità, con l'Essere come fondamento, posto però in una relazione univoca rispetto a quanto fonda, che non precipita in alcun determinato pensiero pensato; ogni determinazione procede piuttosto *dall'assoluto*, contraddicendosi tuttavia immediatamente quale determinazione *dell'assoluto*, e contraddicendo dunque ogni forma di identità relazionale con esso: l'identità relazionale, l'unificazione, si dissolve nell'atto, e questo «impone ad ogni determinazione di andare oltre la propria parvente immediatezza, cioè oltre la propria parvente autonomia. Atto che, del resto, può venire inteso anche come il negarsi della determinazione, proprio per il fatto che l'identità determinata poggia sulla differenza. Poiché inoltre tale atto è unico, cioè è il medesimo per ogni determinazione, si potrebbe dire che nell'unità dell'atto, che coincide con la sua unicità, viene meno la molteplicità delle determinazioni. L'unità dell'atto è espressione del suo valere quale ablatio alteritatis, e dunque del suo risolversi nell'unità autentica» (p. 26).

Alberto De Vita

Francesca Eustacchi, *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2021, pp. 458.

Il libro di Francesca Eustacchi, *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, edito da Morcelliana-Scholé, è prezioso perché coglie – e vince – una sfida, quella di ridisegnare il volto della sofistica, movimento che ha sofferto e soffre di una sorta di *damnatio memoriae* che gli deriva principalmente dal giudizio dei due giganti del pensiero classico: Platone e Aristotele.

L'orizzonte complesso in cui si è mossa la *Studiola* è ben inquadrato da Maurizio Migliori, nelle linee introduttive al testo, quando parla della «natura binaria della avventura dei sofisti: un movimento culturale di grande importanza travolto da un esito

che ha trasformato la stessa parola “sofista” in un insulto» (p. 7). «Nessuno dei due dati può essere sottovalutato» (p. 7), conclude Migliori, ed è infatti proprio su questo crinale, imprescindibile per comprendere i sofisti, che si muove Eustacchi.

Consapevole del fatto che «il giudizio sui sofisti ha diviso la tradizione critica in due schieramenti opposti, dall’antichità fino all’epoca moderna. Su un versante, abbiamo coloro che li hanno attaccati considerandoli “non-filosofi”, sull’altro, ci sono coloro che li hanno difesi, come maestri della Grecia» (p. 409), l’Autrice procede nell’analisi evitando atteggiamenti e giudizi unilaterali: si concentra innanzitutto e principalmente sui testi (le testimonianze e i frammenti) e cerca di liberarli dai pregiudizi storici che pesano su di essi.

Uno dei principali guadagni – e al tempo stesso la premessa – di questa operazione volta a “far parlare i testi” è la valorizzazione della centrale importanza del movimento sofistico nella storia del pensiero antico, già sottolineata da Jaeger: «Nella storia delle idee, i Sofisti sono un fenomeno necessario come Socrate o Platone; questi, anzi, senza quelli sono del tutto impensabili» (W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell’uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 503). Questo conduce Eustacchi ad allargare lo sguardo indietro, ad Elea, e avanti, a Platone: «Nella storia della filosofia antica, dunque, Eleatismo, Sofistica e Platone rappresentano gli snodi fondamentali di una linea teorica che passa dalla pretesa di una conoscenza assoluta che spieghi l’unità del reale (Eleatismo) alla sua crisi e quindi al recupero di un’attenzione per la realtà fenomenica e di una coscienza della relatività dei giudizi umani, che devono tener conto delle diverse relazioni che costituiscono la realtà empirica (Sofistica). Quest’ultima posizione conduce a due esiti: da una parte, al relativismo, che costituisce di fatto uno dei possibili sviluppi di tale proposta, dall’altra, all’approfondimento consapevole della dimensione relazionale e alla sua fondazione teoretica su base dialettica (Platone)» (p. 21).

È proprio il concetto di “relazione” – correttivo del giudizio frettoloso e unilaterale di “relativismo”, cui Eustacchi dedica un utile approfondimento teorico necessariamente circoscritto (cfr. pp. 30-39) – che assume una statura teorica centrale nella lettura proposta della sofistica, costituendo quasi un *fil rouge* del volume stesso: «Il dato di fondo che emerge dalla nostra analisi del movimento sofistico è la nascita di un innovativo approccio metodico che accomuna tutta la sofistica: il tentativo di individuare e valorizzare la fitta trama di relazioni che è alla base della realtà fenomenica. Tale impostazione può essere definita “multifocale”: essa non consiste solo nell’opporsi alle affermazioni assolute di stampo eleatico, ma nella assunzione di una sorta di evidenza fenomenica della complessità che giustifica la diversità dei giudizi a proposito delle medesime cose» (p. 412).

Sullo sfondo di questa cornice teorica, un altro guadagno di questo studio – che assume il dato della complessità e verifica nei testi sofistici il paradigma ermeneutico del *multifocal approach* (elaborato dagli antichisti della Università degli Studi di Macerata) – è infatti l’emergere dell’evidenza che questo movimento non possa, e non debba, essere concepito e definito come un blocco unico: il movimento sofistico si mostra più

correttamente come un fenomeno unitario, ma variegato. Vi si debbono, quindi, riconoscere “diverse anime”, fautrici – in modi e in sensi diversi – di una rivoluzione, come recita il sottotitolo del libro.

Su questa base, Francesca Eustacchi distingue accuratamente i diversi contributi dei sofisti e organizza la temperie sofistica in tre filoni principali che prevedono al loro interno divisioni ulteriori: i *grandi innovatori*, ossia il filone in cui spiccano Protagora e Gorgia e a cui si affianca Prodicò di Ceo per il suo contributo della sinonimica; i sofisti che sono classificati con la formula *sofistica diffusa*, tra i quali si distinguono due sottogruppi (il primo include nomi come Ippia di Elide e Antifonte, che rielaborano il contributo dei grandi maestri; il secondo in cui rientrano nomi che curvano la riflessione sofistica in senso relativistico e immoralistico, come il tiranno Crizia); ed infine i *sofisti dei testi platonici*, quali, per esempio, Trasimaco di Calcedonia, Polo di Agrigento, Callicle e gli eristi dell'*Eutidemo*, che vengono distinti dalle altre correnti perché sono il frutto della rielaborazione platonica.

Lo studio procede quindi con la presentazione analitica di ogni rappresentante dei tre filoni, mettendo il lettore di fronte a una galleria ricchissima e, come anticipato, molto variegata di personaggi e di pensieri.

