

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

DR

IV

NUMBER 2
SUMMER 2012

ISSN 2036-4989

ARTICLES

Craig Martin

Meteorology for Courtiers and Ladies:

Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy

3

Donato Verardi

L'influenza delle stelle in un trattato volgare del Cinquecento:

Dell'Origine de' Monti di Cesare Rao

15

Eugenio Refini

Logic, Rhetoric and Poetics as Rational Faculties in

Alessandro Piccolomini's Map of Knowledge

24

Francesco Benoni

Nota su *Fedone*, 70B3

36

Pierpaolo Marrone

Rorty's Politics of Truth

48

Renaissance Argument. An Interview with Peter Mack

by *Marco Sgarbi*

72

REVIEWS

78

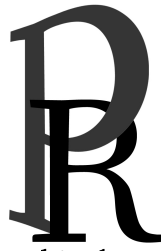
Ludovico Gasparini, *Filosofia = errore di esistenza. Pagine di quaderno*, a cura di Bruna Giacomini (Genova: il Melangolo, 2011) (F. Negri); Luca Gili, *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia. Sillogistica assertoria e sillogistica modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele* (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 2011) (L. Cordasco); Gaspare Polizzi, *Giacomo Leopardi: la concezione dell'umano, tra utopia e disincanto* (Milano: Mimesis, 2010) (M. Balzano); Martin Heidegger, *La storia dell'Essere*, a cura di A. Cimino (Milano: Marinotti, 2012) (R.M. Marafioti); Gianluca Briguglia e Thomas Ricklin (eds.), *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2011) (M. Sgarbi).

CALL FOR PAPERS

95

ABSTRACTS AND INDEXING

96



Philosophical Readings

A Four-Monthly Philosophical Online Journal

Philosophical Readings, a four-monthly journal, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, *Villa I Tatti. The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies.*

Associate editor: Eva Del Soldato, *University of Warwick.*

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid.*

Editorial Advisory Board: Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università Cattolica di Milano*; Piergiorgio Grassi, *Università di Urbino*; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo

Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mordacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Stefano Poggi, *Università di Firenze*; Riccardo Pozzo, *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla.*

Editorial Board: Raphael Ebgi, *Università San Raffaele di Milano*, Eugenio Refini, *University of Warwick*; Alberto Vanzo, *University of Birmingham*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università di Padova.*

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Meteorology for Courtiers and Ladies: Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy

.....
Craig Martin

Oakland University

Department of History

(United States)
.....

From the time of Petrarch onward, a number of humanist thinkers criticized Aristotelian scholasticism for its inflexibility and conservatism. Aristotelianism, in Petrarch's eyes, was the philosophy of the universities and, as a result of its fealty, reacted to the needs of the institution rather than of society itself. The conservatism of Aristotelianism was, and is, notorious, evident in the continuing use of *quaestiones* and textual commentaries in discussions of the natural world well into the seventeenth century.¹ While it is true that large portions, even most, of Aristotelian treatises were composed within the institutional settings of universities, or later Jesuit colleges, Aristotelians nevertheless reacted to larger societal issues, and Aristotelian writings had audiences beyond universities.

¹ For the humanist critique of scholasticism and the institutionalization of Aristotelianism see: Christopher S. Celenza, "The Revival of Platonic Philosophy," in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 72-73.

During the sixteenth century both non-academic elites and university professors wrote vernacular Italian treatises and dialogues based on Aristotelian texts and concepts for a courtly audience. Courtiers and professors alike considered Aristotelian natural philosophy, meteorology in particular, to be vibrant and applicable to both the practical and entertainment needs of courts. These authors focused on meteorology because the field, with its emphasis on rare wonder-provoking events and practical utility, was appropriate for introducing courtly audiences to natural philosophy.²

1. The Use of Italian

While famous seventeenth-century opponents of natural philosophy of the schools, such as Galileo, Descartes, Pascal, Bacon, wrote at least some works in the vernacular, the shift from Latin to vulgar languages was not necessarily an attack on Aristotelian phi-

² For courtly interest in wonders during the sixteenth century see: Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (New York: Zone, 2001), 137-159. Aristotelian meteorology was concerned with wondrous subjects as early as the fourteenth century, see Joëlle Ducos, "Théorie et pratique de la météorologie médiévale Albert le Grand et Jean Buridan," in *Le temps qu'il fait au Moyen Âge. Phénomènes atmosphériques dans la littérature, la pensée scientifique et religieuse*, ed. Claude Thomasset and Joëlle Ducos (Paris: Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988), 47-48.

losophy.³ Even though Paracelsus lambasted the Latin learning of the universities, and legal authorities struck back, not all followers of the Stagirite were staunch defenders of the use of Latin.⁴ In Sperone Speroni's *Dia-*

³ For the view that Descartes's choice of French for the *Discourse on Method* rebelled against the teachings of Jesuit colleges and Aristotelian professors, see: Elaine Limbrick, "To Write in Latin or in the Vernacular: The Intellectual Dilemma in an Age of Transition. The Case of Descartes," *History of European Ideas* 16 (1993): 75-80. For the view that Harvey wrote in English because his work considered animals and other entities unknown to Aristotle or classical authors, see: Roger K. French, "The Languages of William Harvey's Natural Philosophy," *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 49 (1994): 24-51. William Eamon points to William Ryff as a popularizer of vernacular German science who intended to weaken the stranglehold academics had on medicine. See William Eamon, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), 96-105. Ann Blair notes that François de Fougerolles justified translating Bodin into French on both patriotic grounds and because we wanted to destabilized traditional hierarchies of learning. See Ann Blair, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 206. For the link between the vernacular and novel natural philosophy in seventeenth-century Italy, see David Freedberg, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 192-194.

⁴ For the negative legal reaction to the legacy of Paracelsian promotion of the vernacular see: Pamela Smith, *The Body of the Artisan: Art and Experience in the Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 158-159.

logo delle lingue (1542), it is a character based on perhaps the most famous university professor of the previous generation who makes some of the strongest arguments for dropping the study of Greek and Latin. The character, named Peretto, which was the nickname of Pietro Pomponazzi, the famed and at times controversial professor at Padua and Bologna, argues that studying Greek and Latin is "the cause of our ignorance," and that if all books were translated into the vernacular, philosophers could dedicate more time to *scientia* and less to the study of language.⁵ Speroni's dialogue, with Pomponazzi as the spokesman for the vernacular, indicates that writing Aristotelian natural philosophies in the vernacular in sixteenth-century Italy was not necessarily considered a threat to the intellectual hegemony of universities. Accordingly, its practice became widespread for meteorological writings by the end of the sixteenth century.

⁵ Sperone Speroni, *Dialogo delle lingue*, ed. Antonio Sorella, (Pesacara: Libreria dell'Università, 1999), 184 [111]: "Peretto: dio volesse in servizio di che verrà dopo me, che tutti i libri d'ogni scientia quantine sono greci, et latini, alcuna dotta, et pietosa persona si desse a render volgari, che per certo il numero de i boni philosophanti serebbe più spesso, che egli non è, et più rara diverrebbe la loro eccellentia."; Speroni, *Dialogo*, 186 [117]: "io dico che i studi della lingua greca, et latina, sono causa della nostra ignorantia, che se il tempo, che in loro ci demo, si spendesse da noi in imparar philosophia, havrebbe forse la nostra novella età i platoni, et gli aristoteli dell'antica, mo noi vani come canne, pentiti quasi d'haver lasciato il letto, et la culla et esser homini divenuti."

By the sixteenth century, meteorology was a subject that already diffused in Italian and French, although Aristotle's *Meteorology* was by no means the only work of Aristotle that was a basis for writings in the vernacular.⁶ Meteorology had stood at the forefront of vernacular translation movements during the Middle Ages. In the 1270s, Mahieu le Vilain translated *Meteorology* I-III, a century before Nicole Oresme composed vernacular commentaries on the *Ethics*, *Politics*, *Economics*, and *De caelo*.⁷ An anonymous translation brought the medieval commentary tradition to the Italian vernacular in the fourteenth century by paraphrasing Thomas Aquinas's and Albertus Magnus's commentaries in the Florentine dialect.⁸ In the fifteenth century, Evrart de Conty paraphrased in French parts of the *Problemata*, which included considerations of the nature of the winds and the effects of climate on health.⁹ The growth of the genre of problem literature during the Renaissance further spread meteorological knowledge during the six-

teenth century, when several authors addressed meteorological issues in Italian.¹⁰

Several authors of Renaissance vernacular meteorological works felt obliged to justify the use of Italian. Some undoubtedly hoped their writings would enjoy prominence in courts and thereby emphasized the pleasure that the study of meteorology affords. For example, Girolamo Borro, a professor of philosophy at Pisa, has the interlocutors of his dialogue on the nature of tides and the flooding of the Nile recognize that vernacular books, while not as serious as Latin ones, are good for passing the time in a pleasant manner. In his dialogue, a speaker, named Nozzolino, offered a jocular anticlerical excuse for reading the vernacular. After confessing that he knew that his more learned interlocutor, named Talascopio, never spends even the hottest days reading Dante, Petrarch, or Boccaccio but rather the books of Cicero, Julius Caesar, and Terence, he observed that books of philosophy require

⁶ For example, see Paula Olmos, "Humanist Aristotelianism in the Vernacular: Two Sixteenth-century Programmes." *Renaissance Studies* 25 (2011): 538–558.

⁷ Joëlle Ducos, *La météorologie en français au Moyen Age (XIIIe-XIVe siècles)* (Paris: Honoré Champion, 1998), 185–195.

⁸ Rita Librandi, ed., *La Metaura d'Aristotile: Volgareggiamento fiorentino anonimo del XIV secolo*, 2 vols. (Naples: Liguori, 1995).

⁹ See the essays in Pieter de Leemans and Michèle Goyens, ed., *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues* (Leuven: Leuven University Press, 2006).

¹⁰ For the growth of problem literature see: Ann Blair, "The *Problemata* as a Natural Philosophical Genre," in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Early Modern Europe*, ed. Anthony Grafton and Nancy Siraisi (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), 171–204; Ann Blair, "Authorship in the Popular *Problemata Aristotelis*," *Early Science and Medicine* 4 (1999): 189–227. The tradition of writing on meteorology in the Italian vernacular includes the problem literature of the fifteenth century. Girolamo Manfredi's *Il perche*, composed in the 1470s, is an example of one of the most frequently printed of such encyclopedias, which asked obscure questions often directed toward uncovering the answers to largely practical issues.

an extreme amount of diligence. So much effort, in fact, that Tuscan priests did not spend their time reading serious tracts related to Church doctrine but rather filled their days with the perusal of amorous tales and poems.¹¹ In this manner, Borro distinguished serious philosophy written in Latin from easier and more enjoyable vernacular dialogues.

Similarly, delight was a chief concern of the courtier Sebastiano Fausto da Longiano, who maintained that he chose to write a short book on meteorology because, “The material, by its own power is not only delightful, but also useful to many.”¹² The choice of Italian for this treatise was made not just for “universal benefit,” but also so that readers would be able to “walk on this very path where in brief all the concepts of philosophy could be apprehended without Greek and Latin, and in little time they could enjoy the sweet fruits of the philosophical garden.”¹³ According to Fausto, native words, with the inclusion of the occa-

sional Latin *terminuccio*, display their meaning more easily. On the contrary, reading Greek and Latin causes fatigue, which in turn creates diffidence and eventually desperation.

Other authors of vernacular meteorological treatises sought slightly more sober justifications for their use of Italian. Francesco de’ Vieri, a professor at Pisa and presence in Florentine courts, justified his use of what he called the “Tuscan, or even better the Florentine tongue,” by contending that the use of this language makes his work available for everyone to enjoy.¹⁴ The preface stresses the utility and pleasure found in meteorological studies and thereby its suitability for courtly audiences and the Prince in particular: “A science of so many beautiful and delightful things is well suited better for no one other than the Grand Prince of Tuscany.”¹⁵ He asserted that everyone is curious to know the causes of such honored and marvelous effects and that the knowledge of these effects could aid agriculture, medicine, and maritime war. Giacomo Buoni justified his use of Italian for a dialogue that discussed the recent earthquakes at Ferrara by appealing to the locality of the subject and the de-

¹¹ Girolamo Borro, *Dialogo del flusso e reflusso del mare* (Lucca: Busdragho, 1561), 13.

¹² Sebastiano Fausto da Longiano, *Meteorologia, cioè discorso de le impressioni humide & secche* (Venice: n.p. 1542), sig. aii r: “Perche tra l’altre cose de la filosofia me parve questa particella de la meteora per la materia sua potere essere non solamente dilettevole, ma utile à molti.”

¹³ Fausto da Longiano, *Meteorologia*, sig. aii v: “Potria forse avvenire che altri s’incaminariano per questo medesimo sentiero onde in breve tutti i concetti de la filosofia s’apprenderebbono senza la lingua greca, e senza la latina: & in poco spatio di tempo si goderebbe de li frutti soavi del filosofico giardino.”

¹⁴ Francesco de’ Vieri, *Trattato delle Metheore* (Florence: Marescotti, 1573), 4v: “Emmi piaciuto parlare di queste cose, non meno in questa nostra lingua Toscana, ò per dir meglio Fiorentina, che io mi faccia ancora nella latina: pergiovare, & dilettere insieme ognuno.”

¹⁵ Vieri, *Trattato delle Metheore*, 2v: “la scienza di tante belle cose, & si dilettevoli, si convenga piu, che ad altra person a V. S.A. Gran Principe della Toscana.”

sire to spread knowledge of it. He wrote, “I am Italian and I speak of a matter that happened in Italy: desiring, that the matter be better known also to many of intelligence, and not only those who have been well introduced to the knowledge of Latin.”¹⁶ Lest one think that the use of Italian in philosophy runs against the desires of the Church, Buoni asserted that his uncle, a canon, advised him to do so.

These justifications provide a sense of the larger motivations of vernacular meteorological works. While the vernacularization of natural philosophy was pan-European, the authors’ goals and the character of the vernacular treatises at times exhibit local interests, just as many Latin treatises did.¹⁷ The writers of sixteenth-century Italian meteorological work wanted to transfer and transform the teachings from the highly developed Italian universities to a broader

¹⁶ Giacomo Buoni, *Terremoto dialogo* (Modena: Galdini, 1571), preface 2: “Il Dialogo ho giudicato esser bene, che sia scritto in lingua volgare Italiana, poiche io sono Italiano, & parlo di cosa avvenuta in Italia: desiderando, che la cosa possa esser nota ancora à molti begli ingegni, che non sono così bene introdotti alla intelligenza della lingua Latina, & essendo questo parimente stato parere del Canonico mio Zio, che me n’ha consigliato.”

¹⁷ For the view that the study of the vernacularization of scientific texts should be comparative see: William Crossgrove, “The Vernacularization of Science, Medicine, and Technology in Late Medieval Europe: Broadening our Perspectives,” *Early Science and Medicine* 5 (2000): 47-63. For the relation between local learning and the use of the vernacular see: Kathleen Crowther-Heyck, “Wonderful Secrets of Nature,” *Isis* 94 (2003): 253-73.

audience that was often courtly in nature, and, at times, consisted of both sexes. Italian universities, most famously those at Bologna and Padua, attracted students from across Europe because of the renown of their faculty, who often published their lectures in the form of Aristotelian commentaries. Vernacular meteorological treatises often quoted and cited these Latin works, at times consciously modeling themselves on the ideas of well-known professors; and, well-known professors wrote vernacular treatises, sometimes modifying the form and content for the courtly audience.

In the sixteenth century women were increasingly central to the intellectual discourse of the courts, and many of these meteorological dialogues reflected that growth, as their characters and dedicatees were often female.¹⁸ Aristotelian meteorology had been concerned with practical endeavors throughout the Renaissance as commentaries and handbooks often mixed theoretical discussions with explanations of their relevance to alchemy and medicine. The intermingling of these fields also marks a number of vernacular treatises, whose courtly audience was likely to have had stakes in navigational, agricultural, or military projects.

Although practical utility and delight in the wondrous were motives for rendering the subjects of the *Meteorology* into Italian, they were not the only ones. The numerous accessible examples of elements and their

¹⁸ Londa Schiebinger, *The Mind has No Sex? Women in the Origins of Modern Science* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 17-19.

mixtures in meteorology rendered it a subject suitable as an introduction to natural philosophy. Technical language and complex concepts of Aristotelian thought easily can confuse those untrained in philosophy.

Yet, some vernacular writings on meteorology introduced the basics of natural philosophy while limiting the proliferation of obscure terms. In this manner, fundamentals of Aristotle's thought, such as the four elements, the prime qualities, and the division between the heavens and the terrestrial world are illustrated by examples found in thunder, vapors, and the tides. The relative ease of this topic, however, does not mean that all the Italian vernacular commentaries were written to those with a low level of education or philosophical sophistication.

2. Authors and Audiences

Both established courtiers and university professors wrote vernacular meteorological treatises and dialogues. An example of such a courtier is Sebastiano Fausto da Longiano, who in 1542 with the patronage of the Pallavicino family at Cortemaggiore in the Piacentino published five books, all written in Italian. The topics of several of these books clearly correspond to the exigencies of life at the court, where he gained his support. His *Gentil'huomo* discussed *virtù* in light of aristocratic custom, a topic that he would later discuss in more detail in a book on dueling and honor (*Duello regolato a le leggi de l'honore*, 1552). His *De*

lo istituire il figlio argued that examples from history, literature, and religion should be used to educate male nobility. Added to these three treatises were two efforts in transporting knowledge originally written in Greek into Italian: one was a translation of Dioscorides; the second was a compendium based on the first three books of Aristotle's *Meteorology*.

Fausto's meteorological compendium is brief and not fashioned for a scholarly audience. Rather, pleasure and ease best define his motive and tone. The work provides an introduction to natural philosophy, starting with the elements, the nature of the heavens, before moving on to the divisions of air, the exhalations, and other meteorological phenomena. While the dedication emphasizes pleasure, the treatise itself does not dwell on the marvelous and there are few obvious concessions to entertainment, beyond the pleasures inherent in learning the foundations of natural philosophy, in general, and meteorology, in particular.

Fausto's interest in meteorology was common to other courtiers, such as the Milanese courtier Camillo Agrippa, who shared interests besides meteorology with Fausto. Both wrote on martial arts. While Fausto was concerned with the relation between honor and dueling, Agrippa improved the techniques of sword-fighting, writing a treatise on fencing.¹⁹ His dialogue on meteorology, which was published in 1584 and dedi-

¹⁹ Camillo Agrippa, *Trattato di scienza d'arme. Et un dialogo in detta materia* (Venice: Pinargenti, 1568).

cated to Cardinal Aloisio d'Este, used Aristotelian concepts to explain the generation of winds and their role in the production of meteorological phenomena such as thunder, lightning, and floods.²⁰ The content hardly corresponds to the preface that emphasizes that this work will demonstrate the order of God's creation. The dialogue, however, reflects Agrippa's interest in navigation. The winds are a primary subject as are the effects of the moon, sun, and other planets and explained in a manner that refrained from excessive exploration of scholarly distinctions and theoretical disputes.

Emphases on utility and awe characterized the intent of many other vernacular meteorological works. For example, the courtier Annibale Romei identified the purpose of his work on meteorology as to explain the causes of stupendous natural appearances to common, semi-learned, and learned individuals.²¹ Stefano Brevantano's work on the

²⁰ Camillo Agrippa, *Dialogo sopra la generatione de venti, baleni, tuoni, fulgori, fiumi, laghi, valli, & montagne* (Rome: Bonfadino & Diani, 1584). For the view that Agrippa's dialogue uses non-Aristotelian mechanical explanations for the generation of the winds see: Elio Nenci, "Camillo Agrippa: Un ingegnere rinascimentale di fronte ai problemi della filosofia naturale," *Physis* n.s. 29 (1992): 89-94. For the long tradition of using turbines as an explanation for the creation of the winds see: Averroes, *De coelo*. In *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 5 (Venice: Giunta, 1562-74. Reprint, Frankfurt: Minerva, 1962), Bk. 1, comm. 7.

²¹ Annibale Romei, *Dialogo . . . si tratta delle cause universali del Terremoto, e di tutte le impressioni, & apparenze, che, con stupor del volgo nell'Aria si generano. . .* (Ferrara: Baldini, 1587), sig. *3v.

winds maintained that his work could be useful to sailors.²² The relation between practical endeavors and meteorology stands out in Nicolò Sagri's *Reasoning on the Variety of Tides in the Western Ocean*. Sagri was a sea captain from Ragusa and the characters in the dialogue reflect his naval background. The use of Italian probably reflects the lack of Sagri's knowledge of Latin -- he cites no Latin sources, or even Aristotle -- as well as the potential audience of sailors, who would most likely prefer a vernacular treatise.

Initially the interlocutors of Sagri's dialogue set off on an empirical discussion. The character Pedotto Biscaino, a sailor, says that he does not know enough to determine the causes of the tides and so he has "left similar speculations to the philosophers, and astrologers, and only applied himself to know the effects, since for our art (the art of navigation) it is more necessary to understand how, when, and where the water moves, than the cause of its movement."²³ Nocchiero, also a sailor, agrees with Pedotto's judgment, and in the first two books they chart out times and places where they experienced different tides, in relation to the sun, moon, and season, in an effort to pre-

²² Stefano Brevantano, *Trattato del'origine delli venti* (Venice: Camotio, 1571), 5r.

²³ Nicolò Sagri, *Ragionamenti sopra le varietà de i flussi et riflussi del mare oceano occidentale* (Venice: Guerra, 1574), 4: "ho lasciati simili speculationi à Filosofi, & Astrologi, e solo mi son forzato di sapere gli effetti suoi, poi che all'arte nostra piu bisogna intendere come, quando, & in che luoco si muovono l'acque (ilche più facilmente si conosce) che la causa del suo movimento."

dict where the tides will be in the future. In the third book a more learned speaker, named Ambrosio di Goze, gives a natural philosophical explanation for the variety of tides. He explains that the water's natural instinct is to follow the moon, and it is even more likely to follow the moon when it receives more light from the sun, that is, when it is full.²⁴ Yet Sagri's dialogue stays fairly true to its commitment to practical empirical knowledge. The causes for the tides have little impact on the entire treatise that applies knowledge taken from voyages to Flanders, Lisbon, and Dublin. Sagri stuck to the subject and the tides are not an excuse for discussing marvels, the harmony of the universe, or Aristotle's theory of prime matter.

Interest in wonder and pleasure was common to academics who participated in courtly life, while transforming university teachings. Vieri wrote the most comprehensive and learned Italian meteorological tract of the sixteenth century. His intellectual output followed a Florentine tradition that tried to reconcile the works of Plato and Aristotle.²⁵ Although for the most part he followed Aristotle, there are traces of this conciliatory stance in his commentary on the

²⁴ Sagri, *Ragionamenti*, 103: "la Luna move quelle virtualmente, e l'acque seguono à quella per istinto naturale; e piu quella volta quando la Luna riceve maggior lume dal sole nella parte risguardante l'acque è atta à riverberare quello maggiormente à esse ch'in altro te po, cioè piu nel tempo della quindecima e congiontione, e sui vicini,"

²⁵ Francesco de' Vieri, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina christiana et a quella d'Aristotile* (Florence: Marescotti, 1590).

Meteorology. The preface, dedicated to Francesco de' Medici, advertizes the author's erudition and thus his reliability. He wrote, "In order that everyone can have faith that this doctrine is true and secure, I will follow Aristotle, the master of those that know, and his best interpreters, such as all the Greeks, and among the Arabs, the great commentator Averroes, and among the Latin, Saint Thomas Aquinas, whose doctrine is brief, easy, and very secure."²⁶ In fact he does follow these interpreters. In addition, he cited more recent predecessors as examples of great philosophers, Pomponazzi, Lodovico Boccadiferro, and Simone Porzio, all of whom lectured on the *Meteorology*.²⁷

There are few concessions in Vieri's treatise to simplify the material, and except for the choice of language it is difficult to find grounds to distinguish his efforts from contemporary commentaries in Latin. Vieri brought the learning of the university, in a nearly identical form and filled with citations to writings available only in Latin or Greek,

²⁶ Vieri, *Trattato delle Metheore*, 4v: "finalmente perche ogn'uno presti fede à questa dottrina come vera, & sicura, io seguirò Aristotele Maestro di coloro che sanno, & i suoi migliori interpreti, come sono tutti i greci, & tra li arabi il gran comentatore Averroys, & tra i latini San Thomaso d'Aquino, la cui dottrina è breve, facile, & tanto sicura, ..."

²⁷ Pomponazzi's lectures are extant, Boccadiferro's printed, and Porzio's attested to. Allegedly, Porzio's lectures on the *Meteorology* were interrupted by students who wanted to hear his controversial views on the materiality of the human soul. See Angelo Maria Bandini, ed., *Clarissimorum Italorum epistolae ad Petrum Victorium* (Florence: n.p., 1758-60), 1:43.

to an audience not trained in the university. The citations of Averroes, Alexander, Olympiodorus, suggest that he thought that these views would be valued by, or at least authoritative to, those who did not have training in Latin, but who would nonetheless recognize that these commentaries were essential to contemporary interpretations of Aristotle.

While Vieri, brought the university to the court, Girolamo Borro appears to have had his own persona changed by the court. Many of the positions found in his Latin works are absent or appear to have been reversed in his *Dialogo del flusso et reflusso del mare*. Borro, a professor at Pisa in the 1550s and later during the years 1575-1586, was combative and as a result frequently entangled in disputes with Vieri; the Pisan professor Francesco Buonamici; Andrea Cammuzi, a translator of many Greek treatises; and the Inquisition.²⁸ In his short unpublished treatise *Multae sunt nostrarum ignorationum causae* he attacked those who combine Plato with Aris-

²⁸ On Borro's quarrelsome nature and problems with the Inquisition see: Paul E. Grendler, "Intellectual Freedom in Italian Universities: The Controversy over the Immortality of the Soul," in *Le contrôle des idées à la Renaissance*, ed. J.M. De Bujanda (Geneva: Droz, 1996), 39-42; Massimo Firpo, *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone: Italia e Europa* (Roma: Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981), 283; Ugo Baldini and Leen Spruit, *Catholic Church and Modern Science: Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index: Volume I: Sixteenth-Century Documents*. (Rome: Libreria Editrice Vaticana, 2009), 1,1:815-17.

totle, attempt to use mathematics to understand nature, and philologists who waste time over their obsession with corrupt texts, which Borro contended were easy to emend.²⁹ His two Latin printed works often follow the lines of thought proposed in *Multae sunt causae*. In *De motu gravium et levium*, he defended Averroes' interpretation of Aristotle over Themistius's or Avempace's, both of whom integrated Platonic teaching with Aristotle. In his treatise *De peripatetica docendi atque addiscendi methodo* he attacked Platonic *diagnosis* while endorsing Aristotelian analysis and synthesis.³⁰

Borro's vernacular works seem to be the product of an entirely different personality than that of the academic polemicist. In his Italian writings, he is witty, politic, and conciliatory. These writings include a highly positive, if not sycophantic, biography of Cosimo I de' Medici and two similar versions of a dialogue on the motions of the tides and the flooding of the Nile, two standard meteorological topics.³¹ The first of these two dialogues was published under the hardly credible pseudonyms of Alseforo Talascopio and Filogenio Telifilo and dedi-

²⁹ Charles Schmitt, "Girolamo Borro's *Multae sunt nostrarum ignorationum causae* (Ms. Vat. Ross. 1009)," in *Studies in Renaissance Philosophy and Science* (London, 1981), XI, 462-476.

³⁰ Girolamo Borro, *De motu gravium, & levium* (Florence: Marescotti, 1576), 49-51; Girolamo Borro, *De peripatetica docendi atque addiscendi methodo* (Florence: Sermartelli, 1584), 37-40.

³¹ Carmen Menchini, ed., *Pangirici e vite di Cosimo 1. de' Medici: tra storia e propaganda* (Florence: Olshki, 2005).

cated to Alberico I Cybo-Malaspina and Elisabetta della Rovere, the Marchesana of Massa.³² That one of the dedicatees is a noble lady is not the only clue that Borro tried to write a treatise that would appeal to female readers. After the discussions on the causes of the tides and the flooding of the Nile, a new dialogue begins in which Filogenio addresses six female characters on the issue of the perfection of women.

The tone of the dialogue on the tides is playful, far removed from the humorless *quaestiones* or belligerent attacks found in his Latin treatises. The meteorological subjects that Borro had chosen to be the basis for his dialogue are not intended to be read with the same diligence that is required for his treatises on logical method and kinematics. Rather they are topics suitable for provoking wonder and gaining an understanding of the harmony of the world. In the 1577 version of the dialogue, where the interlocutors, including Borro and Giovanna, the Grand Duchess of Tuscany, meet in the Gardens of Pitti Palace, Borro used the problem of the tides to explain the basics of Platonic philosophy, to which he showed great hostility to in his academic writings. The inclusion of a female interlocutor, who, in the words of Virginia Cox is “guaranteed by [her] sex the right to be decorously ignorant,” permits the character Borro to explain natural philosophy in a simplified yet dignified way.³³ Cor-

dial discussion emerges, while the rivalry between Plato and Aristotle disappears. The tides demonstrate the similarities between the terrestrial world and the divine mind and are evidence that God is a perfect architect who used universal ideas to create the universe.³⁴ Later in the dialogue, Borro elaborated on Plato and Aristotle in more detail, explaining that he did not want to engage in the perpetual war of those who claim all Plato’s or Aristotle’s positions are right or wrong, as is the custom, he alleges, of those who become “very affectionate of one sect of philosophy.”³⁵ This seemingly polite neutrality was well suited to the civil pleasant-ries characteristic of courtly conduct.

The question of the flooding of the Nile gave Borro the opportunity to digress into the geography, customs, and history of Egypt, a country well known for its marvels. The question also offered him the chance to explain that Aristotle believed two vapors, one wet, the other dry and smoky, were the physical causes of all of the wondrous meteorological effects that simple people believe are miraculous. After giving the numerous views of Greek philosophers on why the Nile floods, Borro put forth his own solu-

tigione to Galileo (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 45.

³⁴ Girolamo Borro, *Dialogo del flusso e reflusso del mare, & dell’inondatione del Nilo* (Florence: Marscotti, 1577), 22: “Questa similitudine . . . i Filosofi Platonici chiamano Idea: & vogliono, che l’esser dello edificio nella mente dell’architetto sia molto piu perfetto, . . .”

³⁵ Borro, *Dialogo del flusso* (1577), 36-37

³² Borro, *Dialogo del flusso* (1561), sig. A ii r.

³³ Virginia Cox, *The Renaissance Dialogue: Literary Dialogue in its Social and Political Contexts*, Cas-

tion: the sun pulls a large amount of vapors into high mountains where they condense and then turn into rain when the sun reaches a certain point in the zodiac.³⁶ These dialogues, despite being fairly simple in terms of argument, nevertheless, deal with many of the basics of Aristotelian natural philosophy, including the layout of the cosmos, the nature of the elements and their natural motions, and material and efficient causation. Many complex issues are left out. For example, he claims that it is the light of celestial bodies, particularly the sun that cause the motion of the vapors, not letting the reader know that this position would be controversial among many Aristotelians who believed the motion of the sun, not its light, heats the earth.³⁷ In sum, Borro replaced scholarly dispute with topics of wonder and awe meant to charm and entertain.

The dedication of Nicolò Vito de Gozze's *Discorsi, sopra le Metheore d'Aristotele*, published in 1584, suggests that this volume might have been of interest to women and that he was following Borro's general direction in producing a dialogue suitable for courtly audiences composed of both sexes. Gozze's wife, Maria Gondola, dedicated the book to Fiore Zuzori, a *gentil donna* from Ragusa, Gozze's native city. Gondola's dedication argues that women are more physiologically disposed than men to receive the intelligible forms because their temperament is more humid and their complex-

ion softer. She then offers empirical evidence for this contention, citing examples of erudite women, taken from Boccaccio's *Book of Famous Women*.³⁸

Unlike Borro, Gozze did not make many concessions for beginners. Rather, his dialogue is didactic and monological, in that its chosen form is not exploited to offer a multiplicity of views. While it begins with a brief summary of Aristotelian natural philosophy, it assumes familiarity with metaphysical concepts, including the unmoved mover. The work follows the order of Aristotle's *Meteorology* and is comprehensive in its treatment of the topics contained in it. Citations of earlier authors are numerous and include the Greek commentators, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Averroes, and more recent scholars whose meteorological treatises had been printed, namely Boccadiferro and Agostino Nifo. Gozze did not take advantage of the book's dialogue form, which does little to make the book seem more playful or easier. Moreover, it is difficult to tell why he chose the *Meteorology*, beyond his contentions that the subject is noble because its ultimate causes are the celestial bodies and that it is useful for choosing building sites safe from earthquakes, for cultivation of the earth, and for understand-

³⁶ Borro, *Dialogo del flusso* (1577), 225-26.