Dal punto di vista storico filosofico, è apprezzabile e innovativa la movenza teorica di rileggere i sofisti attraverso la lente della testimonianza platonica: questo consente infatti alla Studiosa di reinterpretare l'*homo mensura* protagoreo e il *kairòs* gorgiano – tradizionalmente letti in chiave gnoseologica – in senso principalmente antieleatico; questa movenza teorica permette anche lo sviluppo di un capitolo su Prodicò di Ceo, che focalizza l'attenzione sul suo importante contributo alla sofistica (la sinonimica), riconosciuto, appunto, anche dal filosofo ateniese.

È da segnalare, inoltre, la riflessione dedicata, nella quarta parte del volume, a due testi anonimi, ma collegati al contesto sofistico, ovvero i *Dissoi Logoi* e l'Anonimo di Giamblico: si tratta di opere interessanti e affascinanti che mettono al centro della loro elaborazione l'importanza della relazione e la richiamano quindi anche al lettore.

Da questo volume, in ultima analisi, si trae un ritratto complesso, variegato e diversificato del fenomeno sofistico che ci fa dire, con Aristotele, che anche la sofistica “può dirsi in molti modi” o che, come riconosce Eustacchi in conclusione rifacendosi a Platone, la sofistica «non può essere “catturata con una mano sola”, ma occorre usare “tutte e due le mani”» (p. 410) appunto perché siamo di fronte a una «bestia multiforme» (Platone, *Sofista*, 226A), che ha agito nel pensiero antico con la forza di una rivoluzione.

Lucia Palpacelli

G. Gérard, *Hegel ou la quête de l'efficience de la pensée. Première partie: Les années de formation (1770-1807); Deuxième partie: Le système de maturité (1807-1831)*, Peeters, Louvain -La-Neuve 2020-2021, pp. 162; pp. 286.

Hegel ou la quête de l'efficience de la pensée è il luogo in cui Gilbert Gérard fa convergere le riflessioni di tutta una vita di ricerca, incentrata pressoché interamente sul filosofo di Stoccarda.

Questo pregevole lavoro, diviso in due volumi apparsi di recente, è mosso dal tentativo di proporre un'interpretazione d'insieme del pensiero di Hegel, di guadagnare il cosiddetto *fil rouge* che sia capace di tenere insieme momenti e livelli di una costruzione complessa quale il suo sistema. L'Autore lo rintraccia nel nesso tra pensiero e realtà, e l'interrogativo sulla scorta del quale l'indagine si articola sembra essere proprio questo: come può il primo agire sulla seconda? Domanda strettamente collegata ad un'altra certo non meno importante e alla sua doverosa appendice: perché la filosofia – ovvero, quale il suo ruolo?

La risposta è già suggerita dal titolo: è alla dimensione *pratica* del pensiero – alla sua *efficacia* od *efficienza* – che dobbiamo guardare per comprendere il nucleo più profondo di ciò che Hegel ci ha lasciato.

I due volumi prendono in esame lo sviluppo del pensiero hegeliano, dalla giovinezza all'ultima versione pervenuti al sistema della maturità (sappiamo che la filosofia di Hegel fu sempre *in fieri*, e che la morte improvvisa lasciò a due terzi dal compimento l'ambizioso progetto di riscrittura della *Scienza della logica*). La mole dei temi trattati – praticamente l'intera opera hegeliana – e l'ampiezza delle argomentazioni di cui Gérard si serve non consentono in questa sede una disamina puntuale, che in ogni caso risulterebbe ingenerosa. Accanto a un'esposizione sommaria dei contenuti, dunque, ci limiteremo a segnalare gli aspetti più interessanti ed originali di questo lavoro monumentale.

Nel primo volume, organizzato in quattro capitoli, l'attenzione di Gérard è posta sul *farsi* del sistema, ovvero sulla sua genesi, nella quale egli riscontra già all'opera un'eminente predisposizione alla praticità, intesa quale capacità di agire sul reale e trasformarlo. L'analisi dell'Autore ripercorre dunque puntualmente gli scritti di Stoccarda, Tubinga, Berna e Francoforte, lascito delle riflessioni occorse tra il 1785 e il 1800, e gli scritti dei pochi ma densi e decisivi anni di Jena, redatti nel periodo che va dal 1801 al 1807.

Il giovane Hegel individua inizialmente un buon tramite dell'efficienza del pensiero non ancora nella filosofia ma nella religione, quale «risultato non del bisogno teorico di conoscere, ma piuttosto di quello, pratico, di vivere e agire» (vol. I, p. 9), che dice qualcosa d'importante sulla nostra libertà. Si tratta qui di una religione eminentemente popolare di cui la greccità ha costituito, agli occhi di Hegel, un emblematico modello: educatrice delle genti, capace di formare ed elevarne lo spirito «per farne [...] la sostanza di un popolo libero» (vol. I, p. 17).

Gli scritti giovanili, come l'Autore mette in luce nei primi due capitoli (*Écllosion d'une personnalité de penseur: être utile à soi-même et aux autres; La focalisation sur le christianisme: Berne et Francfort*), pongono a vari livelli il *focus* sul cristianesimo come religione del mondo moderno, perché malgrado la Grecia classica si configuri già come paradigma e ispirazione, rileva bene Gérard, Hegel è tutt'altro che un nostalgico; la sua riflessione ha radici nel tempo che vive – tesi di cui prenderà consapevolezza più avanti, e che sarà enucleata in maniera magistrale nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* edita dai suoi allievi –, in un intento programmaticamente rinnovatore. Rinnovatore, si è detto: Hegel non manca infatti di sottolineare la deriva in cui versa il cristianesimo, divenuto religione positiva e dogmatica a dispetto dell'insegnamento del suo fondatore. Proprio nella figura del Cristo scorge invece la possibilità di riscatto dalla crisi, in vista di una religione veramente autentica, che possa ispirare l'umanità e, di qui, condurla alla sua piena realizzazione.

Sulla base di queste premesse, che ne è allora della filosofia? La prima riflessione hegeliana la lascia da parte, giudicandola troppo astratta e “di nicchia”, lontana dai bisogni della gente. È a Jena che si compie quello che l'Autore, sulla scorta di Pöggeler, definisce in maniera assai calzante «il passo verso la scienza» – oggetto del terzo capitolo («*Le pas vers la science*» et *l'élaboration du système d'Iéna*) – ovvero verso la filosofia come sistema. Al di sotto di questo mutamento di prospettiva, Gérard individua tuttavia lucidamente il medesimo nervo: l'esigenza di un pensiero concreto che, lontano da qualsivoglia ripiegamento formalistico, sia capace di mettersi in gioco interagendo con l'essere, ovvero con il reale. A un'iniziale, sinergica collaborazione con Schelling di forte impronta spinozista, fa seguito, a partire dal 1803, il primo abbozzo di sistema dialettico, incentrato su una concezione già forte della differenza che molto deve all'*energeia* aristotelica.