³⁷ Borro, *Dialogo del flusso* (1577), 240-41.

³⁸ Nicolò Vito di Gozze, *Discorsi sopra le Metheore d'Aristotele, Ridotti in dialogo & divisi in quattro Giornate* (Venice: Ziletti, 1584), sigs. *4r- **2r. He used similar arguments to justify the practice of including women speakers in his *Dialogo della bellezza, detto Antos*, see Cox, *The Renaissance Dialogue*, 123.

ing how the air and water affect health.³⁹ Examples of precisely how this book can be used in such endeavors are lacking. Nevertheless, the work appears to have intended to bring the Latin teachings of the university to a broader audience in the form of an Italian dialogue.

3. Conclusion

The mere fact that an author chose the vernacular to address meteorological issues in no way determined the form, content, or complexity of a work. The motivations for choosing meteorology coincided for some who wrote in the vernacular. It was a topic that lent itself to elementary discussions of natural philosophy, its utility was manifest and broad, and its subject often marvelous. Even though most of these treatises were products of Renaissance courts, the methods of teaching the topic and its perceived usefulness were varied, yet not too distant from the scholarly disputations of the universities. The method of presentation, however, was often far removed from that of lecture halls. Fausto used Aristotle's *Meteorology* as a source to compose a brief compendium that discussed the sublunary world. Vieri brought the erudite discussion of university lectures to the courts elites. While Borro used meteorology to entertain the ladies of the court with marvels and educate them in the basics of natural philosophy. Gozze also tried to appeal to

³⁹ Gozze, *Discorsi*, 5v.

female readers, but kept closer to the Aristotelian treatise that he was transforming. Sagri's work, however, fit closer to the world of practical learning, in which he used his knowledge of the tides gained from voyages to produce charts that aided in prediction rather than causal knowledge.

Even though there are commonalities among vernacular meteorological writing, they display a diversity of positions and goals. Vernacular Aristotelianism perhaps was no more unified or homogenous than Latin Renaissance Aristotelianism, and in these books we can find a multiplicity of objectives, including: the education of women, the preservation of medieval traditions, the distribution of the fruits of academic discussion and erudition to the courts and other locales, the demonstration of the utility of the field to practical and political domains, and even the questioning of the authority of Aristotle.⁴⁰

⁴⁰ For the multiplicity of Aristotelianisms of the Renaissance see Charles Schmitt, *Aristotle in the Renaissance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

L'influenza delle stelle in un trattato in volgare del Cinquecento. *Dell'Origine de' Monti* di Cesare Rao

Donato Verardi

Università del Salento

Dipartimento di Studi Umanistici

(Italia)

Nel 1577 Cesare Rao¹, filosofo originario di Alessano, in Terra d'Otranto, dà alle stampe, per i tipi di Salviani, il trattatello *Dell'Origine de' Monti*². Il testo, vera rarità bibliografica, affronta la questione concernente l'origine dei monti, alla quale Rao fornisce una risposta attraverso una ricognizione della non vasta letteratura sull'argomento. Le sue fonti principali sono Aristotele, Teofrasto, Alberto Magno e le Sacre Scritture, che ritroveremo

anche nell'opera successiva, i *Meteor*³. In questo testo, nel tentativo di raccogliere tutto «quanto intorno a tal materia si può desiderare», il filosofo fa grande uso della lezione di Alessandro d'Afrodisia, di Al-Kindi, di Averroè e, soprattutto, di Tolomeo: fonte, quest'ultima, attraverso la quale Rao «corregge», in alcuni punti, la cosmologia aristotelica. A queste fonti egli affianca l'autorità del contemporaneo Giovan Camillo Maffei.

Se il richiamo alle dottrine fisiche e meteorologiche dello Stagirita mostra come l'opera di Rao si inserisca nel fenomeno cinquecentesco del volgarizzamento delle dottrine del *Filosofus*⁴, il richiamo ad Alberto Magno, considerato sin dal Medioevo il commentatore per eccellenza dei *Meteorologica*, testimonia come sul finire del XVI secolo il maestro di Colonia sia ancora percepito, in Italia, come un'*auctoritas* intorno a questioni fisiche, cosmologiche e, nello specifico, astro-meteorologiche. D'altronde, Rao si forma nei centri universitari del Nord della penisola italiana (Pisa, Bologna): dove, come hanno dimostrato le ricerche di

¹ Sulla vita e sugli studi di Cesare Rao mi sia concesso di rinviare al mio *I Meteor* di Cesare Rao e *l'aristotelismo in volgare nel Rinascimento*, in «Rinascimento Meridionale», III (2012), pp. 107-120. Sulla meteorologia nel Rinascimento cfr. Craig Martin, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011 e l'articolo presente in questo fascicolo.

² Cfr. *Dell'origine de' Monti*. Opera di Cesare Rao di Alessano. All'illustre Sig. Don Scipione de' Monti. Con licenza de Superiori, Appresso Oratio Salviani, In Napoli 1577. Si ringrazia Manuel De Carli per averci fornito il testo di Rao sul quale abbiamo condotto questo studio.

³ Cfr. *Meteor* di Cesare Rao di Alessano Città di Terra d'Otranto. *I quali contengono quanto intorno a tal materia si può desiderare. Ridotti a tanta agevolezza, che da qual si voglia, ogni poco negli studi esercitato, potranno facilmente e con prestezza esser intesi*, Appresso Giovanni Varisco et Compagni, In Venetia 1582, [Appresso Giovanni Varisco et Compagni, In Venetia 1581].

⁴ Su questo cfr. il mio *I Meteor* di Cesare Rao e *l'aristotelismo in volgare nel Rinascimento*, in «Rinascimento Meridionale», cit.

Graziella Federici Vescovini⁵, in riferimento soprattutto a Padova, il richiamo all'autorità di Alberto Magno "scienziato" ed "astrologo" era alquanto significativa già nel XIV secolo. D'altro canto, Cesare intesse rapporti con importanti esponenti della cultura di Terra d'Otranto legati al centro patavino: uno su tutti, il suo concittadino Francesco Maria Storella⁶. Come emerge dagli studi di Edward P. Mahoney⁷, tra XV e XVI secolo l'*auctoritas* di Alberto ha un ruolo di primo piano nello Studio di Padova, dove fu professore un altro illustre conterraneo di Rao: Marcantonio Zimara⁸, editore di ben quattro volumi di

opere varie di Alberto, tra le quali troviamo anche il *De meteoris*⁹. È assai improbabile che Rao, pur appartenendo ad una generazione differente da quella di Marcantonio (il quale muore nel 1529, ovvero tre anni prima della nascita di Cesare, avvenuta nel 1532) non conosca il lavoro di Zimara, la cui eco travalica, anche a distanza di anni dalla morte, i confini della penisola italiana.

Per quanto riguarda la concezione dell'astronomia-astrologia prospettata da Rao, della quale nel trattatello sull'*Origine de' Monti* sono enucleati alcuni aspetti, possiamo sin d'ora affermare che essa è sostanzialmente di stampo aristotelico, tolemaico e galenico, ovvero fondata sulla teoria della natura o *physis* come essere in movimento dei quattro elementi con le loro disposizioni qualitative, nonché costituita da forme che si generano e periscono continuamente, secondo i ritmi di rivoluzione celeste. Essa è concepita come astrometeorologia, come astrologia "matematica", fondata da un lato sull'esperienza visiva, e dall'altro sul ragionamento matematico¹⁰. Da qui l'importanza attribuita da

⁵Graziella Federici Vescovini, *L'influenza di Alberto Magno come metafisico, scienziato e astrologo sul pensiero di Angelo da Fossombrone e Biagio Pelacani*, in Ead., "Arti" e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i "moderni", Nuovedizioni Enrico Vallecchi, Firenze 1983, pp. 75-100.

⁶ Su Francesco Maria Storella cfr. Antonio Antonaci, *Francesco Storella: filosofo salentino del Cinquecento*, Editrice Salentina, Galatina 1966.

⁷ Edward P. Mahoney, *Alberto Magno e lo Studio patavino tra il XV e il XVI secolo*, in *Alberto Magno e le scienze*, a cura di James A. Weisheipl, tr. it. di A. Strumia, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 575-602; [orig. *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto 1980].

⁸ Su Marcantonio Zimara, cfr. il classico studio di Antonio Antonaci, *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara*, vol. I.: *Dal periodo padovano al periodo presalernitano*, Editrice Salentina, Galatina 1971; Id., *Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento: Marcantonio Zimara*, vol. II: *Dal periodo salernitano al secondo periodo padovano*, Editrice Salentina, Galatina 1978. Tra gli studi più recenti, cfr. Alba Paladini, *Il pensiero psicologico e gnoseologico di Marco Antonio Zimara*, Congedo, Galatina 2002; Daniela

Rugge, *La dottrina logica di Marco Antonio Zimara*, Congedo, Galatina 2004.

⁹ Cfr. L. Bianchi, *Rusticus mendax: Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, in *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il poligrafo, Padova 2003, pp. 209-223.

¹⁰ Su questa interpretazione dell'astrologia si vedano le importanti riflessioni espresse in G. Federici Vescovini, *Note di commento a alcuni passi del «Libro di pittura»*. «L'astrologia che nulla fa senza la prospettiva», in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del Convegno di Mirandola, 10 maggio 2003, a cura di Fabio Frosini, Olschki, Firenze 2005, pp. 99-129.

Rao alla *perspectiva*¹¹, alla quale dedicherà, in particolare, il nono trattato dei *Meteori*. Gli astri, considerati in senso fisico e biologico, influenzano, attraverso «il moto» e la «luce», il mondo sublunare e la parte corporea dell'uomo, ritenuto, quest'ultimo, un «microcosmo materiale», e non «spirituale» come, al contrario, era nell'antropologia di Ficino o di Pico.

L'opera è divisibile in due parti: la prima, di carattere letterario, consta di 13 *folia* recto/verso non numerati ed è costituita da una epistola dedicatoria a Scipione de' Monti, marchese di Corigliano d'Otranto, dalla risposta del marchese all'autore, nonché da sei brevi componimenti poetici¹²; la seconda parte

¹¹ Il tema della *perspectiva* è affrontato nell'ultimo trattato dei suoi *Meteori*, il nono. Qui Rao, oltre alle dottrine di Aristotele, di Alessandro di Afrodisia e di Alberto Magno, fa spesso riferimento, accomunandole, alle posizioni dei «Perspectivi», come egli chiama, genericamente, coloro che si sono dedicati a questa scienza. Il tema meriterebbe uno studio a parte. Da una prima ricognizione, emerge la propensione di Cesare Rao ad intendere la *perspectiva* come una scienza empirica, fisica, attraverso la quale indagare i fenomeni naturali. Cfr. *Meteori* di Cesare Rao di Alessano, ff. 142v-167v.

¹² Nell'epistola, Rao paragona la grandezza di Scipione a quella delle alture più «eminenti». Se, infatti, alcuni monti «par che tocchino il Cielo» e che «siano un principale ornamento, et una special bellezza del mondo», allo stesso modo – si legge – Scipione de' Monti è «signorile per eminenza, per meriti grande, et alto, di fama infinita, pieno d'ogni virtù, venerabile per santità di costumi. Nel cui petto si contengono cose assai più degne, e più care, che non sono le gemme, l'oro, l'argento, gli animali, le fonti, gli alberi, i frutti, i fiori, e i liquori». «Anzi» - prosegue Cesare rivolto al marchese: «Voi solo sete le

del volumetto costituisce la trattazione vera e propria e consta di 21 *folia* recto/verso numerati.

Nel testo Cesare afferma che alcuni monti sono stati fatti da Dio al tempo della creazione; altri, invece, sono stati «causati» in vari tempi dai terremoti, dai diluvi, per l'influenza delle stelle, «del sole specialmente», per la forza dei venti, nonché per la mescolanza degli elementi unitamente alla virtù minerale¹³; altri, infine, sono creazioni

Muse, che i Monti onorano, e rendono famosi, e celebrati; e voi solo siete Apollo, con le dotte Thespiadi, e le fiorite Napee lor compagne, che tuttodi cogliete di quei fiori accompagnati da Topaci, Zafiri, Rubini, Smeraldi, Diamanti, e Perle, che nelle sommità di Parnaso coglier si sogliono. Laonde meritamente per eminenza di virtù, per altezza d'ingegno, e per elevation di mente non tralignate punto dall'Illustre famiglia de' Monti, la quale dalla bassezza, come i monti dalla natura prodotti, ha avuto origine, cioè con l'humiltà è à tanta altezza pervenuta». Alla dedica dell'autore segue la risposta di Scipione de' Monti: «una lunghissima epistola» attraverso la quale il nobiluomo, rammaricandosi di non poter dimostrare la propria gratitudine con «tesori», ringrazia Rao lodando «la forza dell'ingegno, et la grandezza della sua eloquenza». Chiudono la prima parte del opera sei brevi componimenti poetici. I primi tre costituiscono una sorta di dialogo epistolare tra l'autore e Scipione de' Monti. Delle restanti missive poetiche, due sono a firma di Paolo Regio: la prima rivolta a Cesare Rao, la seconda, a Scipione de' Monti; la terza, invece, è firmata da Scipione, in risposta a Paolo Regio.

¹³ «Gli elementi sono insieme meschiati. La terra, la quale di sua natura è secca, quando con l'acqua o con gli altri elementi si mescola viene a crescere, e fare alcune gonfiature; le quali, poiché saranno fatte dure, diventeranno monti. [...] Dico che non basta la sola

degli uomini, «come il monte Testaceo in Roma, fatto di vasi rotti, ne' quali si portavano i tributi delle città e provincie a' Romani, e le ceneri de' corpi morti»¹⁴. Pertanto, alcuni monti non sono stati visti sorgere dagli uomini, essendo precedenti alla creazione del primo uomo; altri, invece, sono stati visti nascere dagli uomini, anche se, dato il lunghissimo tempo trascorso dal loro apparire, non sempre l'umanità ne ha conservato memoria¹⁵. Viene così presentata da Rao un'interessante teoria delle catastrofi naturali secondo la quale la terra assume la sua fisionomia in virtù dei terremoti, dei movimenti del mare e, più in generale, dei fenomeni atmosferici, così come classificati nei *Meteorologica* di Aristotele. Questi fenomeni – a dire di Rao – sono riconducibili, a loro volta, all'influenza degli astri, i quali agiscono nel mondo materiale, concorrendo così alla loro creazione:

E' sentenza de' Theologi, e de' Filosofi parimente, che i corpi celesti signoreggino a queste cose inferiori [...] eccetto quelle che dalla volontà dell'huomo dipendono: perciocché ogni moltitudine dall'unità acquistano principio; e quel che è immobile muta l'unità: e'l mobile l'abborrisce. Nell'ordine delle cose naturali, quel che si muove è dall'immobile movente trasmutato. Per questo quanto meno una cosa sarà soggetta a natural mutatione, tanto più sarà stimata

mescolanza, ma ci bisogna ancora la virtù minerale» (*Dell'Origine de' Monti*, cit., f.6v-7r) In questo riferimento alla virtù minerale è ravvisabile, ci sembra, un richiamo ad Alberto Magno (*De mineralibus*).

¹⁴ *Dell'Origine de' Monti*, cit., f. 20r.

¹⁵ Cfr. Ivi, f. 20v.

causa di quelle cose che si trasmutano. I corpi celesti solamente si muovono circolarmente, gli altri con più e varij moti. E 'l sommo Artefice ordinò che i corpi celesti in giro si muovano, accioché mai si causasse la diversità de' giorni e delle notti; la scambievole permutatione della luce e delle tenebre; del freddo e del caldo; e la potestà e forza di diversi tempi fosse convenevole alla generazione e maturità de' frutti¹⁶.

Queste posizioni verranno chiarite da Rao nei *Meteorologi*:

Tre sono i mezi co' quali i cieli oprano nel mondo inferiore. Il primo è il movimento, perché i cieli col mover loro alterando l'aria oprano qua giù [...]. Il secondo è il lume. Perché i raggi del sole e delle stelle, percuotendo la terra, si riflettono e moltiplicano, sì che rendono calda la prima region dell'aria, e parimente la terra. E scaldando producono varij effetti. [...] Il terzo è la influenza con la quale operano occultamente i cieli non solo sopra la terra, ma ancora fin al centro, dove né lume, né movimento può arrivare. E chi volesse sapere che cosa sia influenza, sappia che non è altro che una universal et occulta qualità porgiuta ugualmente a tutta la parte elementare da qual si voglia parte del cielo¹⁷.

Dal dominio che hanno le stelle sulla materia «si cagiona la forma specifica». Attraverso tale concetto, Rao riconduce ad un discorso meramente razionale le cosiddette “cause occulte”, dandone una spiegazione filosoficamente fondata.

L'introduzione della “forma specifica” aveva il compito, nel Medioevo, di «riempire un vuoto» circa la spiegazione dei cosiddetti fenomeni occulti. Questa operazione fu iniziata da Alberto Magno, il quale, con ogni

¹⁶ Ivi, f. 12r.

¹⁷ *Meteorologi* di Cesare Rao di Alessano etc., cit., f. 23r-v.

probabilità, desumeva tale nozione da Avicenna¹⁸. Come afferma Federici Vescovini, quello di Alberto è il precedente di tutte le successive elaborazioni del concetto di “forma specifica”, da quella formulata da Pietro d’Abano a quella di Arnaldo di Villanova¹⁹. Cesare Rao, che spesso utilizza la fonte di Alberto Magno, si inserisce in questo stesso filone di indagine. Le stelle, a dire di Rao, emettono «linee»²⁰, attraverso le quali distribuiscono le loro virtù a seconda della specifica mescolanza degli elementi delle cose. Ma non essendo conoscibile la «mistura e mescolanza de gli elementi» di ciascun soggetto, anche la loro “forma specifica” resterà “occulta”, nel senso di non conosciuta²¹. Le stelle sono da ritenersi le

¹⁸ Cfr. *Liber Canonis Avicenne*, Buriën, Venezia 1507.

¹⁹ Sulla forma specifica e le sue differenti formulazioni nel Medioevo cfr. G. Federici Vescovini, *Medioevo Magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Utet, Torino 2008, pp. 198-204.

²⁰ Su questo punto Rao sembra rifarsi ad Alkindi e alla sua dottrina dei raggi, intesi come entità fisiche e non puramente matematiche, astratte, come era, invece, per sostenitori dell’ottica geometrica euclidea. Su questi aspetti delle teorie di Alkindi cfr. G. Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale*, Giappichelli, Torino 1965, pp. 33-52.

²¹ «Dal detto dominio, che han le stelle sopra la materia, si cagiona la forma specifica, chiamata proprietà occulta; si come è che la calamita tiri il ferro, che il reubarbaro tiri la colera, et altre simili meraviglie, de le quali non si può render causa naturale; cagionasi, dico, la forma specifica, perché le dette stelle, col mezzo de le loro piramidali e fiammeggianti linee, che fin qua giù arrivano, compatrono la virtù loro variamente, secondo che son varii i soggetti che la ricevono. Ma dolcissimo

«cause seconde» delle cose terrestri. Esse sono strumenti di Dio, considerato come la «causa prima», il «primo motore»²².

Per quanto concerne l’influenza celeste nell’origine dei monti, nel trattatello del ‘77 Rao dichiara: «le cause effetrice [...] sono di due sorti: alcune sono dette remote et universali, altre prossime e particolari si chiamano. I corpi celesti sono de’ monti cause universali e lontane, ma l’Acque agitate dalle Stelle sono meno remote e particolari»²³. Tra i corpi celesti particolare importanza hanno il sole e la luna. Se, infatti, la Luna “signoreggia” «alle cose umide e ragionevol cosa

fora il sapere per quale cagione questa forma specifica non si può né da noi, né da altri conoscere: che già comeche ne siamo ignoranti, la chiamiamo forma occulta. Il dirò pure. Porgersi questa virtù, secondo la condition de’ soggetti dopo la prima mistura e mescolanza de gli elementi. E perché non si ha potuto, né si potrà giamai saper la quantità e ‘l peso de’ detti elementi che intraviene a la composition de le cose, per questo ne anco saper si può la forma specifica. Onde per la ignoranza de la quantità de la materia rimane occulta; e per la varietà del merito è diversa», *Meteorologi di Cesare Rao di Alessano etc.*, cit., f. 26r.

²² «Questa possanza e vigor che nel detto modo hanno le stelle sopra le cose humane non dipende e deriva da esse, come da cause principali e prime, ma ben come da cause seconde. Perché la causa prima, e principalissima, e che non ha causa sopra sopra di se niuna, è il primo motore; il quale come vero fattor del tutto, volendo dar l’essere a l’humane cose, congiunse e attaccò il mondo inferiore a la sua incomprendibile potenza con il mezzo de’ corpi celesti; e ponendo tra essi così mirabil ordine e forza, e servendosene come cause seconde et istrumenti, eseguì il suo bellissimo disegno», *Ivi*, f. 26r.

²³ *Dell’Origine de’ Monti*, cit., f. 16v.

è che sia dell'acque dominatrice, e che le commuova»²⁴, il sole

col lume, e col movimento tira vapori dalla terra e dall'acqua, quando l'acqua s'iscalda par fumare. Similmente quando gli atomi nell'aria si levano, allhora dicemo che la terra isvapori. Ma se sarà grand'humidità sotto terra, la quale violentemente s'alzi per lo moto del sole, all'ora forzata uscire rompe quelle parti della terra, che non possono resistere, e fannosi fisure e buchi grandi, come suol avvenire ne' luoghi paludosi nel tempo che fu grandissimo caldo. Ma se'l vapor rinchiuso nelle viscere della terra sarà di grandissima quantità, nè potrà fender la terra, la quale per essere soda resiste al suo empito, allhora la leva in alto e genera monti²⁵.

Il ruolo del sole e, più in generale, delle stelle nella creazione dei monti verrà ulteriormente chiarito nei *Meteorologi*. Anche in questo caso vale la pena di riportare il passo, in quanto mostra come i corpi celesti siano – a dire di Rao – le cause seconde dei fenomeni atmosferici, i quali, a loro volta, provocando i mutamenti della crosta terrestre, generano i monti:

Il calore, il quale ne la terra si lascia da la continua riflessione de' raggi del sole, e de le stelle, genera, muove, et aduna sotto di essa molto vapore, et avviene ciò perché continuamente il sottil dal grosso separa e divide; il qual vapore poi fa vari effetti, secondo è varia la qualità de la terra dotto la quale stà rinchiuso. Percioché se la terra è humida, e che facilmente si lascia disfare, egli la disfa e risolve, e fanno grotte e spelonche, e questo s'ha da intendere quando il vapore è poco, e che la dura cortecchia di quella parte di terra non può fuora uscire, che quando

²⁴ Ivi, f. 13v.

²⁵ Ivi, f. 18r-v.

è molto, e richiede luogo maggiore, se la cortecchia è dura, la solleva con la sua aria, e fanne un monte, e se la cortecchia è rara, e che agevolmente si può frangere, la rompe e fanne valli et altre scissure. Dunque [...] il vapore, o esalatione, o vento (chiamisi come si vuole), che nelle viscere della terra si genera et accoglie, può perder la sua furia in tanti modi²⁶.

Se i corpi celesti – scrive Rao nell'*Origine de' Monti* – governano il piano materiale del cosmo, ciò non avviene per quanto concerne l'anima intellettuale dell'uomo, infusa direttamente da Dio e libera da ogni influsso celeste:

Ma dubiterà forse alcuni, se gliè vero quel che tu di, che le stelle han dominio sopra le cose inferiori, l'anima essendo forma del corpo humano, perché essa sola non è sottoposta all'influsso celeste? Oltra a ciò procedendo per opra delle stelle tutto quello che accade nelle cose quà giù, dunque le cause propinque non sono necessarie? Rispondo a questo, che l'anima intellettuale benché sia forma del corpo umano, nondimeno estrinsecamente viene, e sola è divina. [...] Laonde le anime nostre da solo Iddio trahendo origine, et havendo la loro operatione, colla quale non comunica punto l'attione del corpo, è disdicevol cosa a credersi che siano al dominio delle stelle soggette²⁷.

Queste considerazioni, nelle quali è ravvisabile l'adesione di Rao ai principi fondamentali dell'astrologia cristiana del suo tempo, saranno poi riprese nei *Meteorologi*, dove Rao affermerà:

Le stelle hanno dominio e vigore non picciolo ne le cose di qua giù. Et acciò si sappia quali sono quelle

²⁶ *Meteorologi* di Cesare Rao di Alessano etc., cit., f. 124 r-v.

²⁷ *Dell'Origine de' Monti*, cit., f. 12v.

cose che ad esse son soggette, è da notarsi che l'esse de le cose è di tre maniere. La prima è de le cose naturali, cioè de gli elementi, de corpi composti da essi, et anco de gli animali bruti; e tal maniera di essere è in tutto soggetta al dominio de le stelle [...]. La seconda è de le divine, e sciolte da la matria, cioè de le intelligenze astratte e cotal maniera di essere non è obbligata e sottoposta alle stelle, anzi è superiore e può comandar le stelle. La terza è di quelle cose le quali stanno in mezo, cioè l'anima humana, percioché è partecipe de l'uno e de l'altro estremo; e tal maniera di essere è sottoposta a le stelle solamente quanto a la parte materiale, e non quanto a la parte intellettuale [...]. Questa possanza, e vigor che [...] hanno le stelle sopra le cose humane, non dipende e deriva da esse, come da cause principali e prime, ma ben come da cause seconde. Perchè la causa prima, e principalissima, e che non ha causa sopra di sé niuna, è il primo motore; il quale, come vero fattor del tutto, volendo dar l'essere alle humane cose, congiunse e attaccò il mondo inferiore a la sua incomprendibile potenza con il mezo de' corpi celesti²⁸.

Se l'uomo è soggetto agli astri per quanto riguarda l'anima vegetativa e per quella sensitiva, non lo è per quanto concerne «l'esser intellettivo». Dal dominio dei cieli derivano infatti «la generazione, la figura, il crescere, il mancare, il nodrire, et altre naturali attioni de' corpi nostri», mentre sono slegati dalle influenze celesti «la virtù, il vizio, i costumi buoni o cattivi, il consultare, il deliberare, et ogni altra attione rationale»²⁹.

Tornando al trattatello sull'*Origine de' monti*, è interessante notare come al moto della luna sia attribuita la capacità di influenzare, oltre che le passioni «degli augelli, de' cani, de' lupi o d'altri animali»,

²⁸ *Meteorologi* di Cesare Rao di Alessano etc., cit., f. 26r.

²⁹ Ivi, f. 25 v.

anche «il cervello de li uomini»³⁰. È un punto sul quale Rao non si sofferma, anche perché, come dichiara, «bisogna che l'uomo di ciò cautamente parli»³¹.

D'altronde, nei *Meteorologi* Rao dichiarerà che il corpo umano è composto dagli stessi elementi che costituiscono il mondo sub-lunare, in quanto i quattro umori di cui esso è fatto (malinconia, flegma, sangue e colera) sono la «rappresentazione» dei quattro ele-

³⁰ *Dell'Origine de' Monti*, cit., f. 13v.

³¹ Ivi, f. 12v. Dell'influenza degli astri sulla parte materiale dell'uomo, Rao tornerà a scrivere in alcune pagine della sua ultima opera, le *Invettive, Orationi et Discorsi*, dove, negando qualsiasi tipo di validità all'astrologia divinatrice, riconoscerà un qualche fondamento alla genetliaca di stampo tolemaico, mostrando di aver presente la *querelle*, in atto nel Cinquecento, circa il recupero dell'autentica lezione di Tolomeo. Tale dibattito, sorto subito dopo le critiche rivolte all'arte di Urania da Pico, si sviluppa, come è noto, lungo tutto il XVI secolo, anche a fronte delle nuove direttive in materia astrologica della Chiesa romana, esemplarmente esposte nella *Coeli et terrae* di Sisto V, emanata nel 1586. Tuttavia, su questioni concernenti la genetliaca, il discorso di Rao non è mai «tecnico», né assume contorni definiti, a riprova che i suoi interessi sono soprattutto quelli del fisico, e non quelli dell'astrologo di professione. Da quanto ci è dato sapere, egli non redige oroscopi, anche se non nega la possibile validità di tale pratica dal punto di vista dell'analisi bio-psicologica degli individui, pur nel rispetto del principio cristiano del libero arbitrio. Sul dibattito circa il recupero del «vero» Tolomeo, in relazione alle posizioni in materia astrologiche della Chiesa in età controriformistica mi sia concesso di rinviare al mio «*Gli astri, gl'angeli e li vescovi*». *Le fonti patristiche e medievali del pensiero astrologico di Sisto V*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 46 (2011), pp. 147-156.

menti (terra, acqua, aria e fuoco)³². Secondo questa prospettiva, non è peregrino pensare che i corpi celesti, nella misura in cui influenzano la parte materiale del cosmo, influenzino anche la parte materiale dell'essere umano. Ma tale influenza non riguarda in alcun modo l'intelletto dell'uomo, considerato da Rao come infuso direttamente da Dio, secondo una prospettiva non distante da quella di San Tommaso, ma comune a molti fisici cristiani, anche di orientamento differente da quello dell'Aquinate.

Concludendo possiamo affermare che: nel trattatello *Dell'Origine de' Monti*, dove Rao introduce elementi che saranno sviluppati nelle opere successive (in particolare nei *Meteorologi*), egli, partendo dalla lezione dei *Meteorologica* aristotelici, prospetta un'interpretazione astrologico-materialistica del mondo sublunare, anche alla luce della tradizione fisico-astrologica medioevale araba e latina. Per il filosofo, il mondo materiale è regolato dall'influenza fisica del cielo, che agisce sugli elementi. Anche l'origine dei monti è sottoposta, in varie forme, all'influenza celeste; e lo stesso vale per l'anima vegetativa e sensitiva dell'uomo. Tuttavia, Rao ritiene che l'intelletto umano sia libero da ogni

³² «Il corpo umano (come scrivono gli antichi Filosofi) è composto de quattro elementi: e pare veramente, che la nostra complessione il confermi, essendo in noi i quattro humori, che rappresentano i quattro elementi, la malinconia la terra, il flegma l'acqua, il sangue l'aria, la colera il fuoco. La onde è bruta cosa à l'huomo, e troppo indegna di lui, il non saper ragionare di quelle parti, de le quali egli è composto», *Meteorologi* di Cesare Rao di Alessano etc., cit., f. 1r.

influenza celeste, data anche la sua origine divina. Come per Alberto Magno (ma è, questa, una posizione assai diffusa sin dal Medioevo, sia tra i fisici cristiani, che tra i teologi come Tommaso d'Aquino), ciò su cui gli astri, attraverso i loro «raggi stellari», esercitano il loro dominio, è sempre e soltanto la materia³³.

³³ Queste posizioni ci inducono a riflettere sulla natura e sulla portata dell'influenza di Alberto Magno nel pensiero di Cesare Rao, nonché sul rapporto che intercorre tra questa fonte e un'altra, assai significativa, con la quale il filosofo si confronta: quella di Averroè. È, questo, un argomento che non possiamo sviluppare in questa sede e sul quale ci ripromettiamo di ritornare. Una pista di ricerca da percorrere potrebbe essere l'indagine dei rapporti che intercorrono tra il pensiero di Rao e le dottrine coeve circolanti a Padova e in Terra d'Otranto. Come si è già accennato, a Padova tra XV e XVI secolo, l'autorità di Alberto era molto significativa e il confronto con essa aveva prodotto, su vari temi, una serie di interessanti riletture della lezione albertina. A tali dottrine, Rao potrebbe aver attinto nella sua terra d'Origine: 1) attraverso incontri diretti con alcuni suoi conterranei operosi a Padova (come nel caso di Francesco Maria Storella); 2) attraverso la lettura dei testi dei numerosi filosofi salentini, professori, tra XV e XVI secolo, nel centro universitario patavino: uno su tutti, Marcantonio Zimara, editore, come si è detto, di quattro volumi di opere di Alberto Magno. Non sono tuttavia da escludere altre vie di accesso, da parte di Cesare Rao, all'opera di Alberto e alle varie letture di essa circolanti al tempo. Un'ulteriore pista potrebbe essere quella dello studio delle dottrine albertine circolanti nelle sedi universitarie nelle quali Rao si è formato: Napoli, Pisa e, soprattutto, Bologna. Per quanto concerne l'influenza di Alberto su Cesare Rao, in primissima battuta, possiamo affermare che: il maestro di Colonia è visto da Rao come un'autorità in ambito meteorologico e, più in

Per Rao, lo studio dei fenomeni fisici concernenti il mondo sublunare non può prescindere dalla conoscenza dell'astrologia "matematica"³⁴ fondata sulle linee visuali della prospettiva atmosferica del sole, della luna, del vero luogo delle stelle. Un'astrologia che già nelle pagine *Dell'Origine de' Monti* non ha nulla di superstizioso, né è contro la fede; ma che, basata sull'osservazione e quindi su leggi matematico-geometriche, conduce ad una spiegazione razionale del mondo.

generale, fisico: anche se non sempre i risultati della ricerca di Cesare (specie sui "meteori") collimano con quelli di Alberto. Inoltre, gli esiti della rilettura messa in atto da Rao dell'Alberto "scienziato" ed "astrologo", a differenza di quanto avvenne, per esempio, in Biagio Pelacani da Parma, sono sostanzialmente in linea con la sensibilità cristiana del maestro di Colonia, e non portano ad interpretarne il pensiero, concernente l'anima umana, in chiave materialistica. È questa, in definitiva, la cosa che più sembra avvicinare Rao alla lezione di Alberto Magno: la volontà di condurre un discorso filosofico, razionale, intorno alla natura, senza tuttavia tradire i principi cardine della fede cristiana, specie per quanto concerne il tema dell'anima. La fonte di Alberto sarà ancora più presente (e discussa) nei *Meteori*, e significativo sarà, a riguardo, l'utilizzo da parte di Rao del concetto avicenniano di "forma specifica", attraverso il quale Alberto Magno e i filosofi della natura medioevali (Pietro d'Abano, Arnaldo di Villanova) avevano ricondotto l'occulto nell'ambito del conosciuto.

³⁴ Di questa interpretazione dell'astrologia, fatta propria anche da Leonardo Da Vinci, sono un chiaro esempio le questioni di prospettiva di Enrico di Langenstein e il trattato *De visione stellarum* attribuito ad Oresme, Cfr. G. Federici Vescovini, *Note di commento a alcuni passi del «Libro di pittura»* etc., cit.

Logic, Rhetoric and Poetics as Rational Faculties in Alessandro Piccolomini's Map of Knowledge*

.....
 Eugenio Refini

University of Warwick

Center for the Study of the Renaissance

(United Kingdom)

In spite of fundamental contributions in the field of Renaissance rhetoric and seminal studies on humanistic logic, the mutual overlap of the two disciplines in early modern culture still lacks in thorough accounts.¹ By focusing on the works that the

* A first version of this paper was given at the EMPHASIS Seminar (University of London, Birkbeck College) in December 2011.

¹ An exhaustive survey on Renaissance rhetoric, which furnishes a critical and updated reassessment of the field, has been recently provided by Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric, 1380-1620* (Oxford: Oxford University Press, 2011); a fundamental tool is Lawrence D. Green and James J. Murphy, *Renaissance Rhetoric: Short-Title Catalogue 1470-1700* (Aldershot: Ashgate, 2006). The relations between rhetoric and logic in the Renaissance have been indeed the object of seminal contributions, though mainly focused on Latin works. See at least John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic* (Leiden: Brill, 1976); Peter Mack, *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic* (Leiden: Brill, 1993). Other overviews of the wide implications of the field in Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo: "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo* (Milan: Feltrinelli, 1968), and Paolo Rossi, *Logic and the Art*

philosopher Alessandro Piccolomini (1508-1579) devoted to a close reflection on the rational faculties and their potential within human communication, this paper aims to outline the main trends of the wider reassessment of rhetorical and logical issues that took place in 16th century Italy. Covering a period of nearly four decades, Piccolomini's philosophical and literary production stands out as an ideal case study relevant to an updated discussion of the *humanae litterae* and their interrelations. From the home town of Siena to Padua (where the young Alessandro was able to train himself as a 'proper' Aristotelian philosopher between 1538 and 1542), from Bologna to Rome and finally back to the Tuscan roots, Piccolomini's career makes the most of various contexts and different approaches to significant issues such as the classification of disciplines, the vernacularization of culture, the reception (and relevant reshaping) of classical knowledge.² Within such a broad

of Memory: The Quest for a Universal Language (London: The Athlone Press, 2000).

² For an outdated, though still useful account of Alessandro Piccolomini's biography, see Florindo Cerreta, *Alessandro Piccolomini: letterato e filosofo senese del Cinquecento* (Siena: Accademia Senese degli Intronati, 1960). The works and life of Piccolomini have recently been the object of a new wave of contributions: cf., at least, Andrea Baldi, *Tradizione e parodia in Alessandro Piccolomini* (Lucca: Pacini Fazzi, 2001); Eugenio Refini, *Per via d'annotationi: le glosse inedite di Alessandro Piccolomini all'Ars poetica di Orazio* (Lucca: Pacini Fazzi, 2009); Marie-Françoise Piéjus, Michel Plaisance and Matteo Residori (eds.), *Alessandro Piccolomini*

range of interests, which not only involves literature, poetry and philosophy, but also natural sciences, I will follow here – through the close reading of works devoted to the interpretation of Aristotelian materials – the main steps of Piccolomini's discussion of logic, rhetoric and poetics as 'rational faculties'.

I

During his late years Alessandro Piccolomini concentrated on a thorough study of Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics*: the three-volume paraphrase of the *Rhetoric* and the translation of the *Poetics* appeared between 1565 and 1572, whereas the massive commentary on the latter was published in 1575, just three years before Piccolomini's death.³ As

(1508-1579): *un siennois à la croisée des genres et des avoires* (Paris: Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2012).

³ Alessandro Piccolomini, *Copiosissima parafrase nel primo libro della Retorica d'Aristotele* (Venice: Giovanni Varisco, 1565); *Piena, et larga parafrase nel secondo libro della Retorica d'Aristotele a Theodette* (Venice: Giovanni Francesco Camocio, 1569); *Piena, et larga parafrase nel terzo libro della Retorica d'Aristotele, a Theodette* (Venice: Giovanni Varisco e compagni, 1572). A complete translation of Aristotle's *Rhetoric* appeared in 1571: *I tre libri della Retorica d'Aristotele a Theodette; tradotti in lingua volgare da m. Alessandro Piccolomini* (Venice: Francesco de Franceschi, 1571). As far as the *Poetics* is concerned, Piccolomini's engagement followed two stages, the translation first and the commentary later: *Il libro della Poetica d'Aristotele. Tradotto di greca*

Bernard Weinberg pointed it out, these works count among the most significant vernacular interpretations of Aristotle in the late 16th century.⁴ In addition, as recently argued by scholars, Piccolomini's contribution to the study of Aristotelian *Rhetoric* and *Poetics* played a main role not only from the point of view of interpreting and discussing the texts, but also as far as translation theory is concerned.⁵ Concerning this, much work needs to be done, for instance, on the philosopher's reaction to the appearance of Ludovico Castelvetro's controversial interpretation of Aristotle's *Poetics*, which may reasonably be considered as a spur for Piccolomini's own commitment.⁶ On the other hand, turning here onto an aspect

lingua in volgare, da m. Alessandro Piccolomini (Siena: Luca Bonetti, 1572); *Annotazioni di m. Alessandro Piccolomini, nel libro della Poetica d'Aristotele; con la traduzione del medesimo libro, in lingua volgare* (Venice: Giovanni Varisco, 1575).

⁴ Bernard Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance* (Chicago: Chicago University Press, 1961): 517-519, 543-563.

⁵ Alessio Cotugno, "Piccolomini e Castelvetro traduttori della *Poetica* (con un contributo sulle modalità dell'esegesi aristotelica cinquecentesca)", *Studi di lessicografia italiana* 23 (2006), 113-219; Anna Siekiera, "La *Poetica vulgarizzata et sposta* per Ludovico Castelvetro e le traduzioni cinquecentesche del trattato di Aristotele", in *Ludovico Castelvetro: letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento*, ed. by M. Firpo and G. Mongini (Florence: Olschki, 2008), 25-45; Eadem, "La questione della lingua di Alessandro Piccolomini", in Piéjus, Plaisance and Residori, *Alessandro Piccolomini*, 217-233.

⁶ Cf., in particular, Cotugno, "Piccolomini e Castelvetro", *passim*.

neglected so far, Alessandro's approach to rhetoric and poetics cannot be conveniently seized without looking at its connections with another field that held a prominent place within the 'map of knowledge' Piccolomini carefully set up throughout his studies: logic.

All along his career, Alessandro displayed a strong aptitude for logical matters, both from a theoretical point of view and in the practice of reading and commenting on classical and modern authors. While collecting his vernacular annotations on Aristotle, Piccolomini worked on a wide Latin commentary on Horace's *opera omnia*: the unpublished *Adnotationes in Horatium* reveal an approach to poetry that finds in logic one of the main tools to understand a literary text.⁷ The commentary is in fact considerably rich in glosses that put to test Horace's poetry and, more specifically, rational and logical connections among the elements of the poetical discourse. The

⁷ For more details about Piccolomini's commentary on Horace, witnessed by the autograph manuscript Siena, Biblioteca Comunale, H.VII.25, cf. Refini, *Per via d'annotationi, passim* (the monograph includes the critical edition of the section devoted to Horace's *Ars poetica*, *ibid.*, 137-219; see also Rita Belladonna, "Astrologia, scienza e dialettica nelle *Adnotationes in Carmina Horatii* di Alessandro Piccolomini", *Critica letteraria* 3.3 (1975), 537-549; Eugenio Refini, "Le 'gioconde favole' e il 'numeroso concento': Alessandro Piccolomini interprete e imitatore di Orazio nei *Cento sonetti* (1549)", *Italique* 10 (2007), 15-57; and, more recently, Eugenio Refini, "Il commento ai classici nell'esperienza intellettuale di Alessandro Piccolomini", in Piéjus, Plaisance and Residori, *Alessandro Piccolomini*, 259-273.

commentator does not read Horace if he were reading a poet: by refusing any kind of poetic licence, he aims to find the 'right' and 'rational' meaning of the text. By doing that, Piccolomini often comes to logical conundrums very hard to be solved. Furthermore, he seems to be perfectly aware of the limits of such an approach. When explaining, for instance, a lexical junction that – to his mind – leads to a contradiction, Piccolomini explicitly resorts to nominalistic logic employing technical terms and procedures: the result can be a 'resolution' (*solutio*) that is 'true' (*vera*), but maybe too 'sharp' (*sed nimis fortassis acuta*).⁸

As we will see later on, referring to 'sharpness', the interpreter addresses a notion rich of implications. Beyond the defeat of logical interpretations of poetry, the sharpness of logic as an instrument for human knowledge is a theme that concerned Alessandro Piccolomini's reflection for a long time (it is in fact very linked to the philosopher's wider consideration of mental processes that inform human intellect). From

⁸ Among the many relevant passages, it is worth quoting at least one clear example of such a procedure. Alessandro Piccolomini, *In Horatium*, *Carm.*, I, 35, 27: "*Amici dolosi*. Potest etiam dici, quod dum addiditur verbum, epitheton scilicet *dolosi* destruitur quodammodo verbum *amici*: quemadmodum enim cum dicimus *hominem mortuum*, destruimus, sive distrahimus (ut verbo utar Logicorum) hominem; cum mortui vere homines dici nequeant, sed tantum homines mortui, sic etiam amici dolosi non sunt absolute amici, sed amici dolosi. *Haec solutio vera est, sed nimis fortassis acuta*, et ideo precedens solutio melior".

this point of view, logic is conceived – alongside with rhetoric and poetics – as the rational faculty par excellence. The philosopher provides a first account of the three rational faculties when discussing the educational training of a perfect gentleman in his 1542 compendium of moral philosophy, the *Institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera*.⁹ The third book of the work opens with the definition of philosophy and its several branches: philosophy (*filosofia*) is divided into speculative (*speculativa*) and practical philosophy (*prattica*); speculative philosophy counts three subdivisions: natural philosophy (*naturale*), metaphysics (*divina*) and mathematics (*matematica*), whereas practical philosophy includes effective philosophy (*fattiva*, i.e. the arts, *arti*) and active philosophy (*attiva*), which divides into

⁹ Alessandro Piccolomini, *Institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera* (Venice: Girolamo Scoto, 1542). The treatise had a wide circulation throughout the 16th century and was later revised by the author, who published an updated version in 1560, *De la institutione morale libri XII* (Venice: Giordano Ziletti, 1560). For an overview of the work, see Livia Vendruscolo, “Il problema filologico dell’*Institutione* di Alessandro Piccolomini”, *Filologia e critica* 8 (1983), 161-177; Benedetta Cestelli Guidi, “Educare a essere ‘anticamente moderno’: l’istituzione del nobile secondo Alessandro Piccolomini”, in *Educare il corpo, educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*, ed. by G. Patrizi and A. Quondam (Rome: Bulzoni, 1998), 165-180; Matteo Residori, “Enseigner la morale, reformer l’écriture: l’*Institutione* (1542) d’Alessandro Piccolomini”, in Piéjus, Plaisance and Residori, *Alessandro Piccolomini*, 65-81. Quotations come from the 1545 edition (Venice: Girolamo Scoto).

ethics (*etica*), economics (*iconomica*) and politics (*politica*).¹⁰

The so-called ‘rational sciences’ (*scientie rationali*) – logic, rhetoric and poetics – do not have a place within this ideal diagram because of their instrumental function. This means that they are not sciences in themselves, but simply tools that human beings need to handle in order to acquire knowledge. In short, the three *scientie rationali* work as follows: logic, by means of syllogism and induction (*sillogismo* and *induzione*), aims to rational demonstration (*dimostrare*) and deals with truth and goodness (*vero* and *buono*); rhetoric, through enthymeme and examples (*entimema* and *esempio*), aims to persuasion (*persuadere*) and deals with the realm of plausibility (*verisimile*); poetics, at last, by means of imitation and helpful deception (*imitazione* and *utile inganno*), aims to educate and deals with the domain of fiction (*finito*).¹¹

Logic is the way (*via e modo*) through which men acquire their knowledge: employing two kinds of proof – syllogism and induction – it aims to unveil what is true within the field of speculative sciences, and what is good as far as active sciences are concerned. Thus, the main goal of logic is demonstration. However, since common people are not able to deal with demonstrations of this kind, a different tool – based on persuasion – is required: this is Rhetoric, which aims to persuade people to behave well

¹⁰ Piccolomini, *Institutione*, III, 1, 47r-49r.

¹¹ Piccolomini, *Institutione*, III, 2, 49r-50r.

by means of easier sorts of proof (namely enthymeme and example), since its field is not truth (*il vero*), but plausibility (*il verosimile*). Close to rhetoric, poetics – through imitation – starts a useful deception (*utile inganno*), which informs the Lucretian model of poetry as a medicine.¹² Since I have approached Piccolomini's lifelong reflection on poetry and poetics elsewhere, I will focus here on the philosopher's discussion of Logic and Rhetoric.¹³

Three chapters respectively devoted to logic, rhetoric and poetics follow the summary on the rational faculties provided in the *Institutione*.¹⁴ Dealing with logic, Piccolomini shows his critical opinion of scholasticism and wishes his ideal pupil not to lose time in reading “the most useless quibbles and arguments (*inutil e vane minutezze e quistioncelle*) by Hentisberus, Tartaretus and similar terminists (*terministi*), which would cloud one's mind instead of making it brighter”.¹⁵ William Heytesbury – whose

works were frequently published in print up to the second decade of the 16th c. – and Pierre Tartaret, renowned Scotist and theologian at the university of Paris in the late 15th c., are here presented as the main examples of old logic:¹⁶ such discipline – Piccolomini goes on to say – has been luckily superseded by a new one, which does not care about disputing for the sake of disputation, for it aims instead at disputing in order to find the truth.¹⁷ The author provides then a list of basic reference books, which the prospective student should read and read again in order to accomplish his training in the field: first, dismissing the medieval commentators, Piccolomini goes back to the first readers of Aristotle, the

terministi, i quali v'offoscarien la mente di sorte che quanto più oltre co 'l tempo passaste, tanto sempre manco dotto e risoluto ne diverreste”.

¹⁶ William Heytesbury's *Regulae solvendi sophismata* [c. 1335] and Pierre Tartaret's *Commentationes in libros totius Logicae Aristotelis* [late 15th c.] had a large influence on late medieval logic across Europe. See at least Curtis Wilson, *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1960), and Walter Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: from the Art of Discourse to the Art of Reason* [1958] (New York: Octagon, 1974), *passim*.

¹⁷ Piccolomini, *Institutione*, III, 7, 55r: “molte volte mi vien pietà di coloro che ne l'età pochi anni a dietro a la nostra, nelli studii de le littere si esercitavano; con ciò sia che tutto 'l giorno dietro a vilissimi quesiti caminando, da la verità più sempre si dipartivano, a la quale per proprie strade e non per remote fa mestieri che venghin coloro che non il vero per dubitare e contendere, ma il dubitare per il vero si ingegnan di guadagnare”.

¹² On the widespread *topos* see Valentina Proserpi, *Di soavi licor gli orli del vaso: la fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma* (Turin: Nino Aragno, 2004); but see also Susanna Gambino Longo, *Savoir de la nature et poésie des choses: Lucrèce et Epicure à la renaissance italienne* (Paris: Honoré Champion, 2004), and Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010).

¹³ Cf. Refini, *Per via d'annotationi*, 49-135.

¹⁴ Piccolomini, *Institutione*, III, 7-9, 54v-59v.

¹⁵ Piccolomini, *Institutione*, III, 7, 55r: “Guardate con tutto l'animo di non spender il tempo dietro all'inutil e vane minutezze e questioncelle quali son quelle di Hentisbero, del Tartaretto e simili altri

Greek interpreters (Alexander of Aphrodisias, Themistius, John Philoponus, Ammonius and Simplicius).¹⁸ Secondly, Piccolomini focuses on the tripartite structure of Aristotelian logic, which corresponds to the main elements of logic itself – words, propositions and syllogism: the *Categories* deal with words, or rather ‘simple objects’ (*dittioni e parole, over cose simplici*); *On interpretation* concentrates on propositions (*proposizioni*); *Prior Analytics* approach syllogism in its general terms (*sillogismo in commune*), for the three specific kinds of syllogism – demonstrative (*demonstrativo*), dialectic (*dialettico*), sophistic (*sofistico*) – are the objects of Aristotle’s *Posterior Analytics*, *Topics* and *Sophistical Refutations*.¹⁹ At the very end of the chapter, Piccolomini provides a remark relevant to the notion of ‘sharpness’ mentioned earlier: logic is not simply the ‘key of all sciences’ (*chiave delle scienze*); it makes men “sharp, clear-sighted and wise in both action and thought”, for it “sharpens up human wit and files the faculty of jud-

gement”.²⁰ The same mental sharpness that Piccolomini will later refer to – as we have seen – in commenting Horace through logical schemes, is presented already at this stage as a main feature of logical procedures.

II

Alessandro Piccolomini goes back to the proximity of logic to rhetoric (both conceived as rational faculties) in two fundamental later works, a handbook significantly entitled *Instrumento della filosofia* (‘Instrument of Philosophy’), published in Rome in 1551, and the paraphrase of Aristotle’s *Rhetoric*, book 1, which appeared in Venice in 1565.²¹ The *Instrumento della filosofia*, which is a handy, though not shallow compendium of Aristotelian Logic, presents the discipline as the main tool for approaching the study of philosophy. Thanks to its instrumental nature, the work is conceived as preliminary to the following books Piccolomini was going to publish on natural philosophy. In addition, the appearance of the *Intrumento*, which was reprinted several times throughout the century, marked a turning

¹⁸ Piccolomini, *Institutione*, III, 7, 56r: “Dunque io giudico che le cinque voci di Porfirio, i *Predicamenti* d’Aristotele, il libro de l’interpretatione, la *Priora*, la *Posteriora*, la *Topica* e gli *Elenchi*, diligentemente e con somma avvertenza studiate, con pochi interpreti, come sarieno Alessandro, Themistio, Filopono, Ammonio, Simplicio e, se alcune latin volete, Boetio [...] acciò che armato di tal corazza, i termini del Tartaretto, e le confuse question de i fratti [*sic*], punto contra di voi non possan già mai, essendo atto il lume del vero a offuscare ogni bugia”.

¹⁹ Piccolomini, *Institutione*, III, 7, 56r.

²⁰ Piccolomini, *Institutione*, III, 7, 56v: “Con ciò sia cosa che oltra all’esser chiave delle scienze, ella rende poi in ogni atto e pensiero l’huomo acuto, desto, e accorto, aguzzando l’ingegno e limando il giudicio oltra modo”.

²¹ Alessandro Piccolomini, *L’instrumento de la filosofia* (Rome: Vincenzo Valgrisi, 1551); *Copiosissima parafrase nel primo libro della Retorica d’Aristotele* (Venice: Giovanni Varisco, 1565).

point in Piccolomini's own project of vulgarization. The prefatory epistle that opens the volume, addressed to cardinal Francisco de Mendoza y Bobadilla, one of Piccolomini's patrons during the years the philosopher spent in Rome, approaches in fact explicitly the urgent topic of translating philosophical knowledge from Greek and Latin into the Italian vernacular.²² From this point of view the *Instrumento* plays a double role: on one hand it approaches logic in order to provide a basic tool to access the actual study of philosophy; on the other hand, by doing this in the vernacular, the work launches a cultural revolution aiming to make philosophical skills, which used to be a privilege of Latinate contexts, available to new vernacular readers.²³ Leaving aside this point, which has been the object of recent contributions, it is worth focusing here on the way Piccolomini illustrates the nature of logic. The introduction that opens the first book of the *Instrumento* provides a complete definition of logic based on the function embodied by the

discipline within the birth of philosophy itself. Whereas higher intelligences have an immediate understanding of things, human beings find it difficult to seize the real causes of what happens in the world (*il vero delle cause*), and need to set up instruments helpful to this end. Introducing the notion of syllogism as the main tool of logic, Piccolomini opens a window on the potential of rational faculties in terms of understanding things and finding connections among them: "The first philosophers knew that the function of logic is to let people know things previously unknown by means of what they knew before; [...]: in order to do that, they invented syllogism".²⁴ Averting a possible objection, Piccolomini explains that both logic and rhetoric develop from a natural aptitude of men for discourse and argumentation: that is why he distinguishes between a 'natural' discourse and an 'artificial' one, resulting the latter from a proper knowledge of logic that is but a conscious elaboration of natural discourse.

Piccolomini gives a deeper insight into the mechanisms of logic in the first chapters of his handbook where he approaches the notion of 'concept' in its relation to language, since words are conceived as mere verbal representations of concepts. It is nonetheless

²² Piccolomini, *Instrumento*, aiiir-[avi]v: "All'illustre et reverendo signore il s. Cardinale de Mendoza" (letter dated Rome, March 30th 1550). On the importance of the epistle, see Letizia Panizza, "Alessandro Piccolomini: Making Philosophy Accessible to All Men and Women in Their Mother Tongue", *Nouvelles de la République de Lettres* (forthcoming): I am very grateful to the author who let me read her article prior to publication.

²³ Piccolomini pursues this reflection in his following works, e.g. the *Filosofia naturale* (Rome: Vincenzo Valgrisi, 1551). For an analysis of the preface to pope Julius III, see Refini, *Per via d'annotationi*, 69-72.

²⁴ Piccolomini, *Instrumento*, 17: "Conoscendo i primi filosofi che l'instrumento de la filosofia altra operatione et uso non ha da fare che con la verità compresa d'alcuna cosa far conoscer l'altra che è più occulta, et per via di quel che l'intelletto conosce, a quel che ei non sa, guidarlo: a questa operatione et uso, attissimo ritrovarono il Sillogismo".

important to distinguish between ‘primary’ and ‘secondary’ concepts: “primary concepts directly refer to objects and rely on them: for instance the notions of ‘lion’, ‘horse’, or the colours and flavours one has in mind, for they are actual signs of those things and stand for things as they are; that is why we call those concepts ‘real concepts’, which means they belong to the things they refer to; in other terms, we can call them ‘first intentions’ or ‘primary concepts’: real sciences and arts (which are parts of philosophy) deal with concepts of this kind”.²⁵ Once human intellect – through sense perception – has formed inner images of things, proceeding from the ‘primary concepts’ it will develop them into ‘secondary concepts’, which do not have a direct link with things.²⁶ At this very point, in order to distance this kind of mental procedure from the fictional creations of poetry, Piccolomini adds a substantial remark on the way intellect has to elaborate secondary

²⁵ Piccolomini, *Instrumento*, 28-29: “Alcuni sono che senz’altro mezo le cose riguardano et in esse si posano, come per essemplio i concetti et le intentioni che son nel nostro intelletto de leoni, de cavalli, de colori, de sapori et d’ogni altra cosa finalmente, son veri segni de le dette cose”.

²⁶ Piccolomini, *Instrumento*, 29: “Altri son poi concetti che non drittamente et subitamente ne le cose son fondati, ma ne i concetti primi già detti posandosi, con quel mezo a le cose pervengano. Con ciò sia che il nostro intelletto, formate che con l’aiuto del senso son in lui le immagini et le intentioni de le cose, [...] è poi atto per sua natura a negoziar per se stesso et trattare dattorno a i detti primi concetti, et quelli secondo diversi rispetti et diversi modi considerando, vien a formare in sé altri concetti che da i primi reggendosi, vengano a chiamarsi secondi”.

concepts: “I do not mean that intellect will be totally free in creating whatever he wishes [*it is worth stressing that the Italian text explicitly refers to the domain of fiction and falsehood*] for I know that – with the help of fantasy, composing and dividing objects as it wishes to – intellect is able to feign completely false concepts which do not have any correspondence with real things”.²⁷ Piccolomini specifies that this is the way poetical imagination works (*immaginandoci a modo di Poeti*) and gives a couple of relevant examples.²⁸ The correct logical process implies instead that ‘secondary concepts’, though not directly linked with real objects, should not be lacking in a proper connection with them through the ‘primary concepts’. At any rate, they should not be ‘mere fictions’ (*mere finzioni*) as poetical creations often are, but steady and plain concepts (*concetti saldi et schietti*), though

²⁷ Piccolomini, *Instrumento*, 29: “Né intend’io che l’intelletto in formargli vada a piacer suo fabricando et fingendo qual si voglia cosa. Perciò che già non mi è nascosto che egli con l’aiuto de la fantasia, componendo et dividendo a voglia sua, può fingere in sé concetti falsissimi, che nissuna corrispondentia ne le cose trovino”.

²⁸ Piccolomini, *Instrumento*, 30-32: “come per essemplio immaginandoci a modo di Poeti un huom che voli, una montagna d’oro, un fiume che corra latte o simili. Ma quando io dico che l’intelletto dattorno a i primi concetti de le cose va per se stesso negoziando et forma i secondi, in tal maniera intend’io che lo faccia che da i primi non si parti. Tal che essendo i primi colligati con le cose di fuori, da essi significate, et devenendo i secondi da quelli, vengano parimente questi a non esser mere finzioni, [...] ma concetti saldi et schietti, intellettuali et non reali”.

intellectual and not real (*intelletuali et non reali*). In the following chapter – devoted to the definition of the five universals – Piccolomini lingers on an other point which is worth mentioning here, for the philosopher will later go back to it in commenting on Aristotle’s *Rhetoric* and *Poetics*, that is the ‘formal’ nature of the rational faculties: “Logic – Piccolomini says – is neither a real science nor a part of philosophy, but simply an instrument of philosophy. [...] It manages intellectual processes and it is definitely conceptual (*intentionale o vero concettuale*). Logic deals with the concepts of things (*i concetti delle cose*) not because they mean those things (*non in quanto le cose significano*), but just because, considering them as genres, species, subjects, predicates etc., they get involved in producing syllogisms”.²⁹ The main point implied by such passage is that logic is a sort of empty frame potentially able to deal with any subject.

III

Such a remark becomes crucial when Piccolomini explicitly approaches the connection between logic and rhetoric

²⁹ Piccolomini, *Instrumento*, 33-34: “La Logica non scientia reale, o parte della Filosofia si deve stimare, ma solo instrumento di quella. [...] Con ciò sia che ella i concetti de le cose, non in quanto le cose significano, principalmente considera, ma sol’in quanto o come generi o spetie o soggetti o predicati o simil altre intentioni seconde, servir possano a la fabrica del sillogismo”.

commenting on the very first sentence of Aristotle’s *Rhetoric*, book 1: “Rhetoric is the counterpart of Dialectic. Both alike are concerned with such things as come, more or less, within the general ken of all men and belong to no definite science”.³⁰ The first reason for their proximity is that no specific field of knowledge limits rhetoric and logic/dialectic in terms of subject matter (though rhetoric, as Piccolomini will explain later on, finds its ideal domain in civic matters). Secondly – and this is a point worth-highlighting – “both dialectic and rhetoric differ from the particular sciences (*scienze particolari*) in the fact that, whereas particular sciences deal with their objects in a polished and scientific way perfectly suitable for them (*con modo esquisito et scientifico et appropriato ad esse*), rhetoric and logic, contrariwise, employ a certain kind of propositions and arguments that suit to men’s common judgement. They do not resort to polished and scientific propositions, but to plausible and probable ones in a way which has to be suitable for common people”.³¹ Piccolomini

³⁰ Aristotle, *Rhetoric*, 1, 1354a (transl. W. Rhys Roberts).

³¹ Piccolomini, *Copiosissima parafrase*, 14: “Per un’altra ragione si domandano communi [la Retorica e la Dialettica] ancora, et è che in questo differiscano dalle scienze particolari: che dove le particolari trattano de i lor soggetti con modo esquisito et scientifico et appropriato ad esse, la Retorica et la Dialettica per il contrario, se ben si servono (come ho detto) d’ogni sorte di materia, nondimeno le proposizioni che le fanno et l’argomentationi che ne formano, son da loro ridotte et formate in una certa maniera accommodata alla commune opinion de gli

distinguishes thus between a 'scientific' mode and a 'dialectical / rhetorical' one. On one hand each discipline can be approached through "necessary propositions directly drawn from the true properties and definitions of the objects they deal with"; on the other hand, dialectic and rhetoric let approach any discipline by means of "probable and plausible propositions based on the common accidents" that affect the objects of their discourse. The distinction is made clearer in a following statement: "the propositions employed by rhetoric and Dialectic, as well as their premises, causes, and arguments are not drawn from the bowels of particular sciences and arts (as the 'scientific' propositions are), for they are properly based on everyday life in order to make common and unlearned people understand them".³²

The two levels detected here by Piccolomini recall the distinction between 'real' and 'intellectual' sciences we met in the *Instrumento della filosofia*.³³ In addition, the nature of the scientific method Piccolomini refers to, can be seized looking at the 1551 preface of *La prima parte della filosofia*

huomini. Con ciò sia che le usano propositioni non scientifiche et esquisite, ma verisimili et probabili".

³² Piccolomini, *Copiosissima parafrase*, 25: "le propositioni, le premesse, le cause et l'argomentationi loro non son tolte dalle viscere delle scientie et dell'arti determinate; ma son tolte dalla vita commune, accommodate, formate et usate in modo che tutti gli huomini che non son ciechi di mente, et quasi privi del senso in tutto, le potranno intendere."

³³ Cf. passages quoted in footnotes 25-26.

naturale,³⁴ where the philosopher explains that the progress of human knowledge has led to an age in which it is finally possible, for learned men, to approach scientific subjects directly, without turning to rhetorical or poetical media, as it used to happen at an earlier stage, when men were lacking in intellectual instruments suitable for dealing with scientific knowledge. Mainly responsible for such a revolution was the Aristotelian school: "Peripatetics dismissed inappropriate language, metaphors, and any kind of poetical style in order to address the true object of their study and make it available to others".³⁵

It is possible to summarize these distinctions as follows: according to the *Instrumento*, primary concepts are the object of sciences (*scientie reali*) whereas secondary concepts are the object of logic (*logica*). The *Filosofia naturale*, which approaches the subject from a slightly different perspective, operates a distinction between languages instead of dealing with concepts: poetical and rhetorical languages, employed by the early poets and first philosophers (traditionally

³⁴ Alessandro Piccolomini, *La prima parte della filosofia naturale* (Rome: Vincenzo Valgrisi, 1551): 2r-13v; the preface to pope Julius III is dated Rome, April 28th 1550.