Alla prima grande opera in senso stretto, la Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, Gérard dedica il quarto capitolo (*La Préface de la Phénoménologie de l'esprit comme présentation générale du système dialectique de l'essence en tant que «savoir effectif»*) di questo primo volume. Nella Prefazione Hegel pensa la differenza in profondità, assegnandole quel ruolo che sarà decisivo in seno al sistema. Tratto caratteristico per eccellenza delle cose e del reale tutto, essa è, per Hegel, il luogo stesso dell'assoluto: il differenziarsi è la struttura essenziale di tutto ciò che è, dacché solo tramite l'auto-negazione e la successiva riaffermazione qualcosa è veramente identico a se stesso. Attraverso questo gesto filosofico effettivamente rivoluzionario, Hegel arriva a dimostrare che ciò che regge le fila del reale non è né statico né fisso, non è essere come sostrato, ma piuttosto quell'attuarsi, quel divenire, quel processo, che ci obbliga a ripensare la sostanza come soggetto; di là da ogni presunta deriva soggettivistica, il soggetto è «istanza critica che dissolve ogni fissità» (vol. I, p. 152), scindersi in sé che prelude al ritorno in sé, riflessione in quanto coscienza di sé. Il differenziarsi puramente negativo e cionondimeno fluido del processo ci porta finalmente al cuore dell'effettività, della *Wirklichkeit*; non altro che forma e struttura di quell'efficienza cui alludevamo dall'inizio. Soltanto nel sistema filosofico, in questo movimento senza rotture che è il processo, lo spirito si compie come l'effettivo che è essenzialmente, «non come qual-

che cosa di effettivo, sia pure di eminentemente effettivo, bensì nel senso dinamico e operante dell'*effettuarsi*» (vol I, p. 145).

Si tratta adesso di considerare la portata di questa torsione interna del pensiero – per usare un'espressione particolarmente felice di Gérard – nel sistema compiuto, di comprendere cioè i frutti di questa travagliata gestazione. L'Autore svolge questa ulteriore analisi nel secondo volume, anch'esso suddiviso in quattro capitoli.

Oggetto del primo (*La Phénoménologie de l'esprit comme condition de l'effectivité de la science*), a prosieguo dell'indagine sulla Prefazione, è la *Fenomenologia dello spirito*, di cui Gérard scandaglia la complessità dei contenuti in linea con la sua proposta interpretativa. Quest'ultima viene utilizzata con sapienza e senza forzature come chiave d'accesso alla ben nota *querelle* circa il ruolo della *Fenomenologia* nel sistema, prima presentata da Hegel come introduzione ad esso e successivamente rinnegata ed espunta, nella necessità del sistema di bastare a se stesso e di darsi da sé il proprio fondamento. È cosa nota che il mutamento di prospettiva sulla *Fenomenologia dello spirito* causò a Hegel non pochi imbarazzi, e in effetti tra i molteplici rimaneggiamenti operati sul sistema questo costituisce uno dei più decisivi; al di là delle intenzioni esplicite del nostro filosofo, tuttavia, non c'è dubbio che il sistema non riuscì mai del tutto a svincolarsi dalla *Fenomenologia*, come anche solo a un'occhiata superficiale rileva già il brano di esordio della Dottrina dell'essere, «Con che si deve incominciare la scienza?», nel suo continuo alludere a ciò che ha preceduto l'*Erinnerung* del Sapere assoluto. L'originale lettura di Gérard ricalibra questo nodo di problemi suggerendo come la *Fenomenologia* non sia soltanto uno scomodo, problematico presupposto del sistema della scienza, ma risponda invece a un'esigenza ben precisa della scienza stessa, ovvero la possibilità concreta ch'essa sia fruibile dalla coscienza comune. Priva di questa dimensione partecipativa, la scienza si autocondannerebbe all'astrazione e dunque all'*inefficienza*; sarebbe cioè algida, distante, inaccessibile. Ma se la scienza ha in qualche modo "bisogno" della *Fenomenologia*, quest'ultima, nel rispondere a una simile necessità, non può che essere "condizione" della sua effettività.

Il minuzioso capitolo dedicato alla *Scienza della logica* (*L'effectivité de la pensée dans la Science de la logique*) è probabilmente il nucleo teorico dell'opera. Se è vero, come abbiamo visto, che la riflessione hegeliana è orientata sin da principio alla dimensione pratica, efficiente del pensiero, e che tale dimensione sfocia nel concetto di effettività, la *Scienza della logica* ne è il terreno di prova: pur così pervasiva in ogni angolo della speculazione hegeliana, è qui che l'effettività viene discussa e finanche dimostrata, come unione dell'essenza e dell'esistenza e alle soglie del concetto, problematico territorio di confine tra necessità e libertà. La Logica è la base del sistema, la sua struttura cogente: non è senza conseguenze per i successivi momenti del sistema, dunque, il fatto che qui sia provata la validità della *Wirklichkeit*. Concepita come nuova metafisica, la Logica è l'auto-esposizione dell'Idea, il suo determinarsi dall'astrazione germinale del puro essere alla complessità fitta di relazioni della sua assolutezza finale. Contro la concezione tradizionale, sostanzialista dell'Idea, Hegel argomenta come quest'ultima non sia che divenire, movimento, atto – atto riflessivo – e suo effettuarsi perpetuo e mai pago:

tanto che una volta raggiunta la propria pienezza e fattasi trasparente a se stessa essa è irresistibilmente spinta ad esteriorizzarsi, a uscire da sé e manifestarsi diventando l'altro dell'idealità logica, la natura. Un vero e proprio «salto mortale» (vol. II, p. 3 e p. 175) in cui il pensiero dà veramente prova della sua efficienza.

Chiudono il volume due capitoli concepiti specularmente (*Situation de la nature dans le système hégélien en tant que système de l'effectivité spirituelle; De la naturalité de l'esprit*) e dedicati al rapporto tra natura e spirito: il ruolo problematico della natura nell'economia generale del sistema spinge l'Autore a rileggerla come effetto dell'attività dello spirito e della sua efficienza; un'efficienza che per essere tale richiede che si dia alterità. Occorre insomma, precisa Gérard, sostenendo con rigorosa coerenza la sua tesi generale, che «l'altro dello spirito che è la natura conservi la sua alterità in rapporto ad esso, ma in modo che questa alterità irriducibile sia alla fine parte dello spirito dialetticamente compiuto, suo effetto nel quale si rende effettivo» (vol. II, p. 263).