³⁵ Piccolomini, *La prima parte della filosofia naturale*, 5v: "[I Peripatetici] ogni improprietà e metafora lasciando indietro, e ogni ombra o color poetico nemicando, al vero stesso puro e schietto, in quel proprio luogo dove gliene posto per dritto camino d'arrivar s'affannavano e quindi trattolo e in luce posto a gli altri con aperta manifestatione s'ingegnavan di far vedere".

called *primi sapientes*), stand on one side; on the other hand, the language of science and philosophy, partly employed by Pythagoreans, Platonists and refined by Aristotle, is presented as the best way to deal with the objects of science and philosophy, for it approaches them as they are, without any fictional medium. Moving onto the late paraphrase of Aristotle's *Rhetoric*, Piccolomini provides a third kind of distinction between two main sorts of communication: the *modo esquisito et scientifico* applies to specific sciences (*scientie particulari*) whereas the *modo dialettico* or *retorico* seems to be suitable for non-scientific communication.

Despite such a clear stance, which assigns the scientific method a priority in teaching and learning, Piccolomini does not undervalue the importance of rhetorical devices to be employed in everyday life and communication. From this point of view, the attention paid in the Aristotelian commentaries to the syllogistic procedures stands out. Enthymeme, presented as rhetoric's main tool, is in fact a simplified version of logical syllogism: whereas syllogism needs three terms that – placed into two premises – generate a conclusion, enthymeme omits one of the premises making listeners compensate for it. Enthymeme is thus more compressed than syllogism and here resides its persuading strength: the orator, Piccolomini says developing the comparison between rhetoric and science, has to talk not in a “doctrinal way aiming to teach (*non in modo dottrinale et per via d'insegnare*), as it happens in sciences and disputes (*come nelle scientie et nelle dispute adiviene*)”, but in a sort of popular way, as

common people usually do.³⁶ The difference between the two kinds of approach is stressed later: according to Piccolomini, the orator is not interested in scientific demonstrations leading to the true nature of things, for his only aim is to generate pleasure in order to persuade his audience. Furthermore, enthymeme is said to be even more forceful than the rigorous syllogism because, thanks to its concision, it hurts the audience more vividly than a syllogism, which, complete in all its parts, would be quite long and ‘predictable’. Audience of rhetorical discourse is not there to learn sciences and doctrines – in which constancy and patience are required – but is there to be persuaded: to this end, any excessive length in argumentation would generate boredom coming to failure.³⁷

³⁶ Piccolomini, *Copiosissima paraphrase*, 33: “L’enthymema adunque in questo è diverso dal sillogismo, che in esso non si procede distesamente, et ordinatamente, come nel sillogismo, ma con forma più ristretta et raccolta, et col silentio d’una delle premesse si usa di proferire; et questo adviene perché havendo l’oratore a parlare, non in modo dottrinale et per via d’insegnare, come nelle scientie et nelle dispute adiviene, ma in un certo modo popolare et a chi l’ascolta accommodato, et per consequentia assai simile al parlar che ’l si fa comunemente nell’attioni della vita commune”.

³⁷ Piccolomini, *Copiosissima paraphrase*, 34: “l’enthymema per uscir dalla lingua più raccolto et ristretto, subitamente ferisce et con maggior impeto penetra et percuote gli intelletti degli ascoltanti, che non farebbono i sillogismi intieri con la lor tarda uscita, et facilmente preveduta: et tanto più che gli auditori delle retoriche orationi non sono quivi posti per imparare scientie et dottrine, dove bisogna che vaglia la costantia et la patientia, ma son quivi per

Apart from the some ambiguities of Piccolomini's account on the relation between dialectic and rhetoric, it is worth stressing Piccolomini's claim for enthymeme as a rhetorical device, which let listeners themselves add something to the argument. The idea that enthymeme stimulates the audience's active involvement in the elaboration of the argument recalls in fact the philosopher's own theory of metaphor conceived as a rhetorical device suitable for increasing knowledge through the ability to find connections among things and words. To sum up the extensive survey Piccolomini developed in his commentaries on Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics*, metaphor – considered as a shorten simile as enthymeme is conceived as a shorten syllogism – owes much of its forcefulness to the fact that it asks the listeners (or readers) to find themselves the connection among the objects involved.³⁸ Moreover, when dealing with metaphor,

intender come stia la causa che è porta loro innanzi, di maniera che ogni troppo distesa lunghezza non necessaria, genera ne i lor animi tedio tale, che impatienti volgan l'orecchie et le menti altrove".

³⁸ Piccolomini focuses extensively on the theory of metaphor in both the *Parafrase* of the *Rhetoric* and in the *Annotationi* on the *Poetics* while commenting on *Rhet.* III, 1404b 1-1413a 29 and *Poet.* 1457b 6-33. Of particular interest the *Digressione prima nel capo secondo, intorno alla distinction delle parole in molte spetie* and the *Digressione seconda nel secondo capo intorno alla metafora, e varie spetie di quella* (Piccolomini, *Piena, et larga parafrase nel terzo libro della Rhetorica*, 28-36, 44-86. For a thorough discussion of this account, as well as detailed references to relevant passages, see Refini, *Per via d'annotationi*, 120-135.

Piccolomini relies on the evidence that the main quality for creating good and effective metaphors is sharpness of mind: we find here the same notion of 'sharpness' which played a main role in Piccolomini's definition of logic as *chiave delle scientie*.³⁹ Within the map of knowledge set up by the Tuscan philosopher throughout his works, the thought-provoking connection between logic and rhetoric stands out: in making these disciplines available to vernacular readers, Piccolomini develops a thorough reflection on the potential of human language as a multi-tasking instrument for disseminating knowledge at any level of society. That is the reason why the project of 'cultural translation' into the vernacular is important not only in terms of subject-matters concerned, but for the conscious reflection on language and communication skills that it implies.

³⁹ Cf. the passage from Piccolomini's *Institutione*, III, 7, 56v (quotation in footnote 20).

Nota su *Fedone*, 70B3

.....
Francesco Benoni
Università di Verona
(Italia)

1. Introduzione

Il *Fedone* è sicuramente uno dei dialoghi più letti e studiati di tutto il *Corpus Platonium*, perché le prove dell'immortalità dell'anima che esso contiene rivestono un'enorme importanza per tutta la storia della filosofia e fondano alcune delle categorie essenziali del pensiero Occidentale¹.

Proprio la grande importanza degli argomenti trattati nel *Fedone*, però, ha spesso portato gli studiosi a concentrare tutti i loro sforzi nell'interpretazione dei passi filosoficamente più rilevanti, dedicando un'attenzione minore (o addirittura tralasciando) ad alcune sfumature del testo che possono essere utili

¹ Si veda, ad esempio, Platone, *Fedone* (=GR), trad. it. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 13, il quale parla del *Fedone* come "tappa miliare del pensiero Occidentale" e ne enfatizza l'importanza per tutta la filosofia successiva, in particolare per quanto riguarda il tema della "seconda navigazione", che secondo Reale è il fulcro e l'asse portante di tutta la filosofia platonica. Franco Trabattoni (in Platone, *Fedone* (=FT), trad. it. di Stefano Martinelli Tempesta, introduzione e note di Franco Trabattoni, Einaudi, Torino 2011, p. VII) lo definisce "uno dei testi più incisivi ed influenti in tutta la storia della cultura Occidentale".

per una migliore comprensione del pensiero di Platone.

Una di queste particolarità molto interessanti è il termine δύναμις che compare a 70B3. In questo passo, che segna l'inizio della prima prova dell'immortalità dell'anima, Cebete richiede a Socrate che gli sia dimostrato che l'anima, dopo la morte, non solo continui ad esistere, ma mantenga anche un potere ed un'intelligenza (δύναμις καὶ φρόνησις)².

L'utilizzo del termine δύναμις in questo luogo è molto particolare per due motivi. In primo luogo, questo è l'unico passo del *Fedone* in cui Platone utilizza questa parola in riferimento all'anima (questo termine in tutto il

² Questa è la traduzione proposta sia da Reale, sia da Manara Valgimigli (in Platone, *Fedone* (=BC), trad. it. di Manara Valgimigli, introduzione e note di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari 2000). Andrea Tagliapietra (in Platone, *Fedone* (=AT), trad. it. di Andrea Tagliapietra, Feltrinelli, Milano 1994) traduce "potenza": a mio parere queste due traduzioni sono le più esatte. Diversa è invece la traduzione proposta da S. Martinelli Tempesta, il quale traduce con "vigore". Ciò è dovuto al fatto che il termine δύναμις, secondo Trabattoni, indica la capacità di agire (cfr. FT, pp. XXXI-XXXII). A mio parere questa traduzione non è esatta, e cercherò di dimostrare che il significato del termine δύναμις è differente. Per quanto riguarda le traduzioni in lingua inglese, la posizione di Reale e Valgimigli è seguita anche da David Gallop, il quale traduce con "power" (cfr. Plato, *Phaedo* (=DG), trad. di David Gallop, Oxford University Press, London 1975, p. 15); diversa è invece la posizione di Christopher J. Rowe, il quale come traduzioni propone "power" o "capacity" (cfr. Plato, *Phaedo* (=CJR), trad. di Christopher J. Rowe, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 152-153), per una critica di questa posizione si veda *infra*, nota 25.

dialogo ricorre solo un'altra volta, a 99C1, ma in un contesto del tutto diverso, perché si parla della δύναμις che mantiene cielo, terra ed aria nella loro posizione, in riferimento alle dottrine di Anassagora). Nonostante Cebete richieda la prova che l'anima mantenga anche dopo la morte la propria δύναμις, ad essa non si farà più riferimento nel corso del dialogo. L'opinione comunemente diffusa tra gli studiosi è che a questo quesito Socrate risponda mediante l'argomento degli opposti (mentre l'argomento della reminiscenza servirebbe a provare la seconda richiesta di Cebete, cioè che l'anima dopo la morte mantenga anche la propria φρόνησις)³. Bisognerà dunque capire in che modo l'argomento degli opposti riesca a rispondere a questo quesito.

Però, per fare ciò, è prima necessario cercare di capire cosa significhi il termine δύναμις. Per rispondere a questa domanda è necessario concentrare l'attenzione sulla seconda particolarità di questo passo: questo è uno dei pochi luoghi di tutto il *Corpus Platonium* in cui il termine δύναμις è riferito direttamente all'anima (ψυχή)⁴. Dunque, la

³ Cfr. *CJR*, pp. 154-156; *FT*, p. XXXIII, il quale ritiene che Socrate con le dimostrazioni non riesca a soddisfare queste richieste; *GR*, pp. 17-21, secondo cui invece le prove dell'immortalità riescono a soddisfare queste condizioni.

⁴ La parola δύναμις ricorre molto spesso nei dialoghi di Platone, ed assume sfumature di significato diverse a seconda del contesto in cui è inserita. Platone la utilizza nel senso di "potere" o "capacità", anche in locuzioni come εἰς δύναμιν οὐ κατὰ δύναμιν, che significano "per quanto possibile" (cfr. *Repubblica* 458E); questo "potere" è spesso riferito al discorso o alle parole: c'è un potere, quello persuasivo, che è

domanda a cui dobbiamo cercare di rispondere è questa: cosa significa che esiste un "potere dell'anima"? Qual è la δύναμις propria della ψυχή?

Poiché il termine δύναμις non compare altrove nel *Fedone* in relazione all'anima, per provare a dare una risposta è necessario fare riferimento ad altre opere di Platone in cui esso compaia in relazione alla parola ψυχή, ed in particolare ad un passo molto significativo del *Fedro*, 246A⁷⁵. Questo confronto dovrebbe essere sufficiente a chiarire il problema e ad avvalorare la tesi comunemente accettata secondo cui l'argomento dei contrari servirebbe proprio a provare che l'anima mantiene la propria δύναμις anche dopo la morte.

Dopo aver stabilito quale sia la δύναμις propria dell'anima, si può ampliare il campo

proprio delle argomentazioni e delle singole parole (cfr. *Cratilo* 394B); inoltre è utilizzato nel senso di "facoltà" o "capacità": ad esempio, c'è una δύναμις propria degli occhi (cfr. *Repubblica* 532A); infine, questo termine è utilizzato anche nel campo matematico nel senso tecnico di "potenza" (cfr. *Timeo* 32A e 54B).

⁵ Questo è uno dei pochi passi dei dialoghi platonici in cui il termine δύναμις è riferito direttamente all'anima. Prenderò in esame solo questo passo e non altri in quanto, a mio parere, è il più significativo. Infatti, si parla di un "potere dell'anima", ad esempio, anche nella *Repubblica* (366C2 ed E5), ma il contesto in cui è inserito sembra suggerire che in questi casi il termine sia utilizzato in un senso generale e non specifico. In questi passi il termine δύναμις non è riferito solo all'anima, ma anche alle ricchezze, al vigore fisico, alla stirpe di una persona. Per questo motivo ritengo che in questi passi la parola δύναμις non abbia la stessa pregnanza di significato che assume nel *Fedro*.

di ricerca anche alla filosofia precedente, per controllare se questa dottrina sia autenticamente platonica o se invece l'autore stia rielaborando dottrine precedenti, facendo riferimento ad un contesto culturale più ampio.

2. Δύναμις καὶ Φρόνησις

Innanzitutto, è bene riportare l'intero passo del *Fedone* in cui compare il termine δύναμις, per capire il contesto in cui deve essere inserito. Socrate ha l'occasione di introdurre la prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima grazie a questo rilievo di Cebete: egli non è stato convinto dai precedenti discorsi del maestro in cui si esprimeva la fiducia e la speranza in una vita dopo la morte, e ritiene che sia necessario approfondire l'argomento, per trovare una solida giustificazione alla ferma speranza dell'immortalità e delle ricompense che spettano al filosofo nell'aldilà⁶:

Quando Socrate ebbe detto queste cose, prese la parola Cebete e disse: «Socrate, mi pare che di tutto il resto hai detto bene; però, sull'anima, la gente è molto incredula, e teme che essa, non appena si allontani dal corpo, non esista più in nessun luogo, ma che, in quello stesso giorno in cui muore l'uomo, si dissolva,

⁶ *Fedone*, 63E8-64A2: «Ora, a voi che siete i miei giudici, io desidero indicare la ragione per cui a me sembra verosimile che un uomo, che abbia passato, veramente, tutta la vita nella filosofia, debba avere fiducia, allorché si trovi sul punto di morire, e debba nutrire salda speranza che, una volta morto, riceverà nell'aldilà beni grandissimi». Trad. it. di Giovanni Reale. Utilizzerò questa traduzione anche per i passi dei dialoghi citati in seguito.

allontanandosi dal corpo e disperdendosi come soffio o fumo, dileguando e svanendo, e che non esista più da nessuna parte, perché, se essa, liberata da tutti quei mali che tu hai ora ricordato, si raccogliesse in qualche luogo in se medesima, ci sarebbe grande e bella speranza, Socrate, che le cose che tu dici siano vere. Ma questo richiede una giustificazione e una prova non piccola: ossia che, una volta che l'uomo sia morto, la sua anima continui ad esistere e che mantenga un potere e un'intelligenza (καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν)»⁷.

Cebete si fa portavoce della paura, molto diffusa tra gli uomini, che l'anima dopo la morte si dissolva disperdendosi come un soffio, o come fumo⁸, e cessa del tutto di esistere. Il timore dell'uomo di fronte alla morte è il timore del totale annullamento, del "non esistere più in nessun luogo". Questo concetto è ripreso anche in un passo successivo, in cui Socrate paragona i suoi interlocutori a dei fanciulli che hanno paura che l'anima, appena uscita dal corpo, sia dispersa dal vento e svanisca, come il fumo si disperde quando il vento soffia forte⁹.

Però, per placare la paura della morte e dare una bella speranza agli uomini, secondo Cebete non basta dimostrare che l'anima dopo la morte continui ad esistere, ma è necessario anche provare che essa mantenga un potere (δύναμις) ed un'intelligenza (φρόνησις).

⁷ *Fedone*, 69E6-70B4.

⁸ La descrizione dell'anima come fumo o soffio che si disperde è sicuramente una reminiscenza omerica. A questo proposito *CJR*, pp. 152-153, cita diversi passi molto significativi dell'*Iliade*: *Il.* 23.100-1, 16.856, 22.362.

⁹ *Fedone*, 77D6-E10.

Ciò è dovuto al fatto che nella visione tradizionale, di ascendenza omerica, l'anima sopravvive alla morte e, uscendo dal corpo, non si dissolve né cessa di esistere, ma si reca nelle dimore dell'Ade, dove però perde ogni potere ed intelligenza¹⁰. L'anima del morto nell'Ade, infatti, è solo il fantasma di ciò che era stata in vita, è un'ombra che vaga senza meta, priva di coscienza, memoria ed intelligenza, è un'immagine spettrale (εἶδωλον) del defunto. Secondo la bella definizione di Reale, essa è "un'immagine emblematica del non-essere-più-in-vita"¹¹. Un fantasma privo di potere ed intelligenza non può sperare di ottenere nell'aldilà il premio che secondo Socrate spetta al filosofo dopo la morte: la vera conoscenza¹². Bisogna dunque capire quale sia il significato della locuzione δύναμις καὶ φρόνησις: cosa intende dire Cebete con queste due parole?

Per quanto riguarda il termine φρόνησις, poiché esso ha un significato molto comples-

¹⁰ Cfr. *AT*, p. 259, nota 68, e *Il.* 23.103-4. I passi omerici citati nella nota precedente ed in questa sono riportati da Platone anche nella *Repubblica* (386A1-387B7), in cui condanna la visione omerica dell'Ade e propone di bandire versi come questi, perché non sono adatti all'educazione di uomini liberi.

¹¹ Cfr. Giovanni Reale, *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 76 e, per una trattazione approfondita del significato di anima in Omero, pp. 75-89. Riguardo a questo argomento rimane fondamentale l'opera di Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Akademische Verlagbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, in particolare pp. 1-63.

¹² *Fedone*, 66E.

so ed articolato, e non è l'oggetto della nostra ricerca, come chiarimento basti la definizione che Platone stesso dà nel corso della seconda prova dell'immortalità dell'anima, per dimostrare l'affinità tra anima ed idee.

Ma quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è ad esso congenere, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé sola e per sé sola; e, allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. E questo stato dell'anima si chiama *intelligenza* (φρόνησις)¹³.

Il termine φρόνησις indica quello stato conoscitivo in cui l'anima è in contatto con le idee, è la capacità propria dell'anima di conoscere le idee in quanto è ad esse congenere¹⁴. L'anima esercita la φρόνησις nel momento in cui volge la sua ricerca verso ciò che è eterno ed immutabile, verso ciò che è oggetto di una conoscenza solida e non di un'opinione mutevole e barcollante.

Quando l'anima svolge una ricerca attraverso i sensi "barcolla come ubriaca"¹⁵ e non è in grado di raggiungere una conoscenza stabile e sicura. La φρόνησις è la capacità conoscitiva propria solo dell'anima che non si avvale dell'uso dei sensi per svolgere la ricerca, ma indaga attraverso il "ragionamento della mente" (τῆς διανοίας λογισμός)¹⁶, perché le idee si possono cogliere solo nel ragio-

¹³ *Fedone*, 79D1-7.

¹⁴ Cfr. *AT*, p. 263, nota 289.

¹⁵ *Fedone*, 79C8.

¹⁶ *Fedone*, 79A3.

namento (ἐν τῷ λογίζεσθαι)¹⁷: per esercitare la φρόνησις l'anima non deve lasciarsi influenzare dal corpo, ma rimanere il più possibile distaccata da esso, restando "in sé sola e per sé sola". Solo mantenendo questa capacità conoscitiva anche dopo la morte l'anima potrà ottenere nell'aldilà la vera conoscenza¹⁸.

Per quanto riguarda il termine δύναιμις, poiché non vi sono altri passi del *Fedone* che possano essere d'aiuto per chiarirne il significato, è necessario utilizzare un approccio diverso, e cercare altri luoghi dei dialoghi platonici in cui esso sia riferito al termine ψυχή. A mio parere il passo più significativo che soddisfi queste condizioni e sia in grado di fornire un chiarimento è *Fedro*, 246A7.

¹⁷ *Fedone*, 65C1.

¹⁸ Questa brevissima trattazione non esaurisce il significato del termine φρόνησις in Platone. Ho scelto di non approfondire l'argomento ma di limitarmi a dare qualche indicazione essenziale per comprendere meglio il passo in questione, perché non è possibile affrontare lo studio di una parola così complessa nel breve spazio di questa ricerca. Inoltre, per questo motivo, non mi occuperò del seguente problema: il potere è condizione solo necessaria o anche sufficiente dell'immortalità dell'anima? È necessaria anche l'intelligenza? A mio parere ci sono buoni motivi per ritenere che il potere sia condizione necessaria ma non sufficiente, e che per completare la prova sia necessario dimostrare che l'anima dopo la morte mantenga anche l'intelligenza. Per dimostrare questa posizione, però, sarebbe necessario uno studio molto approfondito sia dell'argomento dei contrari che dell'argomento della reminiscenza.

3. *Fedro*, 246A7

Ecco il passo del *Fedro*, 246A7 che deve essere preso in esame per comprendere in che senso l'anima possa essere considerata come una "forza":

Sull'immortalità dell'anima abbiamo detto a sufficienza. Sull'idea di anima dobbiamo dire quanto segue. Spiegare quale sia, sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga; ma dire a che cosa assomigli, è una esposizione umana e piuttosto breve. Parliamone, dunque, in questo modo. Si pensi, dunque, l'anima come simile ad una *forza* (δύναιμις) per sua natura composta di un carro a due cavalli e di un auriga¹⁹.

Per spiegare quale sia la struttura dell'anima, dopo che ne è stata provata l'immortalità, Socrate ricorre alla famosa metafora della biga alata. Questa biga, guidata da un auriga e portata avanti da due cavalli, è descritta come "simile ad una forza"²⁰. La posizione in cui

¹⁹ *Fedro*, 246A3-7. Vi sono due differenze strutturali molto importanti tra il *Fedro* ed il *Fedone*: in primo luogo nel *Fedro* Platone dimostra che l'anima, essendo principio, è sia ingenerata, sia immortale, dunque eterna, invece nel *Fedone* la dimostrazione si interessa esclusivamente dell'immortalità dell'anima e non della sua generazione. In secondo luogo, nel *Fedro* con la metafora della biga alata si fa riferimento alla dottrina della tripartizione dell'anima; questa dottrina non compare nel *Fedone*. Riguardo a questo argomento si veda anche Maurizio Migliori, *La prova dell'immortalità dell'anima (608C-612C)*, in Platone, *La Repubblica*, vol. VII, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 236, nota 66.

²⁰ In questo passo sembra che la caratteristica della δύναιμις appartenga a tutte e tre le parti dell'anima. Non approfondiremo questo problema in quanto nel

Socrate pone questa affermazione è molto significativa: essa infatti si trova tra la fine della prova dell'immortalità dell'anima e l'inizio del racconto mitico della biga alata, ed ha una funzione di raccordo tra le due parti.

Ciò spiega perché in questo luogo Platone scrive che l'anima è "simile ad una δύναμις", e non che "è una δύναμις", o che "ha una δύναμις": egli sta introducendo un racconto mitico, che in quanto tale si pone sul piano della verisimiglianza e non su quello della verità. Non si potrebbe certo affermare che l'anima è una forza composta da un carro trainato da due cavalli e da un auriga. Perciò, a mio parere, per riuscire a comprendere in che senso l'anima sia una δύναμις, è necessario fare riferimento alla prova dell'immortalità dell'anima che precede questo passo.

Questa è una delle due prove dell'immortalità dell'anima che Platone elabora al di fuori del *Fedone*²¹, ed è molto breve ma complessa, perché ha una struttura non lineare²².

Fedone non si fa riferimento alla dottrina della tripartizione dell'anima, perciò non si potrebbe fare un confronto adeguato con il *Fedro*; inoltre il chiarimento di questo problema richiederebbe un'analisi molto più approfondita della struttura dell'anima, che non è possibile affrontare nel breve spazio di questa ricerca.

²¹ L'altra si trova nella *Repubblica*, 608C-611A.

²² Per riassumere la prova mi avvalgo della lettura proposta da Richard Bett, *Immortality and the Nature of the Soul in the Phaedrus*, «Phronesis», 36 (1986), pp. 1-26. I problemi interpretativi avanzati dalla critica, però, sono molti. Poiché in questo luogo non è possibile trattare in modo approfondito questa prova, per le diverse interpretazioni avanzate si veda anche Dougal Blyth, *The Ever-Moving Soul in Plato's "Phaedrus"*, «Phronesis», 118 (1997), pp. 185-

La prova può essere riassunta con questo sillogismo:

1. L'anima è principio del proprio movimento.
2. Ciò che è principio del proprio movimento è immortale.
3. L'anima è immortale.

Platone, però, presenta questo sillogismo in ordine inverso, cominciando dalla conclusione. Inoltre, la parte 2) dell'argomento è presentata in modo molto complesso, attraverso due sottoargomenti (che chiamerò A e B):

Ai) Ciò che è principio del proprio movimento è sempre in movimento.

Aii) Ciò che è sempre in movimento è immortale.

Bi) Ciò che è principio del proprio movimento è principio di movimento per tutto ciò che è mosso da altro.

Bii) Ciò che è principio di movimento per altro è ingenerato ed immortale.

217; Thomas Robinson, *The Nature and Significance of the Argument for Immortality in the Phaedrus*, «Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science», 2 (1968), pp. 12-18 (il quale propone una scansione diversa dei momenti in cui è strutturata la prova). Una schematizzazione ancora più complessa dei passaggi logici di cui si compone la prova è proposta da M. Migliori, *La prova dell'immortalità dell'anima (608C-612C)*, cit., pp. 240-241. Si veda anche la lettura della prova proposta da Mauro Bonazzi (in Platone, *Fedro*, trad. it. di Mauro Bonazzi, Einaudi, Torino 2011, pp. 250-260), a cui rimando per una bibliografia completa e aggiornata.

Infine, Platone pone un'importante distinzione riguardante i corpi. Infatti, egli distingue i corpi ἄψυχοι, inanimati, cioè quei corpi il cui movimento proviene dall'esterno, ed i corpi ἔμψυχοι, animati, il cui principio di movimento è invece interno, cioè è l'anima.

Tralasciando i problemi di interpretazione legati ai singoli passaggi logici, e considerando la prova da un punto di vista globale, si può affermare con certezza che questa prova mette in luce come l'anima sia principio automotore ed eteromotore, e la sua caratteristica principale sia proprio la dinamicità, l'essere principio di movimento (κίνησις), potenza motrice che muove sempre se stessa ed i corpi che occupa. L'essenza (οὐσία, 245E2) dell'anima è essere principio di movimento. Questa, dunque, è la δύναμις propria dell'anima: essa è una potenza in quanto è principio di movimento per se stessa e per il corpo, ma essendo principio essa non può né generarsi, né perire. Il corpo, invece, poiché riceve il proprio movimento dall'anima, è mortale, e perisce quando essa se ne va via cessando di imprimergli il movimento.

A questo punto è stata stabilita a sufficienza la corrispondenza tra δύναμις e κίνησις: il potere proprio dell'anima è quello di essere eternamente in movimento e di imprimere movimento al corpo a cui si trova legata. C'è però un aspetto della prova che permette di indagare ancora più a fondo quale sia il significato delle parole δύναμις e κίνησις. In particolare, c'è un passo molto significativo che è in grado di chiarire la pregnanza di questi due termini:

Ogni anima è immortale. Infatti, ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, *quando ha cessazione di movimento ha cessazione anche di vita* (παύλαν ἔχον κινήσεως, παύλαν ἔχει ζωῆς)²³.

Questo passo è collocato all'inizio della prova, ed è molto importante perché descrive la cessazione di movimento come cessazione di vita. Poiché l'interruzione del movimento comporta la cessazione della vita, ne consegue che il movimento è vita. Perciò l'anima, essendo principio di movimento, è anche principio di vita: il movimento proprio dell'anima è il movimento della vita, ed è proprio questo movimento che l'anima imprime ad un corpo quando vi entra.

Poiché l'essenza e la definizione dell'anima è "essere ciò che si muove da sé", dunque essere immortale (245E2), essa può essere definita anche in questo modo: l'anima è vita, ed è vita che non si esaurisce, che non perisce mai.

Perciò si può affermare che c'è una perfetta corrispondenza tra queste tre caratteristiche dell'anima: δύναμις, κίνησις e ζωή. Questi tre termini, dunque, sono utilizzati da Platone per esprimere lo stesso nucleo concettuale da punti di vista diversi.

Un ulteriore elemento di prova è il fatto che la stretta connessione tra anima e vita è ripresa da Platone anche nel *Fedone*, nel corso dell'ultima dimostrazione dell'immortalità dell'anima, in cui si afferma che l'anima è quell'ente strutturalmente connesso all'idea di

²³ *Fedro*, 245C5-7.

vita, è l'ente il cui predicato essenziale è la vita. Infatti Socrate afferma:

Allora, l'anima, qualunque cosa occupi, entra portandovi sempre la *vita* (ζωή)²⁴.

Perciò da questa breve indagine possiamo affermare che la δύναμις dell'anima di cui Cebete richiede una dimostrazione è la sua capacità vivificante, l'essere principio di movimento e di vita²⁵. È necessario che l'anima mantenga questo potere anche dopo la morte.

4. L'argomento degli opposti

Grazie a questo chiarimento si può comprendere in che modo l'argomento degli opposti riesca a rispondere alla richiesta avanzata da Cebete. Questo argomento può essere suddiviso in due parti²⁶.

²⁴ *Fedone*, 105D3-4.

²⁵ Non concordo con la lettura di *CJR*, p. 153, secondo cui la δύναμις dell'anima si ridurrebbe alla capacità di conoscere, per cui il potere proprio dell'anima sarebbe quello conoscitivo (cioè la φρόνησις). Questa lettura non è in grado di spiegare perché Platone utilizzi queste due parole: ritengo assai improbabile che l'autore abbia voluto utilizzare solo una banale coppia sinonimica per indicare la capacità conoscitiva.

²⁶ Mi limito a riassumere le caratteristiche essenziali della prova, senza trattare problemi interpretativi specifici. Per una trattazione approfondita della prova si veda *FT*, pp. XXXI-XXXIII e pp. 276-278; *GR*, pp. 17-21; *BC*, note a pp. 206-207; *CJR*, pp. 154-162; *DG*, pp. 103-113; David Gallop, *Plato's*

Nella prima parte si stabilisce la regola generale secondo cui "ogni opposto si genera dal proprio opposto"²⁷. Ciò può essere facilmente dimostrato mediante alcuni esempi: una cosa, se diventa più grande, lo diventa da più piccola che era in precedenza, e allo stesso modo diventa da più forte più debole, da più lenta più veloce, da peggiore migliore, da più giusta più ingiusta. Questi esempi permettono di stabilire la seguente regola:

Dunque – disse Socrate – abbiamo ormai sufficientemente provato che tutte le cose si generano in questa maniera, cioè le opposte dalle loro opposte²⁸.

Questa regola implica che tra due opposti A e B si instaurino due processi di generazione: uno che porta da A a B e uno da B a A. Ad esempio, tra il piccolo ed il grande c'è in mez-

"Cyclical Argument" Recycled, «Phronesis», 27 (1982), pp. 207-222; Linda Napolitano, *Dottrina dei contrari e prove dell'immortalità nel «Fedone» platonico*, «Scienza e cultura», 5 (1990), Edizioni Universitarie Patavine, Padova.

²⁷ A mio parere è più corretto tradurre ἐναντίον con "opposto" che con "contrario", in quanto la contrarietà non è che una forma particolare di opposizione. Questa traduzione inoltre semplifica la lettura della prova ed evita fraintendimenti, in quanto Platone non distingue adeguatamente tra contrari e contraddittori, rendendo la prova più confusa (*BC*, p. 206, nota 49). Il problema più difficile da risolvere per interpretare la prova, infatti, è decidere se le coppie di opposti siano contraddittorie (in questo caso la prova è valida) o no (in questo caso la validità della prova è problematica). La mia tesi è sostenuta anche da *CJR*, che traduce ἐναντία con "opposites".

²⁸ *Fedone*, 71A9-10, trad. lievemente modificata perché Reale traduce ἐναντία con "contrari": cfr. nota precedente.

zo il processo di accrescimento, tra il grande ed il piccolo il processo di diminuzione.

Nella seconda parte della dimostrazione questa struttura è applicata alle due coppie di opposti essere sveglio/dormire ed essere vivo/essere morto, le quali sono paragonate tra loro. Come dall'essere sveglio si genera il dormire e dal dormire l'essere sveglio, e tra i due opposti ci sono in mezzo rispettivamente i processi dell'addormentarsi e dello svegliarsi, così dal vivo si genera il morto e dal morto il vivo, e tra questi due opposti ci sono in mezzo i processi del morire e del rivivere.

È necessario ammettere l'esistenza di entrambi i processi di generazione perché, in caso contrario, la natura risulterebbe zoppa, e le conseguenze sarebbero assurde: se esistesse solo il processo dell'addormentarsi, e non quello dello svegliarsi, il caso di Endimione²⁹ sembrerebbe "una cosa da nulla" (72C); allo stesso modo, se non esistesse il processo del rivivere, tutte le cose finirebbero per morire, e l'universo collaserebbe su se stesso. Così Socrate può concludere:

È veramente così, Cebete – disse Socrate – almeno a me pare. E non ci inganniamo nell'essere d'accordo su questo: è vero che c'è il rivivere e che i vivi derivano dai morti e che le anime dei morti continuano ad esistere³⁰.

²⁹ Il cacciatore Endimione, secondo una leggenda tramandataci in diverse varianti, sarebbe stato addormentato su un monte da Selene, di lui invaghita, che lo voleva baciare. Da questo sonno Endimione non si risvegliò mai.

³⁰ *Fedone*, 72D6-E1.

Dunque questo argomento riesce a rispondere in modo chiaro alla richiesta di Cebete, perché dimostra che l'anima, anche dopo la morte, mantiene la propria δύναμις, cioè la propria capacità vivificante, la caratteristica di essere principio di vita, e perciò è in grado, mediante il processo del rivivere, di portare vita nei nuovi corpi in cui si reincarna. La caratteristica principale dell'anima, il suo predicato essenziale, è la vita, e questa non si esaurisce dopo la morte, ma è mantenuta e rende l'anima in grado di affrontare il ciclo delle reincarnazioni.

5. Le possibili fonti della prova

L'argomento degli opposti è l'unica prova dell'immortalità proposta da Platone prima ed indipendentemente dalla dottrina delle idee, che compare per la prima volta nel successivo argomento della reminiscenza. Tutte le altre prove hanno come base questa dottrina, solo l'argomento degli opposti parte da premesse diverse, rielaborando dottrine già affermate dalla filosofia precedente. Questo argomento, dunque, non si basa su dottrine autenticamente platoniche, ma fa riferimento a dottrine precedenti, la quali non sono semplicemente riportate e copiate da Platone, ma anche rielaborate alla luce della sua filosofia.

È Platone stesso ad informarci del fatto che egli sta utilizzando idee già elaborate da altri in precedenza: all'inizio dell'argomento degli opposti, infatti, si richiede di dimostrare che le nostre anime esistano veramente nell'Ade, e Socrate fa riferimento ad un'antica

dottrina (παλαιὸς λόγος), la quale afferma che i vivi rinascono dai morti. Dunque, la prima dottrina presocratica a cui Platone fa riferimento è la dottrina orfico-pitagorica della metemempsomatosi³¹. Questa non è semplice-

³¹ La critica è ancora fortemente discorde riguardo alle fonti da cui Platone trae la dottrina della metemempsomatosi. Si possono distinguere tre posizioni principali: secondo alcuni l'autore sta riprendendo una dottrina esclusivamente orfica, secondo altri si tratta di una rilettura pitagorica dell'orfismo, secondo altri ancora di una dottrina esclusivamente pitagorica (per una rassegna della letteratura critica a riguardo, vedi *AT*, p. 259, nota 70). Secondo *FT*, pp. XII-XV, Platone si sta confrontando con il pitagorismo per sottolineare i punti di accordo con le sue dottrine, ma anche per prendere le distanze da questa filosofia. Questa tesi è avvalorata da diverse indicazioni fornite dall'autore: il dialogo si svolge a Fliunte, sede di un circolo pitagorico di cui Echecrate fa parte, e Simmia e Cebete hanno seguito le lezioni di Filolao, esponente di spicco della scuola pitagorica. Di diverso parere è *GR*, pp. 15-16, secondo cui Platone sta facendo riferimento alla religione orfica e nella prima parte del dialogo, anteriore alle dimostrazioni, presenta Socrate come uomo di sicura fede orfica prima ancora che come filosofo dialettico. Per Reale le prove dell'immortalità dell'anima servono per dimostrare razionalmente quelle tesi in cui Socrate già crede in quanto uomo di fede orfica. Questa tesi è sostenuta anche da Rohde (cfr. *AT*, p. 259, nota 70). Secondo questi studiosi l'argomento degli opposti è solo una ripresa della posizione orfica tradizionale. A mio parere questa tesi non è esatta, perché Platone non sta semplicemente riportando una dottrina altrui, ma la sta rielaborando alla luce della sua posizione filosofica, inserendola in un contesto più ampio (come cercherò di dimostrare tra poco). Inoltre non ritengo che il testo fornisca elementi che permettano di sostenere la tesi secondo cui la credenza di Socrate nell'immortalità dell'ani-

mente copiata dall'autore, ma è rielaborata ed inserita all'interno di un contesto più ampio. Infatti Platone afferma che il problema della reincarnazione non deve essere studiato solo in relazione agli uomini, ma anche in relazione a tutte le cose soggette a generazione: non bisogna considerare solo se i vivi si generino dai morti, ma se ogni opposto si generi dal proprio opposto.

Dunque il λόγος orfico-pitagorico della metemempsomatosi è considerato da un punto di vista più ampio ed inserito all'interno di una dottrina che valuti in generale i rapporti che si instaurano tra tutti gli opposti: in questo modo la metemempsomatosi diventa solo un caso particolare della legge generale di derivazione reciproca degli opposti³².

Questa, a sua volta, può essere stata rielaborata da Platone a partire dalla filosofia eraclitea: anche Eraclito, prima di Platone, aveva fatto rientrare il rapporto vita/morte all'interno di una legge generale degli opposti, ammettendo un duplice processo di generazione, e alcuni frammenti di Eraclito sono molto vicini ai discorsi elaborati da Platone:

La stessa cosa sono il vivo e il morto, il desto e il dormente, il giovane e il vecchio: questi mutando trapassano in quelli e quelli ritornano a questi.

Immortali mortali, mortali immortali: viventi la morte di quelli, morenti la vita di questi.

ma nasca prima grazie alla religione e solo successivamente grazie alla riflessione filosofica.

³² Cfr. *GR*, p. 18.

Gli uomini attende dopo la morte quello che non si aspettano né immaginano³³.

Inoltre, il fatto che Platone conoscesse molto bene le dottrine eraclitee è testimoniato da Diogene Laerzio, il quale afferma che Platone frequentò il filosofo eracliteo Cratilo (protagonista del dialogo omonimo) e che sfruttò le dottrine eraclitee per elaborare la sua teoria del sensibile³⁴.

Anche per quanto riguarda la dinamicità dell'anima, la sua caratteristica di essere principio di movimento e di vita, che è alla base sia della dimostrazione del *Fedone* che di quella del *Fedro*, Platone si rifà a dottrine filosofiche precedenti. In particolare, per quanto riguarda la prova del *Fedro*, gli studiosi ritengono che la fonte di Platone in questo caso sia il medico e filosofo Alcmeone³⁵. Alcune delle testimonianze pervenuteci sul suo pensiero sono in perfetta sintonia con la concezione dell'anima proposta nella prova dell'immortalità del *Fedro*, ed il parallelismo tra le

testimonianze e la prova di Platone è così evidente, anche dal punto di vista terminologico, che penso sia impossibile ritenere che Alcmeone non sia la fonte utilizzata da Platone: un'affinità così elevata non può essere solo casuale.

In primo luogo, abbiamo la testimonianza di Diogene Laerzio:

[*Alcmeone*] diceva che l'anima è immortale e che si muove continuamente come il sole³⁶.

Molto importanti sono le testimonianze di Aristotele e di Aezio:

Sembra che anche Alcmeone abbia pensato l'anima in modo simile a costoro [*Taletè, Diogene, Eraclito*]. Perché dice che, assomigliando alle cose immortali, è immortale; e che è immortale perché *sempre in movimento* (ἀεὶ κινουμένη): anche le cose divine, infatti, si muovono tutte ininterrottamente, la luna il sole gli astri e tutto il cielo³⁷.

Alcmeone pensa che l'anima sia per sua natura dotata di *movimento autonomo* (αὐτοκίνητον) ed eterno, e che perciò sia immortale e simile agli dei³⁸.

La testimonianza di Diogene Laerzio è la meno informativa. Da essa si possono ricavare solo due informazioni importanti: le caratteristiche proprie dell'anima sono l'immortalità ed il movimento perenne.

Molto più interessanti sono le testimonianze di Aristotele ed Aezio. Da queste si ricava

³³ Questi sono rispettivamente i frammenti DK 22 B 88, DK 22 B 62, DK 22 B 27. Trad. it. di C. Diano, a cui rimando per un'esegesi esaustiva dei frammenti (Eraclito, *Tutti i frammenti e le testimonianze*, a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra, Mondadori, Milano 1980).

³⁴ DIOG. LAERT. III, 6, e III, 8. Per quanto riguarda i rapporti dell'argomento degli opposti con la filosofia eraclitea, cfr. L. Napolitano, *Dottrina dei contrari e prove dell'immortalità nel «Fedone» platonico*, cit., pp. 119-120.

³⁵ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge and Kegan, London 1982, sostiene questa tesi. Di diverso parere è D. Blyth, *The Ever-Moving Soul in Plato's "Phaedrus"*, cit., p. 2, nota 2, il quale però non argomenta la sua posizione.

³⁶ DIOG. LAERT. VIII, 83 = DK 24 A 1. Trad. it. di Gabriele Giannantoni (utilizzerò questa traduzione anche per i passi successivi).

³⁷ ARISTOT. *de an.* A 2. 405 a 29 = DK 24 A 12.

³⁸ AËT. IV 2, 2 = DK 24 A 12.

che l'anima è immortale, sempre in movimento, dotata di movimento autonomo e simile agli dei ed alle cose divine.

Per quanto riguarda le caratteristiche dell'eternità e dell'autonomia del movimento, bisogna fare almeno due considerazioni importanti.

In primo luogo, c'è una strettissima affinità tra i termini utilizzati da Aristotele ed Aezio ed i termini che si trovano nel passo del *Fedro*. Aristotele ci informa che l'anima è sempre in movimento, ἀεὶ κινουμένη: questo termine ha un parallelismo perfetto in ἀεικίνητον, che si trova proprio all'inizio della prova dell'immortalità dell'anima (245C5). Aezio, oltre a sottolineare l'eternità del movimento, mette in luce anche che l'anima è dotata di movimento autonomo, è αὐτοκίνητον: anche in questo caso si rileva un parallelismo stretto con la prova di Platone, in cui si afferma che l'anima è τὸ αὐτὸ κινούν (245C7).

In secondo luogo, si può rintracciare un parallelismo anche a livello della struttura argomentativa: secondo Aristotele, Alcmeone deduce l'immortalità dell'anima dal suo essere sempre in movimento; secondo Aezio, l'immortalità è dedotta sia a partire dalla caratteristica dell'eternità, sia da quella dell'autonomia del movimento. Platone nel *Fedro* segue la stessa strategia argomentativa: l'anima, essendo principio del proprio movimento (τὸ αὐτὸ κινούν), è anche necessariamente sempre in movimento (ἀεικίνητον), dunque è immortale. Le inferenze logiche proposte da Platone sono le stesse che si ritrovano nei testimoni di Alcmeone.

Grazie a questa breve indagine, dunque, si può affermare con un buon grado di certezza che, per sviluppare la prova dell'immortalità del *Fedro*, Platone utilizzi come fonte il pensiero di Alcmeone, e che ad esso si riferisca quando afferma che la caratteristica propria dell'anima è il movimento eterno ed autonomo.

Questa concezione dell'anima come movimento, dinamicità e vita, però, è la stessa che si trova sottesa, e non esplicitamente espressa, anche nella prima prova dell'immortalità dell'anima del *Fedone*³⁹.

Questi parallelismi dimostrano come Platone, nell'elaborare la prova dei contrari, si avvalga di dottrine precedenti sia per elaborare una dottrina dei contrari, sia per rintracciare quali siano le caratteristiche proprie dell'anima.

Perciò si può concludere che Platone, per rispondere alla richiesta di Cebete e dimostrare la dinamicità dell'anima, cerchi di dimostrare che la caratteristica essenziale dell'anima sia il movimento, ed in particolare quel movimento che è la vita, rielaborando dottrine già proposte dalla filosofia precedente.

³⁹ In effetti, anche nel *Fedone* Platone dimostra di conoscere le dottrine di Alcmeone: il brano del *Fedone* 96A-B è inserito dal Diels tra le testimonianze su Alcmeone (DK 24 A 11).

Rorty's Policy of Truth*

.....
Pierpaolo Marrone
Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
(Italia)

Some time ago it would have been easy to say that liberalism is the dominant paradigm in contemporary political philosophy. This is still broadly true, at least in the sense that liberalism is what, even now, takes up the theoretical agenda. However, the questions inside this agenda has become so complex that this statement might refer just to a mailing list for the most part unusable.

Liberalism has to do, of course, with the primacy of freedom, but many authors believe that this should be balanced against other needs such as: representation – that is, the typical question of democracy; equality – that is, the typical question of the distribution of goods; the initial placement of each one in liberal societies – namely, the issue of discrimination and opportunities. All these needs and problems, clearly, do not arise now for the first time in the history of thought.¹ I think, however, it is also clear that the phe-

nomenon of globalization gives to them a new and perhaps prior unknown thickness.²

From this point of view, the ethical-political thinking labeled as American liberalism is important for at least three reasons:

1) because liberalism is inclusive of those societies and political systems that have the ambition to act as an alternative model, and sometimes as a non-historical one, to what is not liberal (in practice this does not exclude at all and, indeed, often involves, compromises with non-liberal visions or outright anti-liberal ones, due to the contingencies of political issues);

2) because liberal democracy is, from theoretical point of view, sometimes seen as a manifestation of the *American philosophical tradition*.³ This account is modulated on the theme of American evasion of philosophy,⁴ or on the replacement of philosophy with democracy. This replacement is interpreted as the prominence of a pragmatist epistemological tradition;

3) because in that tradition remains an imaginative, if not utopian, background which seems at odds with 1) and 2), but it is their necessary complement.

In this sense, for example, the difference principle of Rawls fulfills all three criteria I

* An earlier Italian version of this paper was published in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 11 (2009), pp. 303-329.

¹ See G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*; Roma-Bari, Laterza, 2004.

² For a critical introduction see G. Brock, *Global Justice: A Cosmopolitan Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

³ S. Ander, *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*, Hill & Wang, 1996.

⁴ C. West, *American Evasion of Philosophy*, University of Wisconsin Press, 1989.

have set since: a) it provides a general criterion of distribution in accordance with the freedom; b) it does not refer to any epistemological criterion of discrimination and determination of social stratification into classes; c) it is also a criterion from which to look at what we are able to realize from the perspective of a liberal society, transcendently and *sub specie aeternitatis*. The same applies to the theory of entitlement of Robert Nozick, or to Ronald Dworkin's theory of rights as models of moral consideration, or to Thomas Scanlon's idea of what we really ought to each other.⁵

In other words, I do not think that we can, in any sense, say that the American political debate, at least in its main and most famous exponents, falls within the Western tradition of political realism, that is in that tradition that starts from Thucydides and in modernity was inaugurated by Machiavelli and Hobbes. Rather, a certain aura of utopian pragmatism and epistemological anti-foundationalism go together with a kind of political romanticism. With this expression I mean precisely what is expressed above in synthesizing 1) 2) 3), i.e. an utopian twist of American liberal political thought. But this is a twist not mystical, but rather realistic, because at least some element purport to be

⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, (revised edition), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999; R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1977; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978; T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

based on something that we call 'human nature'. Richard Rorty is a partial exception to this general pattern.⁶ While Rorty has never hidden his sympathy and fundamental adherence to liberal political paradigm, its location within this paradigm aims rather at eliminating the adjective 'realistic' from the definition that I have proposed and results in a political theory of the romantic genre.

As it is known, Rorty has never given a systematic analysis of its ethical and political thought. The reason why we do not have a theory of justice or volumes of writings collecting Rorty's systematic ethical or political theory is not because the systematic reflection was distant from the ropes of Rorty (which would be very difficult to say for the author of *Philosophy and the Mirror of Nature*), but simply because, from his point of view, there was no need.⁷

In other words, Rorty's political philosophy – I realize that the term sounds unusual, but I hope that it will be justified by the rest

⁶ I will use the following abbreviations for Rorty's works: *FMN* = *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979; *CP* = *Consequences Of Pragmatism: Essays 1972-1980*, University Of Minnesota Press, 1982; *CIS* = *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989; *ORT* = *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, 1990; *EHO* = *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge University Press, 1991; *TP* = *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1998; *PSH* = *Philosophy and Social Hope*, Penguin, 2000.

⁷ *TP*, pp. 1-13.

of my pages – marks of, inside the liberal paradigm, the prevalence of the condition 3). I will try to argue it through an analysis of a certain size of one of his collections of essays, *Truth and Progress*. This title appears to be distinctly anti-romantic – except to say that belief in progress is in fact a hidden form of romanticism – and not anti-epistemological. We soon discover that it is not the case and I would say this is clear from the first pages of this collected writings.

Rorty has been repeatedly accused of having taken skeptical, relativistic, anti-realistic positions. To his honor, it must be said that Rorty has not removed all of these allegations and that somehow this fits well in his philosophical style. All this raises the issue of the meta-philosophical conceptions Rorty embraces and is quite significant that the first page of *Truth and Progress* tackles the question of truth together the question of the criterion of truth. Rorty denies that he or others have never claimed that there is no truth. The question of truth seems trivial or irrelevant to Rorty.⁸ What he and others bring into question is not the truth, but rather the usefulness of distinguishing appearance and reality: “We think that there are many ways to talk about what is going on, and that none of them gets closer to the way things are in themselves than any other. We

⁸ A different and brilliant discussion is offered by D. Marconi, *Per la verità*, Torino, Einaudi, 2007; on the relevance of ‘truth’ see also P. Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, 2007.

have no idea what ‘in itself’ is supposed to mean in the statement ‘reality as it is in itself’.”⁹ The reference to the pair ‘appearance and reality’ is not innocent and probably awakens to the mind of the reader the title of the most famous book of Francis Bradley, *Appearance and Reality*.¹⁰ Actually, I think that the reference is relevant. According to the idealism of Bradley reality is the totality of relationships. Just from a naive and unilateral point of view we think of the individual objects as unrelated entity in the world, because nothing exists at all outside the relationships that define it. From the point of view of Rorty’s meta-philosophy, it means that the identification between philosophy and a theory of foundational knowledge should be abandoned, since what we call ‘knowledge’, ‘epistemology’, ‘truth’ is, precisely, one knot in a web of relations. “[T]he problem is not [...] that the indefinite plurality of rules (or conventions of representations, or input-output functions) makes it impossible to draw an interesting representational-nonrepresentational line between discourses, but that we have (by some criterion of non-representationality that remains obscure) discovered that there is no such thing as getting meanings right, no such thing as representing meanings accurately.”¹¹ This web is for us mainly historical, and the prominence accorded to knowledge is just a singular perspective. The reality as a web of

⁹ *TP*, p. 1.

¹⁰ F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (1930), Routledge, 2010.

¹¹ *TP*, p. 37.

relations is the Bradleyan-idealistic premise of Rorty's argument. The corollary to this argument is that we are not in a position to specify which reports should be privileged. We are not able to specify in a justified way, for example, which position should be given to those connections that we call 'correspondence with reality', unless to wrap, inevitably and inextricably, in a circular reasoning, since "true always means 'true in L'" for a natural language L given by a Tarskian 'theory of truth' to for that language. This is the great lesson of Davidson for Rorty, since Davidson teach us "that nobody should even try to specify the nature of truth. A fortiori, pragmatists should not".¹²

In other words, we have to take into account all those philosophical positions, primarily that of the same Davidson, who warn us that, outside of some translation, 'true' is a kind of indefinable and ineffable concept.¹³ The concept of truth can result in a sort of epistemological monotheism, says Rorty, tedious, like the theology of monotheism. If reality is the totality of relations, we must infer that there is no privileged point of view of interpretation, not even that of epistemology.¹⁴

The anti-representationalism that Rorty has introduced in *Philosophy and the Mirror of Nature* is a meta-philosophical conception of philosophy. This conception states that

¹² *TP*, p. 3.

¹³ D. Davidson, "The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy*, 87, no. 6 (1990), 279-328; *EHO*, pp. 126-149.

¹⁴ *CIS*, pp. 3-20; *EHO*, pp. 1-17.

there is no reason to focus on epistemology rather than, say, on aesthetics or theory of literature, once we have introduced the concept of ineffability of truth or of truth-dependent translation (itself a re-translation from the point of view of philosophy of language of Bradley's position on relations); and there is no reason for preferring the systematic and foundational epistemology of knowledge to that edifying dialogue that Rorty thinks should replace it. This dialogue is nothing more than a political philosophy that abandons the epistemological perspective of representation as the epistemological task of the intellectual practice and replace it with the search for what is more useful for a given human community.¹⁵

The challenge of the skeptic is therefore a challenge that cannot be answered, simply because the same skeptical question – 'how can you have justified beliefs about x?' – presupposes an absence of networks of connections that makes it ultimately pointless. Epistemology is just one of the networks that our tradition has built, during the centuries, a network that has had the greatest importance for the development of Western thought, but not so much because of the results that epistemology is able to offer – a theory of truth, for example, generally accepted – but rather because, in a specific segment of that tradition, the segment of the Enlightenment epistemology, it was also a promise of human progress.¹⁶ This Enlight-

¹⁵ *PMN*, pp. 357-392.

¹⁶ *TP*, pp. 167.243; *PSH*, pp. 72-89.

enment belief has waned. The reason is quite simple to explain. The idea of truth as a more and more adequate representation of reality, does not guarantee the progress of humanity. That is, the Enlightenment project is inevitably self-certified through the link between truth and technique. While this binding seems plausible, since this link is historically determined, it is not, however, analytically necessary, so to speak. Feeling that 'true in x' is a guarantee of success of x, specifically requires that all properties that can be predicated of x are adequate representations of x itself. Otherwise, why in the world what we can get from x should work? As a matter of fact, the same claim of the superiority of epistemology, its representationalism – its being 'the age of the world picture', talking Heidegger-like jargon¹⁷ – is a pragmatic claim. This claim is useful in view of certain goals, but might be put aside where objectives and priorities for our purposes are directed toward a different path.

So when Rorty proclaims himself as belonging to the same pragmatist tradition of James and Dewey is definitely saying two things: 1) that the best description of past philosophy as a social activity is a pragmatic sketch; 2) that this description is one that can be more useful to build tolerant and liberal communities.¹⁸ This meta-philosophy, in other words, is as much a description as a task. Moreover, it should not surprise that

¹⁷ M. Heidegger, "The Age of the World Picture", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper Torchbooks, 1977, 115-154.

¹⁸ *PSH*, pp. 93-122; *CP*, pp. 72-86.

the level of descriptive approach and the level of prescriptive approach are intertwined in the pragmatist Rorty. The pragmatist simply sees no plausible reasons to keep them separate. It is not, therefore, very important to track in a comprehensive and scrupulous way if Rorty has misinterpreted Dewey or James. In fact, Rorty himself admits that sometimes plays Dewey inside the pattern of 'what he would have had to say and in fact did not say' (which is itself a hermeneutical tool that Heidegger used with these same words to justify his interpretation of Kant). In this reading there is nothing wrong, especially if this interpretation is intended to be something like a general and explicit strategy. This general strategy is ethical-political, because it aims to provide support and good arguments to the practices of liberalism – although not foundational arguments, which would be impossible and useless from the point of view of persuasion of our adversaries (who ever has been persuaded to believe in God by the arguments advanced by the philosophers?) –.¹⁹

Rorty's refusal to be simply considered as another exponent of post-modernist wave, or as just another skeptic or relaxed aesthetic relativist is to be found in its adherence to the pragmatist tradition. Perhaps, especially in the essays collected in previous volumes, there are elements to support at least in part some of these features.²⁰ It must be said, however, that *Truth and Progress* scores, if

¹⁹ *TP*, 247-270; *CP*, pp. 3-17.

²⁰ *CIS*, pp. 73-92; *ORT*, pp. 21-32; *EHO*, pp. 27-46.

not indeed a turning point, at least a different emphasis on the themes of these issues. I think that one of the central points of this change in emphasis should be sought in a different interest, meta-philosophical, for knowledge. Rorty, in fact, ranks among the radical skeptics, if there are some, who argue that knowledge is not possible. But his position is not so much skeptical as anti-foundationalist. The anti-foundationalism is a position which of course is primarily defined in terms of negation. And the denial is made with respect to the Cartesian epistemological position of seeking a *opinio firma et inconcussa* that ensures us that what we know as a derivative content is equally certain as what we know in a non-derivative way. It is a fundamental adherence to this Cartesian model that repeatedly wraps the relativistic in unconvincing self-assertions. “In short, my strategy to escape the self-referential difficulties into which ‘the Relativist’ keeps getting himself is to move everything other from epistemology and metaphysics to cultural politics, from claims to knowledge and appeals to self-evidence to suggestions about what we should try.”²¹ The appeal to the intuition can always be challenged and in the rare cases where it does not seem interesting doing it directly – *cogito, ergo sum*, for example –, you can, indirectly, do it in the sense that the properties of the intuition do not seem to be transmitted to other statements that claim to be its result – some form of realism, for example.

²¹ *TP*, p. 57.

Since relying on intuition is a general attitude, we cannot lack of faith in intuition in some cases – the existence of some activity of thought in our skull that we think is inevitable to be conceptualized as our activity –, while we award it with great merits in other situations – when it justifies some realistic epistemological criteria for warranted assertibility.

This idea of the accurate representation of ‘what is out there’ is the correlate of a monotheistic moral and political philosophy that interprets values as the basis of correct, true, consistent judgments, and not as just one of the possible ways of interpreting our experience. Many have read these ideas in a metaphysical and anti-realistic sense, and it seems that this reading is the one that more easily fits the letter of the texts of Rorty. So, there would not be a reality out there independent of our minds. This position, however, has never been supported by Rorty. There is, rather, a sense in which realism is trivially true, i.e. that sense that says that to state that there is an independent reality of us is the same that to state that there are causal chains that are not caused by mental acts of men.²² On this issue there is an unproblematic agreement who simply notes that the man is a part of nature and that some of his acts have no relevance on the causal structure of part of reality. In a trivial sense, the man does not invent black holes, subatomic structure of matter, neurons and synapses. So, there is a difference between Rorty and

²² *TP*, pp. 98-118.

the mantra which has been – or perhaps still is – widespread among certain intellectual elite, that stated that “everything is interpretation.” This concession should be read in the light of Rorty’s Davidsonian criticism and denial of difference between scheme and content. The statement that ‘on the beach there is an amount x of sand’ is true because it is made within the human language and not because it is true by virtue of how things are.²³ This position is a bit surprising and it is difficult to understand how it cannot be viewed as an expression of anti-realism. Certainly, true and false are not in things but in the statements we do on those things and these statements are expressed in some language. But why is it so weird to think that even just by a evolutionary point of view language is a tool to grip on reality? After all, most of our usual descriptions of portions of the world are successful. Obviously, many use of the language are not descriptions in any sense, but what is gained by Rorty’s claim that truth is a kind of compliment that we attribute to a sentence which seems to agree well with a constellation of other judgments?

Here Rorty is referring to a supposed extension of what is called the naturalistic fallacy in Putnam’s argument.²⁴ This argument states that since ‘true’ means ‘be justified for a given audience’, we are always in a position to imagine a different audience, where it is not justified. Ultimately, ‘justified’ means

²³ *ORT*, pp. 93-108.

²⁴ H. Putnam, “Meaning and Reference”. *Journal of Philosophy* 70, 1973, 699-711; TP, 43-62.

‘perfectly justified for an audience’, but unfortunately, this ideal audience does not exist. Peirce spoke of the ideal community of researchers and Rorty himself presents some of his thesis as acceptable by an increasingly wide community. This idea of ‘justification for an audience’ has clear relativistic implications, but there is a double sense in which Rorty is not relativistic. In a first sense, Rorty is not relativistic with respect to statements that seem trivially true. ‘The water boils at 100 degrees under certain conditions of pressure’, ‘Jupiter is not a satellite of Saturn’, ‘we have more than 10 neurons in the brain’: simply, Rorty does not think that these statements have interesting implications and certainly does not question them. However, I do not think these statements are without interest. If, as Rorty admits, true means ‘true in L’, then we can infer that exists an entire system of beliefs expressed by L, where these statements are true. This belief system has an important feature that should not be underestimated, because, but certainly not only because, it is entirely in accordance with common sense, which can certainly be put in question, but it should be questioned with a reason. This feature is the justified belief that such beliefs and belief systems express a reference which is independent from us and from our expressions of beliefs about these references, and it is independent even from the fact that we exist. In some sense, it is obviously true that if ‘true’ means ‘true in L’ then if no one is saying in a language the utterance ‘Jupiter is not a satellite of Saturn,’ then this statement will not be true. But this merely expresses the obvious

fact that truth and falsehood are not in things but in judgments, quoting Aristotle. Now, someone may legitimately believe that these belief systems are descriptively trivial – maybe they are less trivial when, for example, they describe the presence of a tumor in your stomach – but saying that they are ‘true in L’ is very different from the claim that they are true *only because* there is L. So, the very fact that Rorty do not claim to be relativistic for some statements, should take him to reconsider the same relativistic implications of his discussion of scheme-content.

In another sense, much more significant for him, Rorty is not relativistic in a surprising way. For example, when Sartre says that if there might be a future time in which fascism can again become a political accepted system, as a result of cowardice or acquiescence of a certain community, then fascism will be the truth for human mankind, Rorty endorses this statement of Sartre, adding, however, the observation that there is no truth about man. This, moreover, could be said by Sartre himself, remembering the famous statement that the essence of man coincides with his/her existence. “Sartre should not have said that Fascism will be ‘the truth of man’. There is no such thing. What he should have said is that the truth (about certain very important matters. Like whom one can kill when) might be forgotten, become invisible, get lost. And so much the worse for us. ‘Us’ here does not mean ‘us human’ (for Nazis are human too). It means

something like ‘us tolerant wet liberals’”.²⁵ This is a statement which is not relativistic in a profound sense, because it assumes that a significant part of our reality – for example, the reality which is made by all the actions which our living together is made of – is not simply the result of a creative capacity, but is the outcome of our heritage – there are not Nazis toucans nor can we criticize the totalitarian organization of bee hives – which is our responsibility and which we cannot escape from. Rorty’s assertion that his philosophy is not relativistic because it is a kind of ethnocentrism, mitigates this conclusion, but only in the sense that the tradition coagulates a specification of a spatial and temporal responsibility in the center of the liberal community to which we feel we belong to. To this responsibility, which is not chosen in any sense, we are not bound in an absolute sense, otherwise it would make incomprehensible, for example, the battles of anti-slavery activists who were living in societies contemplating or widely accepting slavery as a natural given. This sensibility for nuances makes Rorty’s ethnocentrism a kind of ironic. But this gentle ethnocentrism must reject any realistic implications, and has to do it very seriously. Indeed, for Rorty we cannot support any realistic implications, for the simple fact that a dialogue of any significance must take place only within shared beliefs. In this sense, it is legitimate for Rorty talking about a scientific ethnocentrism. Is scientific ethnocentrism a network

²⁵ *TP*, p. 53.

of shared beliefs that is of little interest to anyone involved in moral and political philosophy? I do not think the question could be settled in a few jokes. Realism as relativism can be both local and global. One can be a realist with regard to beliefs about atoms and be relativistic in aesthetics. There will also be cases where one is realistic, maybe in some dispositional form, in moral philosophy and he/she is not in the philosophy of science. Rorty means his relativism and ethnocentrism as specification of a tolerant attitude. But is relativism synonymous of tolerance? I think it is not. Tolerance is the behavior that qualifies some statements as false opinions. The tolerant thinks that there should be the best conditions to express them. The tolerant thinks so not because these opinions are not controversial or futile or even harmful, but because he believes that some form of truth can emerge only from a wide and free comparison of ideas, especially in the absence of sure criteria for discriminating truth from falsehood. Of course, the behavior can be tolerant and effectively practiced just within partial guarantees of reciprocity and symmetry. This symmetry is partial when minority communities are involved. In fact you cannot say that minority tolerates the behavior of the majority, while the reverse is true.²⁶

For Rorty the advantages we associate with our being tolerant derive from anti-

²⁶ B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1981 represents one of the best theoretical inquiry on the role of tolerance as a rational condition of liberal dialogue.

representationalism.²⁷ According to Rorty, for example, we do not think that quarks describe reality as reality is in itself. So, we should think of human rights in the same way as we think about quark.²⁸ Both are cases of social constructions that are particularly useful for some things we want to do or achieve. Rorty's example is rather extreme, as it were, because if two things belonging to two different sets are both socially constructed, this will be also a good reason for not trivializing the second on the needs that we feel as appropriate to the former. Indeed, the quarks do not appear to have nothing to do with our everyday experience, while it is quite the opposite for human rights. Whatever is meant by 'social construction' – it does not easy to understand whether Rorty is meaning an artifact or a social interpretation or both – quarks and human rights are very different. In the first case, the theoretical construction has an explanatory value with a forecast-function which are absent in the second case. In the second case, the construction is an explanatory structure with a regulative-function. Obviously, once this latter construction is accepted or widely shared one could also say that it is expected that the person who commits an unlawful and/or morally reprehensible action has acted wrongly. If his/her actions do not comply to the structure of the social construction 'human rights', this does not mean that such a construction has been falsified. In

²⁷ *CP*, pp. 160-172.