Portando alle estreme conseguenze la tesi sull'effettività, Gérard si sforza di riscattare l'idea di sistema, troppo spesso inteso come trincerato in se stesso, vivente della ripetitiva perennità del già-dato e dunque infecondo di novità. L'altra possibilità, che l'Autore ci invita a considerare, è la suggestione di un trascinare attivo e creativo del pensiero, anima di un sistema rigoroso ma aperto, che sia ancora capace di plasmare imprevedibilmente il mondo.

Alessia Giaccone

A. Fabris, *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 148.

«La contraddizione si potrebbe concepire come l'ammonimento degli dèi che devo agire, e non riflettere». È questa efficace sentenza di Wittgenstein, a mio avviso, a poter condensare la tesi di fondo di *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza* di Adriano Fabris. Se ogni volta che la filosofia cerca di risolvere determinate ambiguità finisce per crearne di nuove, una *filosofia della coerenza* – che dunque sappia gestire responsabilmente l'ambiguità – non può che sfociare in un'*etica della testimonianza*. Dove testimoniare, qui, significa assumere l'ambiguità a quel livello – ossia l'agire – in cui il suo potere negativo di lasciare *in sospeso* il pensiero diventa la premessa, positiva, della sua *libera* determinazione pratica. Il fascino esercitato ancora oggi dalla figura di Socrate, in fondo, dipende anche dal fatto che egli sia andato *liberamente* incontro a una morte che, sul piano teorico, nessuno può dire se sia un bene o il peggiore dei mali.

Rilanciando nel suo volume tematiche già esplorate in precedenti lavori, Fabris riparte proprio dalla morte di Socrate, rispetto alla quale la filosofia platonica, e dunque la filosofia stessa, appare come un tentativo di rimediare all'ingiustizia (cfr. Capitolo I, *L'ambiguità della filosofia*). In quest'operazione si mostrerebbe però «una debolezza

di fondo della filosofia, che emerge fin dall'inizio della sua vicenda» (p. 10). Si tratta dell'ambiguità con cui la soluzione proposta diventa a sua volta problema. È la storia del passaggio dalla disarmata difesa di Socrate nell'*Apologia* al grandioso progetto della *Repubblica*, in cui «il testimone onesto di un mondo diverso si trasforma nel suo supponente controllore» (pp. 18-19). La filosofia con cui Platone ha inteso rimediare all'ingiusta condanna di Socrate diventa, qui, la radice delle violenze che hanno insanguinato il Novecento (Popper, Vattimo, Rorty). L'ambiguità della soluzione che la filosofia propone non è l'unico problema. C'è anche l'ambiguità del modo in cui essa la propone. Ciò a cui la filosofia guarda, ossia la verità e la giustizia, non si manifesta mai come dovrebbe, ossia universalmente e necessariamente. Ciò che tutti vedrebbero e approverebbero se solo aprissero gli occhi, di fatto non tutti lo vedono. È anche per questo che «la verità sembra avere bisogno della retorica, mentre non vale il contrario» (*ibidem*). Nella vicenda di Socrate a trionfare è una cattiva politica, una retorica senza verità, che dunque dimostra di poter fare a meno di ciò che, per la filosofia, è invece necessario. Persino nel discorso forte di Platone si annida dunque una certa debolezza del pensiero.

Nel suo testo Fabris sembra tuttavia ravvisare proprio in questa fragilità del pensiero la specifica forza dell'agire che vi si ispira. Proprio perché verità e giustizia hanno bisogno tanto dell'argomentazione quanto della narrazione, la filosofia si presenta come un impegno *etico* di sapiente *dosaggio* dell'una e dell'altra. Con un singolare scambio delle parti fra dimensione pratica e dimensione teoretica, tutto avviene come se il concetto stesso di "verità", inteso come conformità a ciò che realmente *è* a prescindere da come *appare* a ciascuno, derivasse da quello di "giustizia": vero è ciò che è giusto, perché è ciò di fronte a cui siamo tutti uguali. Ma nella differenza. Da qui anche l'articolazione del concetto di "principio" come unione di separazione e collegamento (Capitolo II, *L'ambiguità del principio*). In un serrato confronto fra il principio della filosofia e la tradizione religiosa monoteista, Fabris mette in luce il tratto aporetico del principio, che si *separa* da ciò di cui è principio nell'atto stesso in cui vi si *collega* dandovi inizio. È in questa «relazione che insieme unisce e distingue» (p. 45) che, di nuovo, il tentativo di risolvere l'aporia conduce a ulteriori aporie. Come ha evidenziato Hegel, infatti, il principio è in filosofia causa e al tempo stesso fine. Ritornando all'origine, il movimento della filosofia è un andare verso ciò da cui si proviene, configurando la stessa liberazione critica dal passato come un'assunzione della sua eredità (cfr. p. 51). Non è perciò possibile, a detta di Fabris, sperimentare nuove vie del pensiero senza fare i conti con quella stessa tradizione che ci ha consegnato i problemi che ci spingono a oltrepassarla.

Un altro aspetto di quanto si è appena detto è che il principio, pur stando all'inizio, è sempre in gioco. Sta cioè «nel mezzo», perché «agisce dinamicamente in ciò che da esso dipende» (p. 62). Ed è qui che emerge per Fabris un ulteriore affinamento del peculiare modo in cui tanto Aristotele quanto Anselmo d'Aosta hanno presentato l'*èlenchos*, rispettivamente in ordine al principio di non contraddizione e all'esistenza di Dio. Benché sembri esprimersi come trionfo del filosofo/credente sullo scettico/ateo, il dispositivo dell'*èlenchos* rimanda a un contesto dialogico in cui la verità ha bisogno

dell'altro e di altro per poter manifestare la propria universalità, e dunque la propria capacità inclusiva. Ne deriva che anche il pensare è «una forma di agire, e dunque di relazionarsi e di sperimentare relazioni» (p. 63). In tal senso il principio, come verità già sempre in opera, si esprime più come una «condizione di possibilità» che come un «destino della necessità» (pp. 68-69). Se infatti il principio sorregge e dona inizio ritraendosi sullo sfondo, il portarlo alla luce non può che configurarsi come un contro-movimento, che può dare l'impressione di una forzatura, e cioè di un atto con cui si *rende* necessario ciò che invece è possibile. Di fronte a una dimostrazione logicamente cogente, in effetti, si ha sempre l'impressione di un "colpo di mano", e cioè che a prevalere sia non già la "cosa stessa", ma la volontà di imporla da parte di colui che dimostra. Fabris propone perciò l'idea di un «*elenchos* esistenziale» (cfr. pp. 59-61), in cui il prodursi della verità sia non già il frutto di un'imposizione soggettiva e unilaterale né di un impersonale automatismo del *logos*, ma di un reciproco convenire nel *dia-logos*. Ed è qui che, con accenti pareysoniani, Fabris rinviene nella *libertà* la comune radice di teoria e prassi: «[L]a libertà è il vero principio ambiguo di una possibilità che nel contempo è reale, e tuttavia sempre minacciata, di un coinvolgimento che può essere rigettato, ma che resta strutturalmente possibile» (p. 74). Essendosi congedato da ciò a cui ha regalato autonomia, il principio è infatti sempre *necessariamente possibile*, aprendo uno spazio in cui ciò che *non dipende* dalle nostre scelte potrà venire alla luce solo se lo *vogliamo*.