²⁸ *TP*, pp. 167-185.

the case of scientific explanations, if anomalies reach a critical mass – the determination of which depends on many circumstances, even social –, then the theoretical construction should be abandoned or reformed. In the case of human rights, things are completely different because they are normative. This normative structure may support different explanations, since we can provide both foundationalist accounts as anti-foundationalist accounts of the nature of rights, but the normative quality of rights remains unchanged. The difference between quarks and human rights should not be sought after only on their different ontological status, as Rorty says, because in the second case normativity is intrinsic to the explanatory structure, while in the first case it is not an essential part of the structure of the social construction, although probably we cannot say that, in some very specific sense, is totally absent.

The concept of social construction is ambiguous. If you mean it in the sense that each construction, since it is expressed in L, must have a social dimension, you say something trivial and tautological. It is certainly true that when we believe to describe portions of reality and we communicate our beliefs within the language we use some form of a medium that by its very nature requires highly structured forms of sociality. In this sense, to use a metaphor that probably would be akin to Rorty, we are not on the way towards language, but we are already and always inside the language. A position quite different, however, is that what we can say about reality is just language, denying

the nature of medium to the language. Apparently, however, this is not Rorty's position. There is a sense in which we can talk about mountains, rivers, electrons, rodents attributing cause and effect, in the precise sense that these attributions rule out intervention in the causation by means of our mental structures. But there is not a sense in which it is possible to describe something beyond our ability to build descriptions. The central point is not so much the description, but rather what in the description we think to be true because it corresponded to reality. When we use the copula 'is' to support an attribution of a descriptive quality to something or an identity of something to something else or a causal relationship between two or more things, we make a move that is not innocent at all, assuming that what we are describing is the reality of the object itself. This attribution, however, is precisely the point to be proved and it seems to Rorty that you cannot do that putting ourselves outside of our ability to describe.²⁹ Of course, Rorty can continue to use the term 'true' in a similar way to its common use, without having to specify each time 'true for us according to our ability to describe'. But it is a use that does not have a theoretical value and it is merely practical.

When we say of a statement that it is true we are doing something like a compliment. 'True' has no explanatory use, but has primarily a justificatory use, that is ideally targeted to an ideal audience. "In an article on

²⁹ *PMN*, pp. 257-309.

Davidson [...] I suggested that we interpret Davidson both as a sort of pragmatist and as a sort of minimalist – as someone who, like James, thought there was less to say about truth than philosophers had usually believed. More specifically, I interpreted Davidson as saying that the word ‘true’ had no explanatory use, but merely a disquotational use, a commending use, and what I called a ‘cautionary use [...]’. I suggested [...] that terms used to commend or caution – terms such ‘good!’, ‘Right!’, ‘true!’, ‘false!’, ‘way to go!’, ‘watch it!’, ‘do not need much philosophical definitions or explanations’.³⁰ The interesting thing is that the cautionary use is ultimately the most convincing version of ‘true’ as ‘justified belief’. In fact, the justification is for an audience that is present, possible or ideal. The main problem arises with the idea of an ideal audience, which seems to be a version of ‘naturalistic fallacy’, since we can always imagine, according to Rorty, a different audience, wider, with better skills and creative imagination for which will not be justified what it is for us. Cautionary use is therefore aimed at an actual audience or to that audience we are forced to imagine as real, maybe in the future, since an ideal audience, by contrast, does not exist. It is strange that Rorty constantly refers to a possible audience with greater creative abilities than ours and do not, instead, put the problem of a possible audience with smaller creative abilities. But what seems really strange is the idea of an implicit comparison between

two different audience. This comparison does not make much sense if ‘true’ simply means ‘true in L’. If ‘true’ is nothing more than ‘true in L’, why ‘better’, ‘more creative’, ‘liberal’, ‘democratic’ could not mean anything but ‘better in L’ and so on? Rorty’s answer is that ‘better in L’, as well as ‘liberal’, ‘democratic’, ‘concerned about the protection of human rights’, ‘non-sexist’, have just an ethnocentric meanings, since have chances to be justified and are usually justified only in the successful community which we belong to. This is an ethnocentric strategy because Rorty’s belief is that a belief can only be justified by another belief.

So any realism associated with scientific beliefs has little interest in general – beyond its technical applications – because it shares its own structure with the community of professionals who builds similar constructions. The only other realism that remains is the ability to acquire beliefs in a non-inferential way as a result of neurological re-configuration of the relations between the brain and the world. This form of realism is judged by Rorty as uninteresting, without providing too much justification, however, although it could be because it is not ethnocentric. These distinction could arise the problem of possible reduction of the first form of realism to the second, but this problem is not addressed by Rorty and it is easy to understand why: his interest is not going out of ethnocentrism – if this is conceptually indistinguishable from relativism and do not represent instead simply a manifestation of it – but rather distinguish between interesting and uninteresting ethnocentrism.

³⁰ *TP*, pp. 22-23.

The first form of ethnocentrism conceives our beliefs as a network that is linked to other networks through particular knots. These knots are our interactions with the rest of the world and our bonds with other people. They do not have any intrinsic importance, and are not important in themselves, but because they support a variety of other beliefs that we deem relevant. However, they can be subjected to critical challenge and be abandoned because they are exhausted. For example, at the beginning of the modern age, an important knot for much of Europe stemmed from Urban II's speech at the Council of Clermont. That speech had the goal of supporting the holy war aimed at the recapture of Jerusalem and the Holy Sepulcher. This knot for most of us is so weakened as to be inexistent. Where is, however, that knots consistent with the belief that all the other people outside of myself are zombies? Or that knot consistent with the belief that the objects which I define as belonging to the outside world are actually varieties of a single kind of chocolate candy? Obviously, these knots have never existed, but based on what Rorty says we cannot exclude that they will become part of the conversation of the human race. Are these considerations too much ironic? I do not think, because if we are willing to concede that the beliefs that could be expressed in these knots could grow to the point that they will become shared beliefs of mankind, we should also demand that the human race behave consistently with these claims, since these beliefs should be beliefs with causal and explanatory power. Could these beliefs

be subjected to critical review and improvement, with these review and improvement as a part of the acceptance of those beliefs? I do not think so, and if this could mean that, contrary to Rorty's opinion, there are substantive difference amongst different systems of belief.

The idea that anti-foundationalism should persuade us that there is no significant difference between the quark and human rights, does not put human rights – that in Rorty's view we should consider more interesting of quarks – at all in a better position. According to Rorty, if we are anti-foundationalist we should be persuaded that there is no significant difference between quark and human rights. Both are cultural constructs that we believe to be something more than a contingent and historical artifacts.

We talk about human rights or quarks, not because we finally have had access to the true reality or to the most relevant portion of moral knowledge, but simply because our cultural tradition has produced the belief that there is something like 'true reality' and 'moral knowledge'. On the one hand, one could say that these beliefs do not make us lose anything in our rich and current experience even if they are false, but, on the other hand, they feed unrealistic illusions about our capacity on foundation of beliefs, which Rorty, however, thinks disastrous to give up. But why? Rorty argues that the most important legacy of Darwinism is making us familiar with the idea that there is no difference in kind between us and other animals and with the idea that we are only excep-

tionally gifted animals.³¹ The Darwinian heritage would cause the widespread belief that we, unlike our cousins of Enlightenment age, have much less need and concern to base our moral motivations on cross-cultural universals. The great progress that the West has experienced would make us more ready to accept the Darwinian paradigm. I think that these are overly naive statements. It is true that the affluent West has experienced an increase of all relevant index in education, health, standard of living. It is a very strange inference that all these positive events have happened because we are more ready to accept the Darwinian paradigm. At best, it is a questionable premise from which it does seem possible making different inferences and drawing different conclusions. This could be because it is not clear what Rorty means by acceptance of the Darwinian paradigm. My impression is that Rorty wishes to say that our individual perspectives have become increasingly determined by a set of phenomena that we group under the banner of 'secularism'. However, this is a term that should be clarified.

By 'secularization' I mean giving up transcendent justification as explanation of reality and as explanation of action. The meaning of 'secularism' is similar to another term to which Rorty was fond of, namely that of 'post-modern'.³² Rorty thinks that secularization has brought about many benefits, but specifically they are essentially

two: a greater awareness of the negative consequences, particularly at the political level, of cruelty and a wide extension of what is sometimes called 'human rights culture'. I do not know precisely how much of this awareness and extension is nothing but a set of rhetorical devices that the political elites use inside the political game. I do not mean to support the pessimistic view that all our talking of human rights is nothing but a side-effect induced by this rhetoric speech. I do not see any substantial reason to be excited about an awareness that seems to be an intellectual asset for a small minority of liberal intellectuals. It is better than nothing, of course, but I think it is necessary not to confuse what happens in an western university department with what exists in the world of politics, particularly in the international world that still seems to be governed by a paradigm of an entirely different nature which responds better to the description of the state of nature given by Hobbes. I do not think that what Rorty likes more – extending what we call human rights and restricting more and more cruelty – is better defended if it is derived from his anti-representationalistic epistemology and from his meta-ethics. It could be true that we can finally give up all our discussions on epistemology and meta-ethics – who has never been affected by all discussions on universals, if not professional philosophers, after all? – and turn to the task that should remain when all the concerns about the reality have, successfully and without any regret, been dissolved, leaving us with a cultural contingent heritage that Rorty considers the rel-

³¹ *TP*, p. 291.

³² *CIS*, pp. 44-69.

evant one, namely that we live in a culture of human rights. It could be true, but knowing that there is no evidence of a difference in kind between my desk, my computer, the trees I am seeing through the window neither does make human rights more pervasive nor cruelty less present in our everyday life and in international relations.

One of the sources of Rorty's idea that we are a culture of human rights is the concern on preserving the memory of the Holocaust and avoiding another one in the future.³³ Of course, this memory is still now, fortunately, preserved, not without contradictions. Nonetheless, we could say, looking at the past century, that the human mankind has not really abstained from practices of genocide and extermination, performing them often on a large scale. The examples are endless and it is well known that even in the name of human rights crimes have been committed. I would not be so sure that future historians will look to our era as the one that has extended the domain of human rights and will not privilege rather another dimension of interpretation, more respectful of what happened. Clearly, the very notion of 'what happened' is itself subject to interpretation to some extent, but not to the extent of denying to those who died the moral status of victims and the ontological status of the dead.

Rorty's irenic Darwinism is flawed for other specific reasons. For example, Rorty believes that what distinguishes us from

animals is only contingent cultural facts. It is an affirmation that I sincerely find difficult to understand. There are cultural facts that are contingent on their origin in the Darwinian sense of evolution – adaptive randomization and fitness – but not at all when they are used to interpret some human artifacts. For example, language is a cross-cultural universal that is not contingent for existence of human communities. The same ability to cooperate, without which of course does not even exist something like a 'contingent culture of human rights', which, in its complexity, is made possible by the tools of human communication, it is not contingent in the cultural sense, although it remains contingent like everything about life, in an evolutionary sense.

Language and ability to cooperate contribute to the formation of effective constraints to our utmost ability to harm us and cause damage to other species and to our own environment. In this sense, there is a cross-cultural universal at the bottom of our culture of human rights, namely the ability to think, plan, and justify constraints on actions and motivations. This clause does not enter at all into the discussion about the nature of the reality of human rights. It simply states that human rights exist as social objects. In this sense, human rights as social objects are an effective part of reality. It follows that the claim that human rights do not exist is false. So, by the evidence of some trans-cultural universal underlying the idea of human rights, we should be conducted to support a moderate ontological realism about rights. The adjective 'moderate' is justified by the

³³ *TP*, pp. 167-185.

absence of any required prior assumption, with the exception of language and ability to cooperate.

Obviously, human rights are, as Rorty repeatedly points out, contextual in a different sense from evolutionary skills. Nothing to dispute on this point, but several things to add. First of all, this: that the very idea of the contextual structure of rights is accounted for by the conflict between negative rights – for example, the rights of non-interference – and positive rights – the material conditions necessary for the exercise of fundamental rights. However, this potential conflict does not arise great interest in Rorty. This is not surprising that much, since Rorty does not have among its antecedents, neither political philosophers nor the philosophical tradition of political realism. What he seems interested to is the fact that our liberal community – or anything Rorty can image is our liberal community – is always able to include more and more individuals and different communities. In this sense, founding this inclusive project on any metaphysics – Platonic or Aristotelian or Kantian – on or observational experience is ineffective and wrong for Rorty, for the simple fact that each of these strategies are partial and not general, while the appeal for reducing cruelty is based on the general negativity of cruelty. To this important remark of Rorty I think it can answered by saying that the defense strategies of human rights may be different. Someone may find more responsive to his/her training a reference to the categorical imperative or to the religious tradition of the golden rule. We simply do not

know it by any a priori, but we think that some of these strategies are better than others. Those based on the inclusive project of reducing cruelty seem to me to be more effective only if a reminder of the universality of rights is attached to them. Otherwise, they might be reduced to a noble but transitory emotional appeal.

It is broadly known that the vision of cruelty can produce deep changes in patterns of moral evaluation of a subject. But it is also known that the new patterns are made more robust and coherent by the performance in the moral judgement of the subject of new reasons, perceived as more appropriate than the older ones. If the new patterns simply exist as new feelings, they are likely to be fragile and transient. This is the story of the diffusion of all liberation movements – anti-racist movement, women's liberation movement, anti-colonialist movement, anti-speciesist and environmentalists movements: once they were able to spread and penetrate into the masses, a large variety of arguments in favor of their battle have become common sense, changing our moral sensitivity. It was never enough to simply show the cruel behavior for gaining the public support to a liberation cause.³⁴

What Rorty identifies as moral progress, that is the path towards building more inclusive communities, has evidently to do with a particular conception of cultural progress and Rorty devotes an essay to this special is-

³⁴ T. Regan, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

sue: *Human Rights, Rationality and Sentimentality*.³⁵ The thesis of the issue is clearly stated and is typically in line with the thought of Rorty: “As I see it, one important intellectual advance that has been made in our century is the steady decline in interest in this quarrel between Plato and Nietzsche about what we are really like. There is a growing willingness to neglect the question ‘What is our nature?’ and to substitute the question ‘What can we make of ourselves?’ We are much less inclined than our ancestors were to take ‘theories of human nature’ seriously, much less inclined to take ontology or history or ethology as a guide to life. We are much less inclined to pose the ontological question ‘What *are* we?’ because we have come to see that the main lesson of both history and anthropology is our extraordinary malleability. We are coming to think of ourselves as the flexible, protean, self-shaping animal rather than as the rational animal or the cruel animal.”³⁶

From this rather long quotation two directions can be suggested: one concerns Rorty’s general anti-foundationalist standard, which is already known; the other is, however, rather surprising, since, while Rorty censures any attempt to formulate a philosophy of history – in the form of knowledge of good or truth, or progress, or spirit which would be the cognitive content of our intuitions and would drive them from being confuse to being more and more appropriate

³⁵ *TP*, pp. 167-185.

³⁶ *TP*, pp. 169-170

–, however, he himself shows to have one. First of all, I would like to note the use of first person plural. This use is found in many of these formulations of Rorty’s philosophy of history, and it is not simply a rhetorical device. Rather, it points out two things: 1) it is speaking toward an audience that Rorty thinks sufficiently homogeneous – I guess this is what is sometimes called the ‘liberal left’ –, audience which is sensitive to the summary of “our culturally influenced intuitions about the right thing to do in various situations”;³⁷ 2) the content of this philosophy of history is rather specific and it is an existential content. It is essential for its adherence to this existentialist content that Rorty proclaims his faith in the idea that our species is made of individuals that continuously shape and re-shape themselves. Our existence precedes our essence, to repeat an existential slogan that had some luck.

Unfortunately, Rorty makes himself guilty of an analogy which is at least inaccurate. In fact, while the content of what is the human species is relatively unique and is part of scientific concepts, allowing accurate identifications and equally accurate re-identification, the concept of ‘individuals of this species that continuously shape themselves’ is not. Rorty might say that it is not the case, or rather that it would be the case if we would repeat the frustrating distinction between nature and culture. But he could not be ready to follow up any consequences of the supposed decline of this distinction. It

³⁷ *TP*, p. 171.

seems unlikely that it would be willing to support on the basis of his concept of individuals who shape and re-shape themselves constantly, that we may decide to shape us and live like lobster or urchins. And yet, it must be acknowledged that the topic raised by Rorty's existentialist content has something attractive. What exactly? Not so much a certain will to power that comes from the ability to shape ourselves constantly, but rather the fact that for us the boundaries of our cultural spaces are never precisely delineated. This is because the concept of culture identifies very different phenomena. Identifies both the practices of social reproduction that have proved to be necessary and sufficient, but does not identify all those which are sufficient without being necessary. Identifies the cultural forms that have lasted over the centuries, but does not identify at all some cultural forms which we are particularly proud of – human rights, for example, or the Beatles. Beside, Rorty's existentialist content has the positive side-effect of enhancing minority cultures or cultures of the past, but it does not provide any criteria for discriminating between those cultures that we wish to preserve and those that we would like to leave behind. It could be worth to underline that, unless you argue that all cultures are on the same level – the Enlightenment culture and that of the five Mafia families of New York – we always find ourselves confronted with the responsibility of a choice. This responsibility has a relatively new sides for us in the face of some minority cultures. We should expose or not expose them to the influence of Western culture?

Doing so may not necessarily make them die? It is of some comfort to the members of the minority culture to tell the story of a species that constantly shape itself? I think that this defense of Rorty's dialectical philosophy of history would have little chance of success.

As a matter of fact, Rorty has in mind a particular culture that seems it could be considered superior to others because it embodies the virtues of tolerance that we have received from our Enlightenment and humanistic traditions. This culture – our liberal, democratic, and affluent culture – relates to the constituents of its past or incorporating them into the comprehension of the present – via human rights and the humanistic tradition, for example – or leaving them behind – the birth of the idea of tolerance – and relates to minority cultures or opposing them – Islamic extremism, right-wing extremism and xenophobia in the West – or adopting an attitude of *pietas* – this could be the attitude towards Aboriginal culture. It is, in the latter case, an attitude which is neither properly defined as incorporation nor as opposition. Rather, the attitude towards cultures still perceived as 'other' is analogous to the preservation of works inside a museum exhibition.³⁸ These are tracks which have come down to us, which we do not consciously intend to stamp out, but which we have no intention to revive and we hope that by expos-

³⁸ This attitude brings about some important misunderstandings; see L. Osborne, *The Naked Tourist: In Search of Adventure and Beauty in the Age of the Airport Mall*, North Point Press, 2007.

ing them to our traditions and our technical capabilities they can remain, in fact, embeddable tracks in our intellectual heritage. The overall effects of these attitudes, which are obviously contemporary consequences, should incline our secularized and secularizing culture towards an even greater dimension of tolerance and inclusion of what is foreign. Of course, there is something paradoxical in incorporating an outside tradition, provided it is embeddable – we want to preserve ruins of pre-Columbian Mayan culture, but do not want to revive the tradition of human sacrifices. For Rorty this embedding is the result of a kind of negotiation between conflicting cultures. This negotiation is the living autobiography of individuals who belong to at least one other culture beside our main cultural tradition(s). This is certainly a noble idea of Rorty, but we would have to dispute about an important point, that is that this autobiography is the result of an actual negotiation between actors present in the same person. The same fortunate event that such negotiations can be completed by the incorporation of another biography in our Western, secular, liberal, tolerant, affluent culture, shows that one of the two have a greater strength than the other. Were there a real negotiation between equal players, it could not be excluded that the Western cultural tradition would be embedded in the minority cultural tradition, or that our tradition would become the minority element which it should be looked with condescending *pietas* too. But none of us think such a thing. Nobody thinks that Western culture will become the minority

element, though nursed with great care, inside a renaissance of Aboriginal culture or Mayan culture. I am not saying that these events are impossible. After all, such or similar events are among the possibilities of history. I am saying instead that we do not contemplate these possibilities pragmatically, when we think of negotiation between cultural traditions in terms of patterns potentially in competition. The autobiography which result out of a negotiation is also the result of a partial surrender of those who cultivate more cultural identities, needless to hide it, in favor of the stronger identity, although with the noblest intentions.

The consistency of the anti-foundational intents is a feature that must be recognized to Rorty, although these intents give raise to a number of meaningful difficulties. These are found in a particularly clear way, in my opinion, especially in Rorty's essay on feminism, *Feminism and Pragmatism*.³⁹ The women's liberation struggles, which have led to an increasing equality between sex in the West, should not be interpreted according to Rorty as an example of moral universalism that clarifies more and more himself. "Universalist philosophers assume, with Kant, that all the logical space necessary for moral deliberation is now available – that all important truths about right and wrong can not only be stated but be made plausible, in language already to hand."⁴⁰ This idea is for Rorty in blatant contradiction with the idea

³⁹ *TP*, pp. 202-227.

⁴⁰ *TP*, 203.

of moral progress, which is precisely the idea of more and more inclusive community, and this contradiction is an excellent reason to abandon universalism in favor of historicism. Is it really a good reason? I do not think so, for the simple fact that we are not compelled by any logical reason to accept together with the idea of universalism even the idea that the language of moral deliberation is already fully available. For example, Hart, speaking about the system of law, talked of the existence of a gray area where it is not immediately clear how the principles of law must be applied.⁴¹ This gray area is opaque for the simple fact that the law has to do with human life and life is not predictable in all its future implications. In the same way we have to look to moral experience. Moral experience is really all-pervasive and I think that only fundamentalists think that they already have a language perfectly tailored on the description of every possible reality. So, what Rorty ascribe to Kantian universalism is flawed by the fact that the very same accusation can be ascribed to historicism, which is thought to be the solution to an inability to recognize generality in moral experience. Even the Kantian universalist may well think that moral experience is the extension of the logical space of the moral grammar. Actually, the history of women's emancipation could be written from this perspective, as well as the history of anti-slavery movement. It is to be subscribed Rorty's state-

⁴¹ H. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1994², pp. 124-135.

ment that so injustices may not be perceived as injustices, even by those who suffer them, until somebody invents a previously unplayed role. Only if somebody has a dream, and a voice to describe that dream, what looked like nature begin to look like culture, what looked like fate begin to look like a moral abomination."⁴² But there is no need to do it because we shares his statement that 'true' means 'true in L'. Another good explanation is that we have never had serious reason to exclude any individual from the enjoyment of certain rights because of the color of the skin or because he/she was a white adult male.

For example, if we think that the intention of most liberation movements is compatible with the intention to ensure the most complete system of freedom to each, compatible with the enjoyment of an equal system for each other, the explanation in universalist terms does not seem to be weak, and indeed it strengthens the acceptability of some moral implications. The fact is that Rorty applauds to the extension of rights – towards a more inclusive human community –, thinking that, inevitably, this extension has an ethnocentric taste. After all, we are the individuals who speak and this fact should make us suspect that this unavoidable of the 'we' – in short, of our language – is much more simply, once again, the permanent presence of a prejudice. But this presence cannot merely be the presence of the language, that allows that 'real' means 'true

⁴² *TP*, p. 203.

in L', but the presence of a specific content. But by means of what our beliefs, even the most wretched, are corrected, revised, abandoned? Rorty has in mind a mechanism close to that of evolution, certainly viewed with favor by pragmatists – for example, Dewey. According to this mechanism as the genes that currently exist are the ones that have survived because of their greater fitness to changes, in the same way the analogous of the genes in the world of beliefs – some call them, like Rorty, 'memes' – survive because they have been able to fight more successfully to acquire cultural space, the greater reproductive success, and so on. That we are talking about genes or memes, in both cases the survival of cultural memes or natural genes in no way constitutes a test of their greater adherence to an end – since there is no teleology in nature – or to an essential nature – since the man is self-produced. Since there is no *telos*, so there is no human nature.

One of the key words in this Rortyan speech is 'success'. However, the evolutionary success is completely different from the success of cultural products. In the first case, survival is the simple evidence of reproductive success of a mutation. In the second case, it is difficult to say where is the *analogon* among cultural artifacts of the success of an idea? Would it be sound to say that the defeat of Nazism is evidence of the unsuitability of a particular set of reproductive racist beliefs, neo-pagan mysticism, political wars of plunder and extermination? To me this does not seem a great explanation, at least for the fact that implies the very fact

that it should explain – the defeat of Nazism. It's not a good explanation because we have evidence of other known episodes in history where the mixture of at least some of these beliefs has produced positive outcomes for those who professed them. As a matter of fact, except for the element of neo-pagan beliefs, some historian interpret the European conquest of the Americas as an episode driven by all those beliefs. But there is another reason why the analogy between biological evolution and cultural evolution does not seem very persuasive. Genetic mutations are random mutations, and this is why they do not exhibit any teleology. Mutations of memes, cultural analogues of genes, however, are not random, but introduced as structural elements of social reproduction and are voluntary, and sometimes expressly approved, though this is not equally true for their dissemination. Without talking about some great historical event, just consider the notion of viral marketing. So, memes do not show the absence, but rather the constant presence of a *telos*. Moreover, the importance of feminism for Rorty is precisely this, that it has created a language to shape a new kind of character on the social scene, the emancipated woman, owner of special rights. This is a real creation, not the discovery of a something hitherto unknown in that category only natural that the kind 'woman' still continues to recall, because for Rorty there are no natural kinds, which we discover any properties of, but entities that we shape with the creative capacity of language. My opinion is that we are in the presence of an aestheticization of the political dimension

and of the moral dimension and that, once again, it uses more than pragmatist tools, existentialist tools.

I think that there could be some unpleasant implications in this paradoxical idea of Rorty. If really 'woman' it is not at all a natural kind, then we simply think that the meaning of 'woman' for us and the meaning of 'woman' in a previous (or future) period of history is referred to something different and incommensurable. It should, then, consistently argue that those behaviour which are wrong for us now, such as violence and violations of rights, once were not wrong at all. The possibility of a consistent ethical judgments would be so confined to the singularity of a period of time and it would be hard even to extend it to the nearest future. However, as Hume also noted, the content of moral judgments is bound neither by distance in space nor in time nor by the fact that we are always situated moral animals. An act can be blameworthy even if performed in Ulan Bator four centuries ago. Otherwise you should admit that a rape committed in Italy is an immoral act if performed now, but it is not if it has been performed long time ago. These considerations are part of the moral experience of each of us, but why they seem so strong? This happens because we tend to charge our moral judgments of general or universal meanings, and not because we are suffering of an hopelessly ethnocentric, Eurocentric, anthropocentric bias and prejudices, that only a rortian pragmatist and historicist therapy will finally allow us to give up and discard, Rorty's confusion is between what is an intrinsic quality of moral

judgments, its ambitions of impartiality (in the precise sense that an attempt to incorporate a point of view higher than that of the individual is part of the structure of moral judgments), and the individual judgments of taste. Without this difference moral judgments simply does not exist. Even if we admit that all judgments which until now have been set out by human beings are nothing but judgments of taste, well we should explain why we continue to build judgments with this claim.

Rorty's therapy is not a therapy for the reform of moral judgments, but a cure that kills the patient. We must recognize that moral judgments are inevitably subject to multiple distortion. This inevitably happens, because of its being stated by a subject from him/her point of view. The right therapy, however, for the prejudices that very often are embedded in our judgments, is not to give up the characteristics of generality, universality, impartiality of moral judgments, but to test our partial view with the judgments of others. These others are not unidentified entities, but are members of the living community of those with whom we dialogue, the knowledge transmitted from the past, the construction of thought experiments aimed at future and unclear situations. I cannot see another way to make our judgments more complete, more refined and more close to our living experience. For if, on the one hand, our experience is the creator of new facts, and this is undoubtedly, on the other hand, our experience is to recognize something that is already there. In this sense, Rorty's idea that before feminism

spoke up there were not many women in our sense is intentionally misleading. On the one hand, in fact, it suggests that the language of feminism has helped us to recognize the potential of every woman, and this is something that no one could reasonably be able to deny. On the other hand, however, it plays with idea that feminism has created the women, in the sense that invented them, giving them a voice that did not exist before. The Latin term ‘*inventio*’ has a double meaning, as it is well known. It means both ‘invented’ and ‘discovered’. But this ambiguity should not be played in this case, because it could bring about paradoxical results. Since we do not say that we have invented neurons or the mouths of the Nile, why should we be more sound saying that women have been invented? A note of Rorty seems particularly interesting for this point. “Pragmatists need not deny that true sentences are always true (as I have, unfortunately, suggested in the past that they might— notably in my ‘*Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr?*’ [...]). Stout [...] rightly rebukes me for these suggestions and says that pragmatists should agree with everybody else that “Slavery is absolutely wrong” has always been true — even in periods when this sentence would have sounded crazy to everybody concerned, even slaves (who hoped that their fellow tribes people would return in force and enslave their present masters). All that pragmatists need is the claim that this sentence is not made true by something other than the beliefs we would use to support it — and, in particular, not by something like the Nature

of Human Beings”.⁴³ I believe, however, that if only beliefs make true the statements on states of affairs existing there outside in the world, then we are led back to the starting point, since there would ever be judgments more appropriate than others.

In a sense, therefore, not only Rorty is forced to admit that the corresponding state of affairs did not exist for us — what is in itself questionable and doubtful — but that might not exist in the future. The position is ambiguous. Certainly, since the true and false exist in the judgment, you can also say that it is the judgments that make true the beliefs. If we use ‘true’, however, as just and completely absorbed in some statement that someone utters, then we must say that there was a time — most of historical time, in fact — when slavery was not wrong, in which women, as they are designed by feminism, did not exist and therefore could not be exploited. But then who was enslaved, trampled upon, repressed, raped? A belief that now is not simply part of the language that makes it true in *L*? Rorty points out that when we say that beliefs are true independently of us, such as the laws of physics, which are always true, we are saying that they are causally independent of our beliefs. If we say that slavery is always wrong, we are saying that it is possible to imagine a time when slavery would be wrong for a community if that community will have the capacity to formulate imaginative contents corresponding to judgments against slavery.

⁴³ *TP*, pp. 225-226.

For this reason, the timeless truths of the laws of physics is a conceptual truth, but truth of moral judgments is a truth of fact. To me this concession seems equivocal. On the one hand, it is clear that moral judgments are tested in history – but this seems to be true in other sciences too –; on the other hand, it would be impossible to keep the idea of moral progress, to which Rorty and many of us are devoted, without having a position in any way realistic. We do not invent that slavery is wrong, that the subjugation of women is wrong, and maybe tomorrow, we will be able to admit that we behave towards animals in such a way as to create an ‘eternal Treblinka’.⁴⁴

The lack of imaginative tools in no way implies that there is not the reality that in the future will be the subject of some more sophisticated moral judgments. ‘More sophisticated judgments’ means that they will be able to take into account conditions for a more complete description of reality than antecedents judgments. This concern is absent in Rorty, because it seems to have as a presupposition some interest in ontology, which would give us the illusion that you can disengage from our hopeless ethnocentrism. The same liberal conviction that traditions are not all worthy on the same level and that, therefore, the task of extending human rights and building community increasingly inclusive is itself a ethnocentric product. The post-modern liberals, the anti-

representationalistic liberals should not simply disregard the fact that they have run into a paradox, and simply say that even if there is a paradox, then all the better for us. I think, however, that liberals should outline all the reasons, which certainly does not lack, to support their convictions about equality of right. Obviously, these reasons may be very large and, in fact, do not run out once and for all. Why is this task so indeterminate in time? I think that there is a specific reason: liberalism is a anti-authoritarian conception; it is very suspicious of all prejudice and all ethnocentrism – even, possibly, of its own ethnocentrism. Therefore, the liberal practices that lead to support impartiality, limitation of state power, individual rights, the material conditions that would allow the full development of rights are never exhausted. Life and story always reserve new operational conditions of freedom and new temptations for the exercise of brutal cruelty.

Our relation with other traditions must be precisely of inclusive tolerance rather than of mere dispositional tolerance. For ‘inclusive tolerance’ I mean that attitude which discusses the traditions alternative or antagonistic to liberalism to reach an assessment of compatibility in whole or in part with those same traditions. For ‘dispositional tolerance’ I mean, instead, that attitude which simply detect the existence of alternative and / or conflicting traditions. Rorty’s dispositional tolerance toward tradition is an irenic, unrealistic device that abdicates the responsibility and that is, at the same time, away from the plight of history. The idea

⁴⁴ C. Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York, Lantern Book, 2002.

that the role of a post-modern reformed post-leninist leftwing is to alleviate cruelty and greed is left to rather superficial good intentions, while the political program and ideology of these good intentions are vague and indeterminate. And besides: why these good feelings could not be cultivated by those who are placed on the right of the political spectrum? Perhaps the political agendas of the most groups that operate in liberal democracies do not incorporate these good intentions? And why should we have them, if we think that behind these there is nothing but a pale ethnocentrism unsure of itself? The idea of human rights and the idea of their extension go together with a certain idea of increasing and enhancing of knowledge, moral and otherwise, that kind of knowledge that suggests that treating women, for example, in a discriminatory manner is without rational justification, and treating them as owner of inalienable rights has very good bunch of argumentation. All this for Rorty is a matter of hope rather than knowledge, because we have no empirical knowledge about human nature that can transcend our ethnocentric position, and support the idea of extending human rights and create a more inclusive human community. This is a strange statement, because it is not clear why an impressive amount of empirical knowledge – derived, say, from anthropology, biology, history – cannot be taken into account to shape our ethical judgments. For example, if it were true the Cartesian belief that animals are nothing more than biological machines limited to the *res extensa* and without *res cogitans* then

most, if not all, instances of animal rights would be deprived of content. Why do we have to give up knowledge showing us that human races do not exist and that we share almost all of the genetic heritage? Why should we not take into account historical research documenting our ability to perform brutal cruelty? All these factors are irrelevant to the formulation of moral judgments? Rorty provides an inadequate description of moral judgment, which, for purposes essentially polemical, reduce it to an intellectual ghost. If moral judgment is not supported by our knowledge, then the same moral imagination is a pale ghost and the hope of being able to create a more inclusive human community remains a matter of individual taste.

Understanding Renaissance Argument. Interview with Peter Mack

Q 1. *Professor Mack, almost 20 years ago, in 1993 you published Renaissance Argument, which is the most influential book on the history of Renaissance logic since Cesare Vasoli's La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Last year you published A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620, which will become in the near future a standard for the study of Renaissance rhetoric. What has changed during these last 20 years in the scholarship?*

Mack: My sense is that much less has happened in the study of renaissance logic than in rhetoric. Just recently there has been some excellent work by Lodi Nauta. By contrast, studies of rhetoric seem to be flourishing. In the last twenty years there have been some excellent studies on Melanchthon, on Ramus on Greek rhetoric. So I feel that the history of rhetoric has made tremendous advances, and of course now we have the bibliography of the Renaissance Rhetoric Short-Title Catalogue, 1460-1700 (Aldershot, 2006), which in my view completely changes the way in which we can do research in that field. One factor which has been very important is that the history of rhetoric has a very well-organised society, the International Society for the history of Rhetoric, which has regular meetings. As a result of those meetings it has been very common for specific conferences on particular problems to be held. Medieval logic also

has a very strong organisation with regular conferences, associated with people like Ashworth, Ebbesen, Maierù, Nuchelmans and Spade. These regular conferences mean that there's a regular stimulus and review of scholarship. This hasn't happened in Renaissance logic in the last twenty years and probably there's an obvious gap, which we ought to fill by arranging a Renaissance logic conference, perhaps in a couple of years' time, with the aim, perhaps, of founding a society or establishing a regular pattern of meetings. I think that that would really be the thing that would lead the subject forward. My sense is that the medieval logicians are already well organised, but I think the need would be for something very specific in the Renaissance period, maybe perhaps logic between 1450 and 1700, some quite delimited time-period.

Q 2. *The path of your investigation is quite clear since the defining characteristic of humanist dialectic is its intimate relation to rhetoric. Can you summarize what the main common elements between these two disciplines are?*

Mack: First of all, I think there's a very close similarity in their aim. Both rhetoric and dialectic on some senses aim to teach people how to persuade, or how to argue, so that there's always been an overlap between the two subjects in terms of their syllabus, and that derives, I think, from that overlap in their aim. They've never been able to agree about who owns the syllogism, the enthymeme, and the topics of invention.

There are areas that rhetoricians can't let go of, which necessarily belong also to dia-

lectic: I think that logic and rhetoric have different starting points and that helps us to understand the conflicts between them. Logic starts with a very narrowly defined subset of sentences: all A is B, some A is not B, and from that atomistic structure it tries to examine every possibility, to delimit the field very narrowly and then be very comprehensive. Just as one might be in a modern science. Rhetoric, on the other hand, is much more pragmatic. Rhetoric teaches hundreds of different kinds of things. It teaches how to make elegant sentences, how to argue, how to present yourself, how to make jokes, how to provoke an emotional reaction, how to write patterned sentences. There are a huge number of different doctrines which are part of rhetoric, but they're all brought together by the idea of the situation in which one man tries to persuade a group of other people. So in the broadest sense it's more pragmatic. It's talking about techniques that are actually used in a given speech situation. And so for me that's really where the difference between the two subjects arises. But, having said that, they can't escape each other. The reason why they've fought each other for so long is that essentially they don't map onto each other exactly, but they overlap very strongly.

Q 3. *The strict relationship between dialectic and rhetoric is in a certain sense a reaction to Scholastic logical textbooks, which were very unrhetorical and focused mainly on demonstrative arguments. According to your opinion, what was the main cause of this turning point in the history of logic?*

Mack: I think what happened in the Renaissance was that certain Humanists tried to change the nature of logic. They tried to make logic more practical. Your question was really what are the reasons why this comes about. I can think of three reasons, though, again, I think that there is an overlap between them. The first thing, I think, is that it has to do with a contest within the educational system, that the Humanists wanted more time for studying Greek and Latin, studying literature, studying rhetoric. That necessarily made them need to squeeze the time given to logic because in the medieval university logic completely dominated the syllabus of the arts faculty. I think that's one motive force, that in order to make room for humanistic studies, you need to try to reduce the time spent on logic. A second feature, I think, is also to do with grammar, in the sense that there's a critique of the language of Scholastic logic, there's a feeling that the language of Scholastic logic is sort of absurd, barbaric, contradictory. And I'm sure that comes from the general thread of Humanism. I must say that sometimes I feel I haven't given enough importance to that as a motivation. The third motivation, I think, is the idea that some people, especially Humanists, had that logic is a science of practical argument. Logic is a training in how to persuade people to do what you want. But, furthermore, once you understand logic in that way, logic becomes an invaluable tool for understanding literature. So, as I've tried to say, I think the literary impulse, the impulse that the Humanists had towards a purer Latin style, understanding Latin litera-

ture, I think that in a way can be seen as driving the changes that take place in Renaissance logic. And I suppose I would say, if you take my three factors, to a degree all of them are present in Lorenzo Valla. So to some extent, Lorenzo Valla articulates the programme. On the other hand, I would also say that each of these elements were also present in other thinkers. You know, for example we can also think of Petrarch's attacks on Scholastic logic. So I wouldn't want to say that Valla was the core of everything, because in all sorts of ways, he wasn't actually all that influential in the matter of logic. In fact, his impact was very small in relation to the originality of his thought: his works circulated mainly among his friends and after his death it was hard to find a manuscript of *Repastinatio*. But many of the things that he articulates do in fact explain the changes that take place within logic.

Q 4. *No doubt, that Rudolph Agricola's De inventione dialectica was much more influential than Valla, and probably it is the most important Renaissance logical textbooks. How do you explain its success?*

Mack: When I started working on *Renaissance argument*, I knew that Agricola was a very important figure, and I must say he impressed me very greatly as a thinker. The more I've continued to read him over the twenty or thirty years since I began working on that book, the more he impresses me. I still find that there are sections of the book which I feel that I didn't properly understand in the 1990s and that I'm beginning to understand much better now. And at the

moment, Mark van de Poel and I have a project to make a slightly improved edition of *De inventione dialectica* with an English translation. I think that will be very important for achieving more diffusion for this book because (I may be overstating the case) but I would say that as a contribution to training in the use of language *De inventione dialectica* would be on a level, almost, with Aristotle's rhetoric or with Quintilian as very, very thoughtful and important textbook. I think that hasn't yet been fully appreciated. There's plenty of scope for much more study of Agricola. We are working on the translation. We've done probably about half of it. We've been intending to do this for some years but we've finally started working seriously on the project. Lothar Mundt's 1992 Niemeyer edition is a good starting point, but we are unhappy with some of the decisions he made. We'll make comparisons with the manuscripts and the early editions and I would guess that our text will differ from Mundt's probably in 10 or 15 places. In fact the text of *De inventione dialectica*, in spite of all the things one reads, is surprisingly stable. The first edition is not at all bad, and the problems of the first edition were mostly solved quite quickly.

Q 5. *One of the most important contribution of Agricola in the history of logic is his new ideas on the encyclopedia of knowledge. What is in particular the relation between dialectic and rhetoric in Agricola's book?*

Mack: I think that Agricola has a highly original conception. I think it's probably worth taking seriously his own title, that is

to say the book is on dialectical invention. And I think he defines dialectical invention almost by exclusion. If I can put it very crudely, dialectical invention is the part of writing a work where you think about what arguments you're going to make, what persuasions you're going to deploy, how you're going to present yourself in relation to your audience. So what's defined as not being dialectical invention is, on the one hand, the tropes and figures, which as far as Agricola is concerned, you learn from a rhetoric manual which you studied in grammar school, and he has no interest in teaching you those. He often refers to them in the course of the book. And, on the other side, I think he would say that the essential apparatus of Aristotelian logic, the very simple basis, you know, the doctrine of the proposition, the doctrine of the square of contraries, the basic material on the syllogism, all that, he would say, belongs to logic, and you need a small textbook of logic from which you will learn that. But the whole issue of how you think up arguments, how you present them, how you organise your texts, that's the job of dialectical invention. And so I think that what happens, in a way, is that Agricola's work starts off as being more on the logical side of things, but actually it tends to expand to take over several features that most of us would think of as belonging to rhetoric. But I think it highlights the fact that in the Renaissance there's a continuum between logic and rhetoric. That's why we find people like Melanchthon primarily, but also Caesarius, Ramus and many others, deliberately writing paired handbooks of both

subjects. They all insist that the two subjects have to be studied together, and the idea is to make them link up, rather than emphasize the competition between the two of them.

Q 6. *One of the main contributions of Agricola is his treatment of the topics. What are for you the differences between Agricola's position and the previous conceptions such as those of Aristotle, Cicero and Boethius? You have written that in most of the versions of topics before Agricola, the emphasis was on the heading, not on the complexities of the relationship it invokes. What does this conception revolutionize in the history of logic?*

Mack: I think I have to make a slight distinction here. I must say that I find Agricola's topics enormously impressive. However, when I look into what Erasmus says about the topics, or what Melanchthon says about the topics, a large amount of what they say could have come straight from Cicero or straight from Boethius, so I think in a way I want to emphasise the quality and interest of Agricola's version of the topics, perhaps more than its success. It was obviously successful to a degree in that there are so many editions, and we do certainly find later writers who use ideas from Agricola's topics, but I think if you were brutal, and you looked at every treatment of the topics in the Renaissance, I think you'd probably have to say that the large majority of them relied more on Cicero and on Boethius than on Agricola. Perhaps where Agricola is very influential is in what he says about how the topics should be used. And in a sense, once one knows Agricola's approach to using the topics, one can use someone else's list of top-

ics in the same way. So if you looked at, let's say, Ramus's version of the topics, the basic list is very like a list in Cicero. There's very little direct material from Agricola, but what Ramus is saying all the time is "Let's see how this works in this passage of Cicero", "See how it works in this passage of Virgil". And that, of course, is absolutely what Agricola does in the topics. Where I think Agricola is outstanding is that he says: "We have this list of topics, they're very useful for invention, but they're even more useful if we understand exactly how each of them works". So he studies what a comparison is, how it operates as an argument; what a definition is, how you can construct arguments from it; and he gives many examples. So from my point of view, I would say that somebody who has read Agricola's version of the topics has a much richer and more nuanced idea of how to use the topics to discover arguments and to discover emotional persuasions. But I would emphasise that a teacher could achieve quite similar results from using the basic list of topics. And it does seem as though Agricola's book is pitched at a quite advanced level: you need to know Latin literature reasonably well to get the best out of Agricola. That partly has to do with the situation in which he was working: he was teaching relatively mature, fellow northern students, who already knew a lot of Latin and some Greek – so his own teaching was not taking place in an ordinary university set-up and so he didn't really need to write for that. As I tried to show in my book, later on, even though we have many people who admire Agricola's book, lots of

them don't really know where to use it in the conventional syllabus because it doesn't fit into one of the obvious slots that the traditional school or university syllabuses present you with.

Q 7: *Can one understand this particular conception of topics as an instrument to reason and to argue, an instrumental conception of the topics?*

Mack: I think so, absolutely. I would simply say that I suppose he says that the more you understand the tools, the better you will be at using them. If you use the tools in a very simplistic way, you will find arguments, but they may not be the subtle arguments. Remember also that one of the most important uses of Renaissance dialectic is for interpretation, for reading other texts. So when Agricola is showing you: "This is how a simile operates in Lucan", he is also teaching you how to read. I think that's a very important aspect, I would say, of the whole of Renaissance rhetoric. In my view Renaissance rhetoric is as much about how to read as how to write. And, of course, that's a big change for logic. Classical logic always in the background had the idea that you could become a better arguer. I don't think logic always thought that it was about how to analyse texts. So for me that would be something in Renaissance logic that would be different from logic in other periods. It's being presented to you as something that you can use to take apart not just a speech or an argument but *any* kind of text that might present itself to you. And, of course, these two patterns go together: the more you look for comparisons in Cicero,

and understand how Cicero used comparisons, potentially the better you are at using them yourself. So there's always in this field, I think, what we might call a kind of recursiveness, between reading and writing.

Ludovico Gasparini, *Filosofia = errore di esistenza. Pagine di quaderno*, a cura di Bruna Giacomini (Genova: il Melangolo, 2011).

Il centro pulsante di questo volume, che raccoglie le annotazioni dell'ultimo anno di vita di Ludovico Gasparini, per anni professore di filosofia morale all'Università di Padova, è tutta espressa dall'affermazione radicale e spiazzante del titolo.

La filosofia e l'esistenza stanno a fronteggiarsi in un rapporto tutto da indagare e definire, a discapito – sembra di intuire da subito – soprattutto della filosofia.

Le note, gli appunti, il laboratorio speculativo di Gasparini, vengono restituiti al lettore in tutta la loro scarna essenzialità, ponendolo di fronte alla necessità di intraprendere con le proprie forze una serie di passaggi radicali, riconquistando così la vita del ragionamento.

Immediatamente, si comprende il tono della ricerca, originata dalla constatazione di una totale insufficienza della filosofia nei confronti della vita. Scrive l'Autore: "l'idea di f[ilosofia] come *meditatio mortis*/ non è che la conferma del fatto che /il filosofo è un morto, al massimo/un fantasma che sta svanendo, privo di vita" (p. 14).

È l'intera impostazione tradizionale del pensiero che viene sconfitta da questa affermazione: la filosofia che duplica la realtà nei concetti e pretende, poi, che questi siano più veri di quella, non ha capito nulla ed è destinata allo scacco.

La filosofia, ma anche una certa letteratura, rischiano di fallire completamente il proprio compito, mangiandosi la realtà invece di incarnarla per darne conto, mettendosi al suo servizio.

Bisogna avere il coraggio di ripartire dal soggetto, unico ed irripetibile e proprio per questo vero. Ciò che bisogna ritrovare è un "pensiero personale, ecco il massimo/ di qualsiasi pensiero è:/ un pensiero è personale solo quando/ è un pensiero sensibile, / un pensiero/ reale e incarnato, un corpo che/pensa, una vibrazione che ottiene/ la sua luce mediante il pensiero/ [ciò ha la sua ragione perchè il corpo/ è particolare, unico mentre il p[ensiero] è generale: occorre cercare il corpo/ del p[ensiero]] [=stile] (18).

Lo stile come corpo del pensiero è esattamente ciò che si coglie da queste pagine di quaderno, che ben restituiscono una ricerca libera e rigorosa al contempo, sulla scorta di una costellazione di autori di riferimento, scelti per la loro capacità di "toccare" l'oggetto e il lettore, per il loro "stile", ancora una volta. Kierkegaard, Sartre e Kant, ma anche Beckett, Dostoevskij, Virginia Woolf, poi ancora, Paul Valéry e Nietzsche, le neuroscienze e la biologia.

Il testo è organizzato in diversi capitoli, ma il tema è sempre lo stesso, declinato nelle sue possibilità, sospeso tra letteratura e filosofia, alla ricerca di una dimensione linguistica e speculativa che riesca ad "aderire" all'oggetto, a non perderlo nel suo gioco di moltiplicazione di parole inutili. Scrive Gasparini: "parola// meglio il silenzio che parole ripetute/ fino alla consumazione o

p[arole] male/ disposte/ le p[arole] hanno un senso solo per/ intendere e intendersi su oggetti e/ opinioni semplici, cui devono/ essere ridotte/ per il resto sono immaginazioni/ il cui senso è reperibile solo/ nel rigore della composizione, ma:/ senza poter essere riproducibile/ (il senso di una poesia è solo/ quella poesia ‘vissuta’)” (25).

La filosofia implica sempre un lavoro sulla parola, una pulizia dei termini, per fare in modo che il linguaggio sia veramente efficace, non un “[linguaggio] speciale accanto alla vita” (30). Linguaggio e scrittura devono concorrere alla conquista di una filosofia veramente sensata: non la “chiacchiera”, ma “*l’unica vera argomentazione del filosofo è/ la sua vita*. Se questa non c’è – è/ una frase fatta come i suoi concetti – allora/ non c’è nulla” (32). Il linguaggio, in questo tipo di lavoro di spoliatura dall’inutile, è il “primo segno di vita”, la prima traccia di sé; la scrittura è il “proprio” per eccellenza, perchè “non c’è alcuno scrivere che non sia proprio:/ questa è la legge di qualsiasi scrivere” (38), sempre però intendendo la scrittura come un “metabolismo di parole”, dove le parole risultano da un lavoro di appropriazione e rigenerazione della vita che non è sostituibile, e che solo riesce a dar senso a ciò che si scrive. Il linguaggio di questa scrittura sarà quindi “*ancora immerso in/ ciò che descrive*” (42). Lo scrivere diventa un’azione spontanea, che non copre ma rivela la vita, spontanea, dove l’azione stessa sembra sorgere da sola, senza sforzo.

I modelli di questa scrittura sporca di vita sono molti, spesso provenienti dalla letteratura (ad esempio Meneghello), che sem-

bra aver molto da insegnare alla più blasonata filosofia.

Gasparini non abbandona mai la filosofia, ma solo un certo tipo di filosofia. La filosofia deve essere una “auto-trasformazione/ mediante prove” (70), se vuole avere ancora un senso deve portare in sé la traccia di questa metamorfosi, l’unico monito è “essere ciò che si pensa e/ pensare ciò che si è/ non c’è altra soluzione” (84).

Il volume è costituito da una prima parte che propone le pagine di appunti, del periodo che va dai primi mesi del 2007 i primi mesi del 2008, seguite da uno scritto dei primi anni Settanta, dal titolo “Al lettore”, che, in un certo senso, testimonia la parabola di assoluta coerenza dell’Autore, sempre ironicamente distaccato dalla serietà pomposa di accademici e critici di “professione”.

La seconda parte, raccoglie, oltre al lungo saggio della curatrice, una serie di contributi di alcuni allievi, che si sono lasciati “provocare nel vivo della loro personale esperienza di ricerca da aspetti differenti della riflessione del loro maestro prendendo direttamente le mosse da una sua frase” (Giacomini, *Prefazione*, p. 6). A chiudere il volume, un ricordo dell’amico Umberto Curi.

Bruna Giacomini, curatrice del testo, nel suo saggio ricostruisce con rigore il percorso filosofico di Gasparini, mettendone chiaramente in evidenza, oltre all’originalità delle scelte, la grande capacità di interrogare in maniera nuova e irriverente autori come Kierkegaard, Kant, Heidegger e Sartre, sino ad arrivare agli interessi più recen-

ti: Valéry e di qui alla neurobiologia e all'etologia. L'approccio rigoroso e assoluto, nei termini delle domande e della loro radicalità, ha sempre avuto come risultato la restituzione di questi oggetti di studio alla freschezza dell'interrogazione viva.

Scriva Giacomini, a proposito del percorso speculativo dell'Autore, "una parabola di ricerca profondamente unitaria nel suo percorso e nelle sue motivazioni, e che coerentemente conduce ad abbandonare l'orizzonte autoreferenziale della filosofia, intesa come disciplina indipendente e auto-consistente, e a reintegrarla come esercizio di pensiero incorporato nell'organismo e nella sua azione, e da questi necessariamente debitore del senso ultimo del suo procedere" (187).

Proprio questa caratteristica del pensiero di Gasparini era già chiara sin da quello scritto anticipatore che è "Al lettore", che si trova, come si diceva, a chiusa delle pagine di quaderno. In questo scritto, l'Autore si chiede quale sia il modo migliore di affrontare la scrittura di un saggio su Kierkegaard, emblematico filosofo riferimento e modello di una piena vita filosofica. Sicuramente l'unico modo serio – non certo il più "scientifico" – è quello di *divenire* il problema in questione.

Il saggio di Bruna Giacomini ha il grande pregio di ricostruire in maniera chiara l'evoluzione di un percorso filosofico che, progressivamente, abbandona il terreno strettamente filosofico, per lasciarsi affascinare da altri interessi, ricercandone la valenza veritativa.

La letteratura, la scienza contemporanea *interessano* Gasparini perchè complicano e chiariscono la fondamentale esigenza di testimoniare nella scrittura e nel pensiero ciò che si è. Il proprio destino, come libera scelta di "ciò che va da sé, che si segue 'volentieri', senza sforzo né accanimento, perchè è conforme al germe ignoto che la natura ha posto in noi" (190).

I testi di Cariolato, Fedrigo e Scapolo, allievi in tempi diversi dell'Autore, testimoniano, in maniera particolarmente riuscita, il tentativo di mettersi in questione, di farsi toccare, dal pensiero del loro maestro, a partire da un passaggio delle pagine.

Il testo di Alfonso Cariolato, *L'esistenza che pensa l'esistenza che è*, prende di petto la questione cardine sul valore e il senso del fare filosofia. Cariolato si chiede preliminarmente come sia possibile scrivere un saggio sulle ultime parole dell'Autore. Forse non è possibile ed è assurdo anche chiederselo, ma sicuramente si può partire da ciò che Gasparini stesso si chiede: "se la f[ilosofia] non mi fornisce alcuna c[onoscenza]/ che cosa può darmi?/ Aldilà di ciò che sostiene, il filosofo/ mi mostra una certa sua disposizione/ verso la realtà, un modo di pensarla/ e di viverla ecc., che però:/ non ha alcun bisogno di essere/ giustificata, deve solo essere detta,/ presentata ecc., tanto meglio se/ essa è affidata allo stile e alla/ sua specificità/".

In che cosa mi *tocca* questo testo? Questa è la vera domanda radicale, l'unica autenticamente filosofica. Scrive Cariolato: "In quell'io che cosa c'entro?" c'è tutto il suo approccio all'opera. Questa domanda, infat-

ti, non è il segnale di una sorta di rapporto “utilitaristico” o “edonistico” all’opera [...] bensì quella che potrebbe essere detta la questione stessa della filosofia (oltre che, in modalità diverse, della letteratura). La filosofia non ha altra giustificazione se non quella di arrivare ad essere un “pensiero personale” - ‘ecco il massimo di qualsiasi pensiero’, scrive Gasparini” (196).

Proprio questa domanda determina la caratteristica peculiare del suo interrogare, che “non parte, come tanta filosofia contemporanea, dall’altro, dal comune, dal ‘con’, ma dall’immediatezza [...] di ciò che si è, di ciò che io sono”. E aggiunge che questa era la ragione del suo fascino nei confronti delle neuroscienze e della biologia evolutiva, perchè anch’esse cercano, in fin dei conti, di “comprendere *come funziona la macchina*” (*ibid.*).

La ricerca continua, attraverso Heidegger, Nietzsche, Valéry e Michelstaedter, ma anche Lukács e Aristotele, tende a riconquistare della filosofia una dimensione etica, nel senso originario di pratica, costume, carattere, modo di fare ciò che si fa, in sintesi, esistenza filosofica. Cariolato, quindi, conclude ricordando che la filosofia non nasce dall’aspirazione all’infinito, ma dalla “passione per il finito, per questo scorrere incomprendibile, atroce e sublime, che è il vivere. Prima che sia troppo tardi, ma senza fretta, mentre ancora tutto sembra possibile. Ogni volta daccapo.” (208).

Gabriele Fedrigo, nel saggio *Cervello e destino*, affronta un punto fondamentale della discussione filosofica attuale, quello sulla

possibilità di “pensare il concetto di destino nella prospettiva della neuroscienza” (209).

Questo interrogativo nasce spontaneo dopo l’eliminazione dei concetti metafisici di soggetto e volontà, e dopo la “naturalizzazione” della morale che così tanto aveva interessato Gasparini. Fedrigo cerca di rispondere a questa domanda, partendo dagli ultimi anni di studio dell’Autore, chiarendo così il profondo coimplicarsi di questioni e competenze che non possono più pensarsi separate.

La risposta sembra andare nel senso di una messa in evidenza di una tendenza alla singolarizzazione, al di là delle uniformità della specie, del nostro cervello. Se vogliamo pensare al destino, ebbene “è *destino* del nostro cervello *singolarizzarsi*, cioè strutturarsi a livello architettonico e funzionale secondo processi storico-genetici e storico-epigenetici intrinsecamente irripetibili, se visti nell’ottica della freccia del tempo, e irriducibili a qualsiasi astratta *tipologia* cerebrale anatomo-funzionale” (212).

La neuroscienza sembra, quindi, dimostrare “scientificamente” che il nostro è un destino strutturalmente aperto e mai rigido. L’assoluta singolarità, lo stile, determina la scelta progressiva all’interno di una serie di possibilità, che porterà al nostro “*precipitato di esistenza*” (220).

Nelle sue conclusioni, Fedrigo apre, in realtà, il discorso a nuove interrogazioni che riguardano la capacità e la tendenza irresistibile dell’uomo di prefigurarsi il presente e il passato in termini di *variazione*. Potrebbe, forse, questa capacità di “*pensare per possibili*” avere come sua base neuronale

lo stile cognitivo dei lobi prefrontali e le loro capacità di fabbricazione di controfattuali? La libertà di pensarsi e volersi “diversi” sarebbe allora inscritta nel nostro destino; in questo consiste il grande fascino delle neuroscienze, nel moltiplicare gli strumenti in nostro possesso per “comprendere” la domanda radicale sulla nostra libertà.

Barbara Scapolo ci riporta, con il suo saggio, nuovamente al cuore del problema che riguarda la coimplicazione di vita e filosofia. La frase di Gasparini, che funge da titolo del suo contributo, focalizza il punto in maniera inequivocabile: *Essere ciò che si pensa e / pensare ciò che si è / non c'è altra soluzione*. Nel tentativo di mantenere aperto il dialogo con l'Autore, Scapolo individua proprio nel *dialogismo* una caratteristica portante dello stile proprio della sua interrogazione filosofica. Il dialogo come luogo della massima intensificazione della domanda è fondamentale per comprenderlo, “nel modo in cui egli compie l'analisi delle diverse opinioni convocate egli si *'possibilizza'* come altro, nella maniera in cui le interroga è tutto il suo essere ‘che si spande, che si esprime, che si rende riconoscibile nell'espressione’; in altri termini, è il suo stile, in una perfetta aderenza di vita e scrittura, a rendersi manifesto in *filosofia = errore di esistenza*” (226).

Scapolo poi chiarisce molto opportunamente come questo discorso implichi la questione del linguaggio – tra Valéry e Wittgenstein – e, in secondo luogo, la definizione dell'oggetto proprio della filosofia. Un nuovo linguaggio per la filosofia, dun-

que, che precisi il suo oggetto senza dubbi e ambiguità.

Attraverso il *Cartesius redivivus* di Paul Valéry, Scapolo ci chiarisce quanto, in realtà, proprio Valéry riesca a ritrovare nel maestro del soggetto metafisico, la chiave di volta del nuovo modo di fare filosofia. Valéry, infatti, sottolinea il valore assolutamente personale dell'esperimento cartesiano, quando egli afferma “Io penso”, intende proprio Cartesio e non altri.

Sarebbe proprio questa possibilità di un “pensiero ‘personale’” che cerca Gasparini, “occorre cioè far sì che il pensiero, l'atto vitale di *quella* – non un'altra- mente si fondi all'interno della persona: solo in questo modo *si diventa ciò che si pensa e si pensa ciò che si è*” (237).

Lo stile che diventa “*corpo vivente nell'esercizio*” (239) diventa ciò che tocca la realtà, che in qualche modo la raggiunge pur senza pretendere mai di risolverla. I maestri in questo senso sembrano essere – afferma Scapolo – non tanto i filosofi, ma alcuni maestri della letteratura: Meneghelli con il suo *dialetto-realtà*, Beckett con la *parola-afona* e il *linguaggio del reale* di Valéry. Il tentativo estremo è quello di estenuare il linguaggio per renderlo trasparente alla realtà.

L'ultimo scritto del volume, si discosta dai precedenti saggi perchè si tratta di un ricordo del filosofo tratteggiato dall'amico di sempre Umberto Curi; tuttavia, il ritratto che emerge è assolutamente coincidente con quello che si configura dalla lettura delle pagine di quaderno e dai saggi che precedono quest'ultimo contributo.

Curi ricorda dell'amico lo stile unico e spontaneo, la leggerezza del passo e "il suo approccio alla realtà, il suo aprirsi all'esperienza senza filtri e senza difese, spinto dal desiderio di conoscere, di capire, sospinto da una curiosità sempre viva, mai irriguardosa, sempre incredibilmente genuina" (245). Curi si sofferma poi sulla mancanza di accanimento accademico, di Gasparini, così raro nell'ambiente universitario, e sulla sua concezione della filosofia come "diaconia purissima. Servizio della verità, interrogazione instancabile, tensione al superamento dei pregiudizi e del dogmatismo" (246). Questa libertà testimoniata dai suoi interessi così eretici, o nelle scelte o nelle modalità di interrogazione.

Curi conclude il suo ricordo, richiamando la mitezza per descrivere il modo di essere di Gasparini, "virtù senza nome" che meglio descrive il suo atteggiamento totalmente votato alla verità, e alieno alla lotta e alla violenza della chiacchera.

Federica Negri
Università di Padova

Luca Gili, *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia. Sillogistica assertoria e sillogistica modale nel commento agli Analitici Primi di Aristotele* (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 2011).