Di fronte alla dimensione dell'ambiguità l'etica svolge pertanto una funzione *discriminante*, presentandosi come esperienza della non-indifferenza, dell'interesse, del coinvolgimento e del senso. L'etica è l'unica bussola con cui l'uomo può e deve governare lo spazio dell'ambiguità (cfr. Capitolo IV, *Lo spazio dell'ambiguità*), nella consapevolezza dell'ambiguità dello stesso concetto di spazio, soprattutto nell'era delle tecnologie digitali, in cui, per dirla con Heidegger, 'non siamo mai abbastanza lì dove siamo'. Che l'etica renda possibile orientarsi nell'ambiguità non impedisce, tuttavia, che l'agire stesso sia intrinsecamente ambiguo (cfr. Capitolo V, *Etica e ambiguità*), e dunque bisognoso, anch'esso, di «una specifica riduzione» (p. 119). In un mondo *online* in cui il "fare spazio", più che un lasciar essere l'altro, è un moltiplicare le occasioni «in cui è possibile tutto e il contrario di tutto» (p. 121), la riduzione etica dell'ambiguità consiste nell'«introdurre una cesura», che consiste essenzialmente nella scelta di un bene universalizzabile e nella *coerenza* con cui lo si persegue (cfr. pp. 118-135). L'universalità dell'etica, in tal senso, non è dogmaticamente presupposta. Ciò che è giusto, buono e vero, in altri termini, non è mai già dato, se non come *possibilità* offerta alla libertà (cfr. p. 122). Più che platonicamente universale, insomma, il bene è kantianamente universalizzabile.

Lo stesso essere umano, conclude Fabris, è l'essere ambiguo per eccellenza. È l'essere che, per natura, può andare contro la propria stessa natura (cfr. p. 129). Nella misura in cui lo riconosce, tuttavia, egli *trascende* in qualche modo la propria stessa ambiguità, e può dunque provare a governarla (cfr. p. 133). Con quale criterio? L'uomo è un essere relazionale, ricorda Fabris, per cui il criterio dell'agire buono, conforme alla nostra natura, è quello che promuove relazione e condivisione fra *tutti* gli esseri umani,

almeno potenzialmente. L'uomo agisce bene quando è coerente con questo criterio, e dunque quando si conforma sia a ciò che egli stesso, come essere relazionale, già è, sia a ciò che egli è *chiamato* a diventare nonostante la propria ambiguità, o, forse, proprio a causa di essa (cfr. p. 124).

Luciano Sesta

Stéphane Oppes, *Matteo d'Acquasparta e la conoscenza del non-ente. La quaestio e le prospettive metafisiche*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2020, pp. 220.

Il volume di Stéphane Oppes propone un'introduzione, un vasto commento e una traduzione italiana della prima delle *Quaestiones disputatae De cognitione* di Matteo d'Acquasparta. La trattazione prende le mosse dalla presentazione dell'attività accademica del maestro francescano nell'ultimo quarto del XIII secolo non senza accennare alla brillante carriera ecclesiastica che ne fece il ministro generale dei Minori nel 1287 e, l'anno successivo, l'influente cardinale chiamato a succedere a Bentivenga dei Bentivenghi quale penitenziere pontificio in una fase critica della storia della Chiesa Romana. La sezione – concepita con fini dichiaratamente manualistici e, perciò, dotata di un'utile tabella cronologica – è arricchita da un *excursus* che offre lo *status quaestionis* su una presunta reggenza bolognese, posteriore al conseguimento della licenza a Parigi nel 1277, sulla quale sono state espresse diverse perplessità sino alla più recente biografia del cardinale francescano, curata da Giulia Barone nel 2009. Riprendendo la tesi difesa da Letterio Mauro in uno studio del 1990, Oppes sostiene l'ipotesi di una lettura delle *Sentenze* nello *Studium* francescano di Bologna nell'anno accademico 1273-74 quale semplice baccelliere sentenziario e, dunque, un passaggio diretto, nel 1279, dalla docenza parigina allo studio papale in qualità di lettore, in sostituzione di Peckham.

Secondo l'esplicita intenzione dell'Autore, la traduzione costituisce il primo livello interpretativo della questione disputata da Matteo e il centro da cui si dipana l'intero volume. La versione risulta ispirata al principio di una fedeltà letterale al latino nelle scelte lessicali e nella costruzione sintattica che non indulge alle lusinghe del virtuosismo. L'assenza del testo originale a fronte, tuttavia, rischia di compromettere lo sforzo del Traduttore di restituire la profondità semantica del latino del maestro francescano. In modo particolare un termine capitale in contesto esemplarista come «*ratio*», il quale ricorre nella questione sessantanove volte, quando non è impiegato per indicare l'argomento (ad esempio «*ratio Augustini*») o – in senso meno tecnico – la modalità (ad esempio «*in ratione moventis*») e, dunque, si riferisce all'oggettivazione della forma, è variamente tradotto con «ragione», «causa», «qualità», «principio», «natura» senza che l'originale latino sia sempre esplicitato tra parentesi come l'Autore usa fare per altre espressioni particolarmente difficili da tradurre.

Un'introduzione esaustiva delle *Quaestiones disputatae De cognitione* è affidata al secondo capitolo in cui Oppes ricostruisce le articolate vicende editoriali legate al Collegio San Bonaventura di Quaracchi e presenta la storia manoscritta del testo la cui edizione critica si fonda sull'autografo A, ms. 134 della Biblioteca Comunale di Assisi, e sull'apografo, già in possesso del cardinal d'Acquasparta e da questi corretto, il ms. 44 della Biblioteca Comunale di Todi (indicato nelle edizioni critiche come T o B). Nella produzione di Matteo, le *Questioni sulla conoscenza* vanno collocate dopo le otto *Questioni sulla fede* e prima delle nove *Questioni sull'anima separata* secondo un'unità tematica per cui il discorso sulla conoscenza, ribaltato lo scetticismo nel fideismo, finisce per trattare la possibilità della conoscenza di Dio per essenza secondo i tre momenti bonaventuriani di *fides, ratio e contemplatio* che strutturano l'opera del maestro francescano.

Nel merito della questione tradotta, la domanda «se per la conoscenza di qualcosa si richieda l'esistenza della cosa stessa oppure se il non-ente possa essere oggetto dell'intelletto» è risolta, attraverso una ripresa della dottrina avicenniana dell'indifferenza dell'essenza, con l'affermazione della conoscibilità del non-ente. La risposta di Matteo è analiticamente presentata da Oppes come articolata in tre momenti, il primo dei quali rivolto alla definizione della nozione di non-ente, il secondo alla capitale distinzione tra intelletto semplice e intelletto compositivo, il terzo teologicamente orientato dal ruolo capitale dell'esemplare divino nel processo conoscitivo umano. L'intelligibilità del non-ente è concessa al crocevia filosofico tra la concezione del non-ente come ciò che non è se non in potenza nella propria causa e la considerazione dell'intelletto semplice, costituito dall'apprensione delle quiddità e distinto dall'intelletto concreto che giudica l'esistente. Nella determinazione della soluzione, Matteo d'Acquasparta consuma una cruciale apertura della teoria della conoscenza ai principi teologicamente orientati di quell'"attivismo" gnoseologico, caro ai maestri francescani, che riporta l'astrazione aristotelica alla dottrina agostiniana dell'illuminazione, per cui la verità dell'atto conoscitivo si fonda nell'adeguazione non alla realtà mondana ma all'esemplare divino.

Il commento che, per una fruizione più agile, avrebbe potuto essere collocato in calce alla traduzione anziché costituire un capitolo indipendente, il quarto, procede dal *corpus* alla confutazione delle obiezioni secondo l'ordine redazionale congetturato da Oppes sulla base del presunto svolgimento della *quaestio disputata* all'Università di Parigi nel 1278. Fonti e matrici concettuali prossime e remote di Matteo sono esplicitate con riferimento all'apparato critico dell'edizione Quaracchi o ricostruite grazie a un documento d'eccezione quale l'atto di donazione della propria biblioteca da parte del cardinale francescano.

Un ulteriore livello interpretativo è costituito dal capitolo quinto in cui, dopo aver ricostruito la filosofia della conoscenza di Matteo d'Acquasparta attraverso una panoramica completa dei saggi precedenti, Oppes procede a esplicitare quattro possibili modelli metafisici legati alla questione gnoseologica esaminata. Nel terzo paragrafo della sezione, l'Autore rileva come l'opera in esame incroci la prima delle *Quaestiones disputatae de veritate* di Tommaso d'Aquino in alcuni passaggi capitali quali l'impiego

della dottrina di Avicenna, la distinzione tra apprensione e giudizio, la relazione della specie con l'esemplare divino, la conoscenza del futuro. Oppes raccorda, altresì, l'opera di Matteo alla dottrina dell'illuminazione di Bonaventura da Bagnoregio, centrata sull'esperienza della verità come causa prima della conoscenza. La tesi, la quale supera il cliché storiografico di una fedeltà pedissequa di Matteo al *Doctor Seraphicus*, intende mostrare come la dottrina gnoseologica del cardinal d'Acquasparta costituisca «un "ponte" gettato a colmare il divario venutosi a creare tra l'essere e il pensiero» (p. 187) una volta ammessa la conoscibilità del non-ente. Chiude l'opera l'articolato tentativo, corroborato dagli interessi semiotici dell'Autore, di ribaltare la premessa con cui Matteo esclude la trattazione delle problematiche logico-semantiche legate alla significazione del non essere. Il singolare rovesciamento del testo permette di accostare la prima *quaestio disputata De cognitione* alla dottrina della *suppositio* e di legare il nome di Matteo al *venerabilis inceptor* della via moderna, Guglielmo di Occam.

Al netto del confronto con i maestri francescani citati, «punto di osservazione particolarmente privilegiato» (p. 164) dell'intera sezione risulta il pensiero di Giovanni Duns Scoto, che Oppes assume quale termine di riferimento per la storia delle dottrine gnoseologiche esaminate. Se l'intento didascalico dell'Autore è rinviare alle fonti e agli studi essenziali su Matteo d'Acquasparta, il lettore troverà un commento della prima questione disputata *De cognitione* che, «allontanandosi dal dettato letterale» (p. 9), preferisce agli intenti archeologici la rilevazione della «suggestività teorica» (*ibidem*) secondo un criterio ermeneutico che iscrive il volume nell'orizzonte della neoscolastica scotista.

Matteo Parente

H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, ed. S. Guidi, Mimesis, Milano - Udine 2019, pp. 433.

La memoria di un pensatore, di una pensatrice, persiste e cresce nel tempo anche in relazione alla fortuna, pubblicazione e traduzione delle sue opere e, quando si tratta di una persona che ha avuto la possibilità di insegnare all'Università, dei suoi corsi accademici. Il corso dal titolo *Histoire de l'idée de temps*, tenuto tra il 1902 e il 1903 da Henri Bergson al Collège de France, è per la prima volta tradotto interamente in italiano da Simone Guidi.

Si tratta del terzo di una serie di corsi tenuti da Bergson al Collège de France dal 1901 al 1914, di cui conserviamo – allo stato attuale – recensioni, riassunti e stralci di appunti. Come spiegato dal curatore italiano nelle prime pagine dell'introduzione, il presente corso è uno dei due unici corsi pervenuti in modo completo, su un totale di undici corsi di cui finora siamo a conoscenza (cfr. p. 22). Rimangono dei vuoti, tra il 1905 e il 1906, tra il 1909 e il 1910, così come tra il 1912 e il 1913, in cui non è ancora noto se Bergson abbia tenuto altri corsi. Le lezioni bergsoniane al Collège de France

fanno parte di un corpo di testi recuperato per mezzo di un complesso lavoro editoriale, che raccoglie anche i testi delle lezioni presso alcuni licei francesi, prima di approdare al Collège de France (cfr. p. 23). Per quattro dei corsi bergsoniani possediamo i dattiloscritti del poeta e filosofo Charles Péguy, il quale, nell'impossibilità di frequentarli direttamente a causa di una malattia, chiese a due stenografi di fiducia (i fratelli Raoul e Fernand Corcos) di trascrivere parola per parola tutto ciò che Bergson avrebbe pronunciato a lezione. La storia editoriale dei corsi bergsoniani, minuziosamente ricostruita e analizzata dal Curatore italiano (cfr. pp. 21-26), ha portato dei primi risultati tra il 2016 e il 2019, anni in cui PUF ha dato alle stampe quattro corsi: due completi, *Storia dell'idea di tempo nei suoi rapporti con i sistemi 1902-1903*, a cura di Camille Riquier e *L'evoluzione del problema della libertà 1904-1905*, a cura di Arnauld François; due con parziali lacune, *Storia delle teorie della memoria 1903-1904* sempre a cura di Arnauld François e *L'idea di tempo 1901-1902* a cura di Gabriel Meyer-Bisch. La pubblicazione dei primi corsi al Collège de France rappresenta un autentico evento editoriale, sia per gli studi su Bergson, sia per gli studi filosofici in generale. Da un lato, essi si inseriscono in un momento cruciale della produzione bergsoniana, ovvero tra la pubblicazione del *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889) e di *Materia e memoria* (1896) e la pubblicazione del capolavoro bergsoniano del 1907, *L'evoluzione creatrice*. Dall'altro lato, i corsi ci restituiscono la temperie culturale della Francia e dell'Europa del primo Novecento: il dialogo crescente tra filosofia e altre scienze, come la psicologia; il confronto tra Bergson e altri autori a lui contemporanei, come William James. Ciò ha contribuito a rendere le lezioni bergsoniane dei veri e propri eventi mondani.

La costante e crescente notorietà dell'opera bergsoniana, che lo ha coinvolto personalmente già da vivo e non soltanto dopo la sua morte nel 1941 (cfr. pp. 25-26), non sembra corrispondere alla volontà dell'Autore. Come ricordano sia Guidi, nell'introduzione, che Riquier, nella postfazione – ripotata nell'edizione italiana –, l'8 febbraio 1937 Bergson firmava il suo testamento con l'esplicito divieto di pubblicare qualsiasi suo manoscritto, corso, lezione, conferenza e persino lettera, includendo qualsivoglia annotazione in suo possesso o in possesso di terze persone (cfr. p. 421), specificando di «aver pubblicato tutto quello che desiderav[a] rendere pubblico» (p. 23). Ciò nonostante, già nel 1949, a otto anni dalla morte di Bergson, venivano tradite le sue volontà testamentarie con la pubblicazione delle sue lettere ad Alber Adès. Inoltre, nel 1990 l'esecutore testamentario di Bergson, Henri Gouhier, autorizzava la pubblicazione dei corsi che il filosofo tenne presso due licei francesi tra il 1886 e il 1887 ed il 1892 e il 1893. Come scrive Riquier, tutto porta a sostenere che le lezioni al Collège de France abbiano contribuito a nutrire la lunga e complessa ricerca di Bergson, sino a redigere *L'evoluzione creatrice*, summa della sua opera filosofica. Questo spiegherebbe l'inversione di marcia che ha tradito le volontà testamentarie dell'Autore: sia i Corsi al Collège de France, che i corsi liceali dell'«eccellente professore della *troisième République*», rappresenterebbero la chiave primaria per introdurci nell'opera bergsoniana sin dai suoi albori (cfr. p. 422). I corsi restituiscono, inoltre, la conoscenza che Bergson ha degli

autori classici e delle correnti filosofiche cui si riferisce in aula, come anche le riflessioni che guidano la sua interpretazione della storia della filosofia.

A questo proposito, è di notevole interesse e importanza l'immagine di Bergson che Riquier prova a restituire nella postfazione, in particolare facendo riferimento a Péguy, George Sorel (un altro assiduo frequentatore dei corsi) e Merleau-Ponty. Per il primo, Bergson rappresenta il modello del filosofo libero *tout court*, colui che incarna una «profondità metafisica» di cui nutrirsi (cfr. pp. 426-427) e che sa manifestarla attraverso la voce, i silenzi, i gesti, le movenze, le espressioni. La corporeità ed espressività del leggendario professore del Collège de France è riconosciuta dallo stesso Sorel, che in una lettera allo storico Daniel Halévy rimarcava l'utilità di aver udito Bergson dal vivo, perché tale esperienza permetteva di «conoscere bene la tendenza della sua dottrina e ben comprendere i suoi libri» (p. 428). Il professor Bergson era un uomo di cui era importante leggere l'opera scritta e, ancor di più, era fondamentale ascoltarne la parola, perché i corsi – la cui pubblicazione è quasi la restituzione del sentimento dell'epoca – costituivano un vero e proprio *trait d'union* tra l'opera pubblica e il libero pensiero dell'Autore, con i suoi affondi nelle varie epoche della storia della filosofia (dai Greci a Kant), con le originali critiche rivolte alle correnti a lui contemporanee, con le sue eco fuori dalle mura accademiche. I corsi non modificavano, né sostituivano *a posteriori*, le opere pubblicate in vita da Bergson, ma contribuivano a illuminare ancor di più l'intero percorso filosofico bergsoniano e le trame della sua innovativa complessità e del suo peculiare stile di fare filosofia. Era questa la convinzione dello stesso Merleau-Ponty, il quale interpellava la libertà della filosofia rievocando il nome di Bergson nel suo celebre *Eloge de la philosophie* (1960). Come evidenzia Riquier, Bergson ci ricorda che il filosofo, prima di essere un nome connesso a una dottrina, indissolubilmente ancorato alla parola scritta «messa nei libri» (p. 429), è una persona, una voce che la scrittura o la trascrizione meticolosa dei suoi corsi non riesce a carpire del tutto. È compito di chi viene dopo partire dai testi e provare a non tradire anche la parola pronunciata dall'autore, perché la scrittura non esaurisce la complessità del pensiero. Questo corso rappresenta dunque il debutto della «gloria di Bergson» (cfr. pp. 422-425), ma ne è anche la fonte, poiché proprio l'avvio di questi corsi dà origine al fenomeno del bergsonismo.

Che sia un tradimento delle volontà testamentarie di Bergson o meno, la passione filosofica e la notevole venerazione che Péguy dimostrò nei suoi confronti, di fatto, ci ha consegnato delle lezioni che altrimenti sarebbero andate perdute nella loro interezza e teatralità. La «divina mania» dell'allievo nei confronti del proprio professore ci permette di ricostruire, a distanza di oltre un secolo, le trame di un modo di fare filosofia che ancora oggi affascina diverse generazioni e che porta a mettere in continua discussione la storia della filosofia, il valore delle opere scritte, l'importanza della parola, la potenza dei luoghi da cui la filosofia può riecheggiare fuori dalle sue mura, scuotendo il pensiero comune, finanche disturbarlo, come fece il bergsonismo (cfr. p. 25).

L'appassionata e appassionante volontà di ricostruire in modo complessivo la voce filosofica di Bergson, mantenendo il rapporto tra i corsi e le opere pubblicate in

vita, si esprime nell'apparato di note ad opera di Guidi, che restituisce in modo capillare e affascinante le connessioni tra l'opera pubblica – potremmo dire, a ragion veduta, quella autorizzata dal testamento – e i corsi fino ad ora pubblicati. Le note rappresentano un vero e proprio studio bergsoniano, costruito a piè di pagina nel volume stesso, e permettono di cogliere la complessità storico-filosofica e la potenzialità teorica della rete di concetti e rimandi tematici connessa ad altri testi bergsoniani, ivi incluse le spiegazioni alla base della scelta di tradurre specifici termini, facendo riferimento alle interpretazioni dei dattiloscritti operata dal curatore francese Riquier.

Il corso del 1902-1903 è composto da diciannove lezioni, la cui complessità è presto schematizzata dallo stesso Bergson; essa è ben restituita anche nell'edizione italiana, grazie alla traduzione dell'elenco dei contenuti posto all'inizio di ogni lezione. Come sottolinea puntualmente Guidi nell'introduzione, il filosofo francese concepiva i suoi insegnamenti in parallelo con la stesura delle proprie opere, costruendo così un vero e proprio percorso didattico unitario e propedeutico alla loro composizione e pubblicazione (cfr. pp. 21-22). Le prime tre lezioni, a detta dello stesso Bergson, sono introdotte e servono a presentare alcuni dei temi centrali del corso, con non pochi riferimenti alla contemporaneità (come gli studi sul darwinismo) ed esempi di vita quotidiana (come lo studio della lingua inglese), tutti finalizzati a preparare il terreno per la comprensione del modo in cui Bergson affronta la questione sull'idea di tempo. La quarta lezione è dedicata in particolare al tempo come durata, refrattario alla rappresentazione concettuale e inesprimibile se non mediante stati mentali. Bergson non concepisce le lezioni come compartimenti stagni e non smette di riprendere argomenti paralleli, apparentemente non connessi al tema del corso, aggiungendo particolari e nuovi esempi: come nel caso della differenza tra due modi della conoscenza, uno interno/assoluto e l'altro esterno/relativo (cfr. p. 67), o delle risposte alle obiezioni sulla sua critica al darwinismo e sul ruolo del caso nella teoria evoluzionistica (cfr. pp. 134-136).

Il corso, nota Ronchi nella prefazione, presenta una struttura propedeutica alla comprensione dei sistemi filosofici, per come venivano interpretati da Bergson, e dell'idea di tempo alla base dell'inversione dalla metafisica classica alla metafisica della durata creatrice. La critica è costruita ed esplicita attraverso la metafora platonica della "moneta aurea" (cfr. pp. 13-15 e p. 169). Ed è anche nella struttura del corso che si può rintracciare il modo in cui Bergson concepiva la storia della filosofia, una metafisica della durata creatrice e non già una mera successione di "opinioni scritte" e ordinate cronologicamente. Il pensiero tradizionalmente si muove nel corso del tempo secondo un rapporto di causazione, simile a quello della coniazione di una moneta a partire da un fondamento aureo, in cui si scambia la cosa stessa con il simbolo che la esprime (cfr. pp. 76-77). Data un'idea di base su cui si interroga il pensiero (Dio, tempo, causa), il processo di coniazione porta allo sviluppo di differenti sistemi filosofici, di modi del pensiero, di metodi, che per Bergson si danno *a priori* secondo un ordine logico di deduzione che prescinde da quello cronologico. Nella tredicesima lezione è riportato un grafo a forma di cono, disegnato da Bergson sulla lavagna (cfr. p. 301), per illustrare

il modo *a priori* del pensiero *metafisico*, ovvero il metodo della coniazione. La durata creatrice rappresenta l'inverso della causazione classica. Entrambi i sistemi filosofici, quello della durata creatrice e quello della causalità metafisica, sono due modi di pensiero che convergono in un punto in comune, quello che dovrebbe costituire l'*a priori* di una storia pragmatica della filosofia. Bergson cerca di descrivere una filosofia che si sviluppa ed evolve dalla "cosa stessa" e che non è tesa a riprodurre la "stessa cosa". Proprio perché la cosa del pensiero appartiene a differenti epoche filosofiche e a diversi continenti, Bergson pone come problema di fondo della sua *philosophie nouvelle* non più l'assoluto platonico, che è stato riprodotto differentemente nel corso delle epoche, ma l'assolutezza della durata, capace di invertire la causalità equivoca della metafisica classica. Non è il tempo a farsi immagine dell'assoluto ma è l'eterno a farsi immagine immobile dell'assoluto della durata e del movimento della vita. Da questa inversione di metodo e da questa rivoluzionaria proposta filosofica, si sviluppano le lezioni del corso di Bergson, atteso dal pubblico come una reinterpretazione vivente della stessa storia della filosofia. La quinta lezione è dedicata al pensiero dei Greci, seguita dalle lezioni sul *Timeo* (sesta), su forma e idea in Platone e Aristotele (settima), sull'idea di tempo in Aristotele (ottava e nona) e in Platone (decima). Bergson dedica più lezioni a Plotino (dalla undicesima alla quattordicesima). Non mancano lezioni sulla filosofia moderna (quindicesima e sedicesima), con molti riferimenti a Spinoza. Le ultime tre lezioni sono dedicate a Cartesio (diciassettesima), Leibniz (diciottesima) e Kant (diciannovesima).

Possiamo dunque credere che i corsi al Collège de France rappresentino un fondamentale strumento per comprendere ancor di più il pensiero del filosofo francese, recuperando il rapporto tra pensiero e movimento, il senso dell'evoluzione creatrice, le riflessioni sulla materia e sulla memoria, alla luce di nuove osservazioni di un autore che – probabilmente – per molte persone era già relegato negli scaffali. Tutti i concetti che ritroviamo nel Corso sulla *Storia dell'idea di tempo* si inseriscono nell'idea di una filosofia pragmatica in grado di dire qualcosa di differente, mossa cioè dalla forza liberante della durata creatrice, quella che Bergson definisce – nell'ultima lezione – la capacità di sbarazzarsi «di ogni specie di idea preconcepita, di ogni concezione *a priori* di quel che dev'essere la scienza in generale, della filosofia in generale» (p. 420). I corsi di Bergson rappresentano, forse, l'immagine di una filosofia che non replica la tradizionale coniazione di monete a partire da una base aurea, ma si muove dalla spinta vitale che permette la produzione di tante monete auree che «tendono a stabilire fra il professore e gli uditori relazioni di incessante collaborazione» (p. 420).

Alessandro Anzà