Con questo suo volume, Luca Gili intende colmare una lacuna tra gli studi recenti di storia della logica. Nonostante negli ultimi tempi si assista a una

riscoperta del pensiero tardoantico – di cui molti studiosi hanno giustamente sottolineato l'originalità filosofica – il pensiero logico di un aristotelico di primo piano come Alessandro di Afrodisia non aveva ricevuto finora una trattazione complessiva¹. Naturalmente questa disattenzione da parte degli studiosi ha una sua spiegazione: benché fioriscano gli studi specifici su punti particolari della logica alessandrista, il tentativo di darne una ricostruzione generale può sembrare assai ambizioso. Lo stesso Gili non tratta della logica nel suo complesso (una simile trattazione avrebbe richiesto l'analisi del pensiero di Alessandro sulle categorie e sui sillogismi dialettici), ma si concentra sulla sillogistica, quale emerge dal commento agli *Analitici Primi* di Aristotele.

Accostarsi ad un testo che è un commento di un altro testo può sollevare alcune difficoltà. Queste difficoltà aumentano quando il testo commentato è costituito dagli *Analitici Primi* di Aristotele, un'opera densa, spesso oscura e irta di complicazioni con le quali gli interpreti continuano ancora a confrontarsi. Prescindere dal testo aristotelico sarebbe stato impossibile, dato che il commento lemmatico di Alessandro lo segue frase per frase. Tuttavia anche dare presentemente schematicamente il contenuto degli *Analitici Primi* poteva sembrare poco proficuo: le interpreta-

¹ Il volume di Kevin Flannery, *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1995, che viene discusso da Gili nel suo volume, tratta solo alcuni degli aspetti della sillogistica di Alessandro e non offre una ricostruzione complessiva.

zioni più recenti sono state infatti in grado di mostrare con particolare efficacia le incongruenze e talvolta anche le contraddizioni che si incontrano nel testo di Aristotele. Capire i nodi problematici di questo testo complesso poteva essere una pista per indagare in che misura Alessandro di Afrodisia li abbia scorti e come abbia cercato di porvi rimedio: questa è la pista che Gili ha intrapreso per spiegare le opinioni del commentatore di Afrodisia intorno alla sillogistica.

Dopo una introduzione (pp. 1-9), dedicata alla esposizione dello stato dell'arte, e due capitoli che trattano, rispettivamente, delle coordinate storiche entro le quali l'opera di Alessandro si colloca (capitolo 1: pp. 10-28) e le fonti alle quali il suo commento attinge (capitolo 2: pp. 29-59), i capitoli successivi del libro di Gili si articolano sempre in due sezioni. Nella prima affronto succintamente il tema in Aristotele, mettendo in luce le problematiche del testo. Nella seconda sezione esamino invece il testo del commento di Alessandro di Afrodisia, cercando di sottolinearne le peculiarità dottrinali e la strategia di commento.

Vediamo in dettaglio come si articola il volume. Nel primo capitolo Gili espone le poche notizie in nostro possesso sulla vita di Alessandro ed esamina la sua strategia di commento al testo aristotelico.

Nel secondo cerca di passare in rassegna le fonti dirette di Alessandro (Teofrasto, Ermino e Sosigene) e di dare conto schematicamente della loro presentazione della sillogistica e di come Alessandro si confronti con queste teorie logiche alternative a quella

che egli intende rintracciare nel proprio commento.

Nel terzo capitolo (pp. 60-86) Gili esamina alcune questioni preliminari, affrontate da Alessandro nel *Proemio* al suo commento agli *Analitici Primi*: la posizione dell'opera all'interno del *corpus aristotelicum*; lo statuto della logica (parte o strumento della filosofia?); l'utilità dello studio della logica; il motivo del titolo dell'opera.

Nel quarto capitolo (pp. 87-112) espone il contenuto del primo capitolo degli *Analitici Primi* di Aristotele e in particolare discute le definizioni che lo Stagirita fornisce di "proposizione", di "termine" e di "sillogismo"; in seguito affronta il commento di Alessandro di Afrodisia a questo testo aristotelico e cerca di mostrare l'originalità dell'interpretazione alessandrista dei passi più controversi e difficili.

Nel quinto capitolo (pp. 113-150) esamina il tema della conversione delle proposizioni categoriche e modali, per affrontare poi nel sesto capitolo (pp. 151-193) la sillogistica categorica e nel settimo (pp. 194-283) il sistema della sillogistica modale. Anche in questo ultimo capitolo la trattazione sistematica del testo di Aristotele e del commento di Alessandro di Afrodisia è preceduta da alcune riflessioni preliminari: la definizione delle nozioni modali nel *corpus aristotelicum* e nel pensiero di Alessandro di Afrodisia. Il libro si chiude con una breve conclusione (p. 284), un'ampia bibliografia (pp. 285-309), che può a buon diritto ritenersi più che esaustiva, e preziosi indici dei luoghi citati e dei nomi degli autori antichi e moderni.

Credo che da questo “commento al commento” di Alessandro emerga la compattezza del disegno alessandrista e le sue notevoli intuizioni, che rendono sempre originale quella particolare versione dell’aristotelismo che fu la filosofia dell’esegeta di Afrodisia. Per nominare solo alcuni dei punti in cui la sillogistica alessandrista presenta dei caratteri di notevole innovazione, Gili ricorda che Alessandro:

a) espone la sillogistica categorica in modo analogo alla esposizione delle scienze, con assiomi fondamentali, come il *dictum de omni et de nullo* e derivazioni di proprietà a partire da questi principi;

b) presenta una estensione del *dictum de omni et de nullo* alla sillogistica modale, in modo da risolvere il complesso nodo dei sillogismi modali misti del necessario di prima figura (*Barbara* LXL di *Anal. Pr. A*, 9);

c) presenta una interpretazione temporale delle modalità piuttosto coerente, che cerca di mantenere durante tutta la sua esposizione, cercando al tempo stesso di non cadere nel determinismo che sarebbe implicato dalla accettazione del principio di pienezza.

Nonostante l’indubbia originalità di queste tesi e, ancor di più, del quadro coeso entro il quale esse sono sviluppate e difese, Alessandro rimase persuaso – secondo Gili – di essere un semplice esegeta del testo aristotelico. Perciò, nonostante Alessandro presenti molteplici dottrine, che a noi moderni risultano essere il frutto della sua autonoma riflessione, egli si preoccupa sempre di derivarle dal testo che sta interpretando.

Il libro di Gili, in sostanza, rappresenta un importante contributo alla comprensione di

un momento poco studiato, ma assai importante, della storia della logica e della storia dell’aristotelismo. L’analisi lucida e attenta e la ricostruzione storicamente accurata, che guidano il lettore alla comprensione del complesso pensiero logico di Alessandro, costituiscono un pregio notevole di questa monografia.

Carlo L. Cordasco
University of Sheffield

Gaspere Polizzi, *Giacomo Leopardi: la concezione dell’umano, tra utopia e disincanto* (Milano: Mimesis, 2010).

Il primo merito di quest’ultimo libro di Gaspere Polizzi è quello di mettere un punto su questioni che solo negli ultimi anni hanno assunto il giusto peso nella critica leopardiana, relegate come erano a valutazioni marginali dagli studi meno recenti: il mito dei Californiani, il debito con l’opera di Barthèlemy e di Plutarco, l’operetta morale *Scommessa di Prometeo*. Questi argomenti rappresentano secondo l’autore tre fasi salienti nel divenire del pensiero antropologico leopardiano, che percorre un *iter* che parte dall’utopia e approda al disincanto. L’utopia è la fiducia in una prospettiva storica primitivista, che raffigura nel mito delle “californie selve” la prova di un’esistenza immune dalla corruzione sociale e dalla degenerazione costitutiva che essa necessariamente comporta. A tale questione Polizzi dedica il primo dei tre capitoli del suo saggio che, come dicevo, mette un punto su questioni attualissime e svelatesi nell’ultimo decennio in tutta

la loro problematicità. Mette un punto perché il lavoro è impostato con un'analisi accuratissima dello *status quaestionis*, con un imponente apparato bibliografico che si condensa nelle note a piè di pagina e che chiarisce al lettore i termini, le posizioni ideologiche e critiche sull'argomento. A tale ricognizione, che immediatamente denota non solo una conoscenza pressoché enciclopedica della storia della critica ma anche una capacità direi democratica di soppesare tutte le voci che hanno dato vita al dibattito, segue una chiara ricostruzione dei tempi di scrittura e un'analisi a tutto tondo tanto dei testi leopardiani quanto delle fonti che ne stanno alle spalle.

Per chiarire il problema dei Californi è d'obbligo prendere subito in esame l'*Inno ai patriarchi o de' principi del genere umano*, che alla luce dei nuovi strumenti interpretativi non si rivela più, come scriveva anni fa Binni, una semplice "battaglia di retroguardia" rispetto al pensiero già approdato a traguardi meno consolatori che lo *Zibaldone* da tempo registrava, ma convoglia atteggiamenti e posizioni ideologiche più complesse e sfaccettate, oltre a confermarsi la prova più tangibile di un interesse per l'esotico che affondava le radici già in anni giovanili, e forse addirittura puerili, dove però Leopardi ancora non era riuscito a raggiungere sul tema una declinazione poetica veramente alta. È infatti proprio con l'*Inno ai patriarchi* che Leopardi conferma di subire l'influenza settecentesca del mito dello straniero e dell'esotico, intendendolo come elemento che "mette in discussione le idee canoniche, impone un senso del relativo, un'idea di tolleranza e la con-

tinua presenza del dubbio, ed evidenzia la difficoltà di porre la molteplicità del reale sotto il segno di una sola norma filosofica o religiosa" (p. 15). Se i saggi di Capucci e Pisanti lanciavano solo delle suggestioni e delle aperture alla considerazione del problema dell'esotico, ora gli studi a riguardo sono più calibrati e consistenti e finiscono per trovare in questo libro una *summa* significativa e particolarmente degna di attenzione per far germinare ulteriormente la riflessione.

Nelle pagine di Polizzi si potrà seguire passo passo la genesi del mito californiano, osservandone la commistione di fonti che la caratterizza – dai lessici, alle opere classiche, alla letteratura moderna, alle riviste, a una gamma nutrita di sorprendenti riferimenti che possono essere considerati poco rilevanti solo a una prima apparenza ma che in realtà sembrano aver lasciato un sostrato notevole nell'elaborazione originalissima sull'argomento che Leopardi ne fa. Basterà, a titolo di esempio, citare i nomi di Noel e di Delaplace. Nell'esame del mito californiano un ruolo di primo piano spetta ovviamente anche al lungo *Abbozzo dell'Inno ai patriarchi*, "la cui struttura rappresenta un *unicum* nella serie degli abbozzi a noi pervenuti" (p. 18) e di cui Polizzi si preoccupa di analizzare, tra le altre cose, gli attributi antropologici al fine di meglio chiarire quanto questi elementi descrittivi siano in realtà carichi di profonde valenze sul piano socio-evolutivo. Dal loro essere coraggiosi, incorrotti e quasi incapaci di parlare emerge infatti la condivisione di uno stadio pressoché primitivo dell'esistenza e quindi pressoché estraneo alla degenerazione della socializzazione, che come si sa è pro-

cesso irreversibile. Nell'analisi della quinta strofa dell'*Inno*, senz'altro la più ricca di spunti per l'argomento, viene poi considerato il problematico, e direi ancipite, rapporto con il vichianesimo, "rispetto al quale Leopardi mostra tuttavia un atteggiamento ambivalente: da un lato accetta l'esaltazione della tesi secondo la quale la potenza poetica corrispondeva ai tempi arcaici dei popoli primitivi, dall'altro vede nella società moderna un esito dell'errore dell'umanità rispetto alla naturalità primitiva" (p. 25). Il capitolo si chiude con un'altra scrupolosa disamina delle fonti antropologiche dell'*Abbozzo* oltre che dell'*Inno*, tra cui andranno ricordate almeno il *Cristinesimo felice* di Muratori e il *Memoire* del gesuita Picolo, oltre all'ormai più noto Clavigero con la sua *Storia della California* che già aveva menzionato Lionello Sozzi nel suo preziosissimo, e per molti aspetti pionieristico, saggio sull'argomento.

Nel secondo capitolo viene messo in nuova luce come il soggiorno romano (novembre 1822 - maggio 1823) abbia veramente rappresentato un momento di svolta non solo nella vicenda biografica di Leopardi ma anche e specialmente nel suo pensiero. Ciò accade in primis per la meditazione su due fonti che rimarranno centrali anche negli anni della maturità: il *Voyage du jeune Anacharsis* di Barthèlemy e alcuni *Opuscoli morali* di Plutarco. Qui Polizzi parte dalle osservazioni più interessanti della critica – Porena, Pacella, Besomi, Timpanaro, Binni – per poi rintracciare nei testi leopardiani una consistente messe di echi che bene mettono in luce "il nesso tra letture romane e svolta antropo-

logica" (p. 68). È impressionante osservare come anche in questo caso Leopardi convogli spunti tra loro eterogenei e sia pronto ad usare utilitaristicamente le fonti che compulsa al fine di comprovare e meglio solidificare le sue teorie, arrivando più di una volta ad astrarre e a decontestualizzare l'informazione per rielaborarla con genio e libertà. Il terreno più fertile per questo uso delle fonti è senz'altro, come si sarà intuito, il *Voyage du jeune Anacharsis*. Ma Leopardi a Roma legge e medita anche su alcuni opuscoli morali di Plutarco (più esattamente sul primo di sei tomi dell'edizione degli *Opuscoli morali* stampata dell'editore fiorentino Piatti nel 1819-20), *Come debba il giovan udir le poesie*, ma soprattutto il *Discorso di consolazione ad Apollonio*. Tra i vari motivi che in questo secondo testo scorge, alcuni peraltro già incontrati nel *Voyage*, vi è quello della preferenza della morte alla vita, nonché la "formula più celebre del pessimismo greco" (p. 108), il verso di Menandro che ritroveremo tanto in esergo ad *Amore e Morte* quanto nell'operetta morale di Tristano. Da queste due letture si arriva così alla scoperta del "meglio non esser nati" e all'individuazione di quel passo dello *Zibaldone* (alle pp. 2679-80) "che appare come la prima coerente espressione dell'antropologia negativa leopardiana" e che "non si potrebbe concepire senza le letture convergenti del *Voyage* e degli *Opuscoli morali*" (p. 121). Ma, come si accennava, l'apporto di Plutarco al pensiero leopardiano non è solo quello tragico della preferenza del non essere all'essere, della morte alla vita, perchè la sua "saggezza antica [...] avvia verso quella 'mezza filosofia'

che raccoglie la saggezza popolare greca e che costituisce la più netta alternativa rispetto alla filosofia del proprio tempo e alla comune opinione del secolo dei lumi” (p. 122).

Il terzo capitolo si occupa della *Scommessa di Prometeo*. Ma prima di analizzare nel dettaglio l'operetta morale che più di tutte le altre dà forma e voce al profondo disincanto socio-antropologico a cui è giunto il pensiero leopardiano, Polizzi offre al lettore un'interessante analisi del mito prometeico prima in Luciano di Samosata, poi in Leon Battista Alberti e Giordano Bruno, fino ad arrivare alla “torsione della tradizione prometeica nel nucleo luciano delle *Operette morali*” (p. 152). Il lettore si trova così a conoscere un *background* fondamentale per meglio cogliere la portata innovativa del Prometeo leopardiano e del contesto letterario originale, e per certi aspetti unico, in cui il Recanatese cala il protagonista della sua prosa. Dopo un'ulteriore disamina delle fonti attraverso una scansione in tre tempi – che corrispondono ai tre rispettivi scenari toccati dal viaggio alato di Momo e Prometeo –, Polizzi dimostra efficacemente come proprio con la *Scommessa* “si consuma un percorso di pensiero antropologico che ha condotto dall'identità di selvaggio e primitivo, alla loro progressiva separazione, fino a fare del selvaggio un barbaro, dedito alla guerra e ai sacrifici, alla più insensata antropofagia. Leopardi sta abbandonando l'idea che vi siano uomini ‘naturali’, del tutto alieni dalla vita sociale, e anche per questo vicini all'animalità pura, intesa come valore positivo” (p. 159). È forse il momento più buio del pensiero leopardiano, in cui riluce particolarmente

l'assenza di uno stimolo alla “social catena”, che negli anni dell'operetta è ancora di là da venire.

Marco Balzano

Università Statale di Milano

Martin Heidegger, *La storia dell'Essere*, a cura di A. Cimino (Milano: Marinotti, 2012).

Il volume *La storia dell'Essere* (*Die Geschichte des Seyns*) comprende i saggi *La storia dell'Essere* (1938/40) e *Kovón. Dalla storia dell'Essere* (1939/40), pubblicati per la prima volta come 69° volume della *Gesamtausgabe* di Heidegger, nell'ambito della terza sezione *Trattati inediti – conferenze – pensieri*. *La storia dell'Essere*, insieme a *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39, in GA 67), si colloca in immediata continuità con i trattati *Besinnung* (1938/39, GA 66), *Über den Anfang* (1941, GA 70), *Das Ereignis* (1941/42, GA 71), *Die Stege des Anfangs* (1944). Secondo le intenzioni di Heidegger questi scritti avrebbero dovuto ripensare «in un nuovo slancio» l'intera compagine dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/38, GA 65), trattato in cui la questione dell'essere è posta per la prima volta in modo essenzialmente storico e la verità dell'essere è definita come evento (*Ereignis*). Il saggio *La storia dell'Essere* rinvia agli scritti di Heidegger dello stesso periodo già nei titoli delle 13 sezioni in cui si articolano le sue due parti. Esso assume come «lavori preliminari» (p. 148) i *Beiträge* (che «sono ancora il quadro, ma non compagine») e *Be-*

sinnung (che «è un centro, però non una fonte», p. 7). Sviluppa inoltre dal punto di vista ontostorico (*seynsgeschichtlich*) le questioni introdotte in questi due trattati e riprese in *Über den Anfang* (dove Heidegger si sofferma sul carattere di inizio storico dell'accadere della verità dell'essere) e in *Das Ereignis* (dove descrive tale accadere come quell'evento che, espropriando l'essere e l'uomo, li transpropria l'uno all'altro, rendendoli così ciò che essi propriamente sono). *La storia dell'Essere* riprende anche il contenuto dello scritto *Die Überwindung der Metaphysik*, ma più che soffermarsi sull'essenza nichilistica della metafisica considera il problema del suo superamento nell'ambito del passaggio dal primo all'altro inizio storico. Il completo dispiego del potere (*Macht*), che caratterizza l'essenza dell'essere come "macchinazione" (*Machenschaft*) e assume la forma del "comunismo" nel compimento della metafisica, è trattato invece approfonditamente nel saggio *Koivón. Dalla storia dell'Essere*, in cui Heidegger guarda ai fenomeni storici contemporanei nella prospettiva della storia dell'Essere, interpretando le guerre mondiali in un serrato confronto – per lo più implicito – con Ernst Jünger.

Il saggio *La storia dell'Essere* definisce l'essenza della storia «ciò che l'Essere come tale si essenzia, in quanto è il fondamento abissale della "verità"» (p. 98): la storia non è essenzialmente una serie di fatti, azioni umane e avvenimenti che capitino nel divenire temporale, o qualcosa che succeda all'Essere, ma è l'accadere dell'Essere stesso, che dischiude una radura in cui l'ente può mostrarsi così com'è in verità, può svelarsi in quanto

tale e nel suo insieme. La storia è dunque l'essenziarsi della verità dell'Essere come quella radura che si dischiude "tra" l'uomo e gli dèi – di cui consente la replica (*Entgegnung*) – e il mondo e la terra – di cui ospita la contesa (*Streit*). Tale "frammezzo" (*Inzwischen*) spazio-temporale, nel quale «i più lontani» sono liberati «sempre entro il loro elemento più proprio» (p. 92), è spalancato dall'evento appropriante dell'Essere. L'Essere accade infatti come de-cisione (*Entscheidung*) che inaugura il luogo dell'incontro (*Gegnis*) e, svincolando l'essente entro la divergenza (*Austrag*) propria della contesa e della replica, nega a esso un fondamento stabile, lo espropria e lo abbandona. L'Essere si dona dunque all'ente sempre e soltanto nel modo del rifiuto (*Verweigerung*) e, celandosi nella svelatezza di tutto ciò che è essente, lascia che questo assuma la primazia (*Vorrang*).

Tale situazione ha avuto come conseguenza il fatto che la verità dell'Essere, pensata nel primo inizio della sua storia come ἀλήθεια, non è stata esplorata a fondo (*ergründet*) ed è rimasta in-fondata, ocasionando un crescente oblio del fondamento abissale (*Abgrund*) dell'essente. L'essere, pensato inizialmente come Φύσις – sorgere, schiudersi –, è stato così interpretato come δέα, come la visibilità di ciò che appare e che è percepito dal λόγος. L'essere umano è stato corrispondentemente definito come "ζῷον λόγον ἔχον", come "animal rationale" e, nell'epoca moderna, come soggetto, che si rap-presenta (*vor-stellt*) l'ente e crede di poter disporre della verità come certezza del rappresentare. Nella definizione dell'en-

ticità dell'ente come ciò che è posto dalla soggettività, come oggettualità, si cela la determinazione dell'essere come volontà, che viene in luce nell'idealismo tedesco e si compie nel pensiero nietzschiano della volontà di potenza, in cui la volontà si presenta come lo «pseudonimo psichico-spirituale per il potere» (p. 52). Il potere mira soltanto al proprio potenziamento e lo persegue disponendo l'ente «nell'illimitata stabilizzazione della sua presenza» (p. 158) al fine di assoggettarlo. Per assicurarsi l'incondizionata sovranità su tutto ciò che è il potere «ammette anticipatamente l'ente come ente solo nella misura in cui è fattibile e manipolabile (*machbar*)», cioè «pianificabile e calcolabile e, in quanto è così rappresentato, sempre producibile» (p. 157).

Ciò che si essenzia dunque nel potere è la «macchinazione» (*Machenschaft*), termine con cui Heidegger non intende quel particolare atteggiamento umano che persegue, dietro l'apparenza dell'innocuità, qualcosa di egoisticamente vantaggioso e di maligno, ma quella determinazione dell'essere dell'ente che risale storicamente «alla Φύσις, nella misura in cui essa fu ben presto assunta come un modo della ποίησις (fattura) in senso lato» (p. 39). A differenza di quanto farà a partire dalla metà degli anni Quaranta, in *La storia dell'Essere* Heidegger non si sofferma ancora sulla relazione sussistente tra la macchinazione e la tecnica, né sulla «provenienza destinale» di quest'ultima dalla ποίησις, ma si dilunga piuttosto sulla descrizione dell'efficacia (*Wirksamkeit*) del potere. I «giochi di potere» occultano la storia (*Geschichte*) dietro l'istoria (*Historie*), che è la

«tecnica» del «conteggio del passato al presente, in un modo tale che il presente rimane senza avvenire» e che il «conteggio sta al servizio del calcolo che guida ciò che è presente installandolo» (p. 87). L'istoria è perciò «politica» in senso essenziale, cioè è «pianificazione complessiva della "vita" addestrata all'autoassicurazione» (pp. 87-88).

In misura maggiore che negli altri suoi scritti, nei due saggi di GA 69 Heidegger medita sull'essenza della politica e dei movimenti politici del suo tempo. L'epoca del completo dispiego del potere è quella del compimento della metafisica quale sapere della verità dell'ente in quanto tale e nel suo insieme. In essa l'ente assume un primato assoluto e la verità dell'Essere non soltanto rimane ininterrogata, ma è coperta a tal punto che il suo stesso oblio è dimenticato: «L'essere si dilegua nell'oblio obliato» e il suo nome viene considerato «come l'aprobematica parola più universale per ciò che è vuoto e più universale» (p. 171), per ciò che è indifferentemente «comune» a tutto. «Κοινόν» diventa pertanto la parola più appropriata per designare il carattere ontologico dell'ente nell'«epoca della completa mancanza di senso» (di verità dell'Essere), epoca connotata metafisicamente dall'«essenziale potenziamento storico del "comunismo" in costituzione d'essere» (*ibidem*).

Per porre in luce la dimensione metafisica della politica Heidegger prende in considerazione il «comunismo» non «da una prospettiva "politica" né da una "sociologica"» o «"antropologica"» (p. 164), ma lo riconduce alla sua origine essenziale, definendolo il «gestore umano della macchinazione» (p.

183). Indicando «l'elemento comune di ciò che è uguale» (l'«ordine» all'interno del quale tutti devono lavorare e consumare altrettanto, laddove queste attività delimitano ciò che vale come reale), il comunismo mira infatti a realizzare quell'«appianamento di tutto e tutti» (*ibidem*) necessario al potenziamento uniforme, incondizionato e autoreferenziale del potere. Criticando le tesi contro il bolscevismo diffuse in Europa alla vigilia della seconda guerra mondiale, Heidegger le considera il frutto di una propaganda «storico-politica» (p. 103) che mira a privare i Russi e i Tedeschi della loro autentica storia, impedendo una reale comprensione del «comunismo». Il «comunismo» «sarebbe pensato in modo troppo innocuo, se lo si volesse acclamare o esecrare come parto di una brama umana, sia brama di «vendetta», sia di «felicità», sia di mera brutalità» (p. 168), perché esso non è nulla di umano. Nella dimensione pubblica il comunismo si presenta con «festo e frastuono» (p. 72) per attirare le folle e illuderle di essere detentrici del potere, ma in realtà esautora il popolo ed è caratterizzato da un'estrema spogliatezza (*Dürftigkeit*). Questa è necessaria al livellamento perseguito dal potere per affermarsi completamente sull'ente nel suo insieme, che assume così il carattere della «totalità».

Al suo compimento il potere si presenta pertanto in modo «planetario» e «idiotico (ἰδιον)»: mira alla «signoria sulla terra» e tradisce il carattere «di ciò che brama sé in sé, il quale si manifesta innanzitutto come soggettività» (p. 64). Pochi anni dopo dell'esperienza del rettorato (1933/34) Heidegger riconduce così all'affermarsi incondi-

zionato della soggettività «il nazionalismo dei popoli e il socialismo del popolo» (p. 36), che sfocia nella «totalizzazione» della guerra. La «guerra totale» (p. 179), che si manifesta per la prima volta nelle guerre mondiali, non è tale soltanto perché riguarda tutto il mondo, ma anche e soprattutto perché riassume in sé sia la guerra sia la pace intese in senso tradizionale, rendendole «manifestazioni indifferenti di una «totalità»» (p. 153): «Con le guerre mondiali viene realizzata» la ««mobilitazione totale» [...] dell'ente in vista» del «dispiegamento del potere nella smisuratezza dell'inclusione di qualsiasi cosa, inclusione per lo più non appariscente e ben presto ovvia» (p. 180).

Il potenziamento del potere in macchinazione conduce a una devastazione (*Verwüstung*) la cui peculiarità risiede nel non essere neanche avvertita: la situazione di suprema necessità (*Not*) si cela nell'apparente mancanza di necessità (*Not-losigkeit*). Se essa è però saputa come tale può rinviare alla sua origine, introducendo a una svolta nella necessità (*Not-wendigkeit*) e consentendo la comprensione della situazione di terrificante povertà prodotta dalla macchinazione. Nella suprema devastazione può essere così avvertito il nulla del rifiuto dell'Essere, che «sgomenta de-ponendo» (*ent-setzt*) «fuori dall'essente» (p. 143). Lo sgomento intima (*er-innert*) nel frammezzo spalancato dall'Essere, nel «ci» dell'Essere, facendo avvenire l'esser-ci. L'in-stanzialità (*In-ständigkeit*) nell'esser-ci accade come un essere appropriato del pensiero all'Essere, che si lascia comprendere da un coglimento tacito (*Erschweigung*) e comunicare in concetti

ontostorici. «Ogni concetto ontostorico è» pertanto «un *essere toccato, afferrato* (Ergriffenheit)» (p. 126) dall'Essere, che ha bisogno dell'esser-ci affinché la sua verità, esperita, sia fondata e custodita.

Se l'Essere, nel primo inizio della sua storia, si è essenziato come Φύσις, dispiegarsi nella presenza (*Anwesenung*), ed è stato quindi percepito mediante il «“vedere” (θεωρία)», nell'altro inizio esso, essenziandosi come evento, potrà esser colto soltanto mediante «*la parola e l'ascolto*» (p. 192). A differenza che in altri trattati dello stesso periodo, in *La storia dell'Essere* Heidegger non si dilunga sul linguaggio e sulla poesia, preferendo sottolineare l'importanza della meditazione per il passaggio all'altro inizio storico: se «la decisione [...] fra la fondazione della verità dell'Essere e la devastazione quale allestimento e macchinazione di un definitivo abbandono dell'ente da parte dell'essere» (p. 51) è «riservata all'Essere», spetta però all'esser-ci preparare questa decisione. Essa dev'essere precorsa attraverso una meditazione che colga «la macchinazione in quanto evento dell'Essere» (p. 170) e sia in grado di porre la domanda sulla sua verità.

Tale meditazione si realizza non soltanto nelle opere di Heidegger, ma anche nelle loro traduzioni, se esse sono capaci di introdurre il lettore alle esperienze originarie che stanno alla base della loro concettualità. Il lavoro di Antonio Cimino sembra essere all'altezza di questo compito. Pur attenendosi alla traduzione classica (quella di Volpi) della maggior parte delle parole-chiave del lessico heideggeriano, Cimino si confronta con le soluzioni proposte da vari studiosi ita-

liani (per es. Vattimo, Marini, Angelino), avanzando proposte originali nei casi in cui lo ritiene necessario per rendere in italiano la specifica impostazione “politica” di *La storia dell'Essere* (traduce per es. “*Macht*” con “potere”) e offrendo un'interpretazione del testo di Heidegger condivisibile ed efficace.

Rosa Maria Marafioti
Università di Messina

Gianluca Briguglia e Thomas Ricklin (eds.), *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance* (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2011).

Il libro curato da Gianluca Briguglia e Thomas Ricklin è la raccolta di undici saggi sui trattati di filosofia politica in lingua vernacolare fra il Medioevo e il Rinascimento. Le lingue vernacolari prese in considerazione sono l'arabo, il persiano, l'inglese, il francese, il castigliano, il tedesco e l'italiano. Le ricerche del libro si inseriscono nel contesto di un rinnovato interesse per la filosofia volgare nel Medioevo e nel Rinascimento, si pensi soprattutto al volume *Filosofia in volgare nel Medioevo* a cura di Nadia Bray e Loris Sturlese o all'articolo programmatico di Luca Bianchi apparso sulle pagine di *Bruniana & Campanelliana* nel 2007 intitolato *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento*. Recentemente poi il progetto *Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy, c. 1400-c. 1650* portato avanti da David Lines alla University of Warwick, in collaborazione con il Warburg Institute di Londra, ha forn-

to nuovo materiale di studio e di discussione. Tuttavia, numerose ricerche monografiche possono, anzi devono ancora essere condotte e il volume qui preso in esame contribuirà senza dubbio a sottolineare un aspetto particolarmente importante della filosofia nell'epoca di transizione fra il Medioevo e la prima Modernità. Certamente lo studio della politica in lingua vernacolare non è stato un campo di ricerca molto esplorato dagli studiosi e questo perché spesso i testi vernacolari sono stati erroneamente ritenuti come dei meri volgarizzamenti o delle trivializzazioni di opere latine più complesse e indirizzati ad un pubblico meno colto, e quindi, in definitiva, meno ricchi di spunti teoretici. Gli articoli di questo volume contribuiscono però a smantellare questo falso pregiudizio e mostrano come i testi sulla politica in lingua vernacolare fossero non solo opere di una certa complessità, ma fossero anche destinati a contesti intellettuali elevati e a lettori eruditi.

Non mancano certo casi in cui la volgarizzazione corrisponde ad un certo grado di popolarizzazione dell'opera, come dimostra Roberto Lambertini nel suo esame della versione castigliana del *De regimine principum* di Egidio Romano. Tuttavia, si tratta più di un'eccezione che di una vera e propria regola. L'altro aspetto sicuramente interessante delle ricerche condotte nel libro è il continuo tentativo di individuare i diversi registri linguistici utilizzati secondo i destinatari delle varie opere, come ad esempio accade nell'analisi di Karl Ubl e Elsa Marmursztejn sulle corti rispettivamente di Filippo IV di Francia e di Carlo V. Simili sono gli studi di Gianluca Briguglia sullo spazio politico in Italia nella

seconda metà del Duecento che prende in esame autori quali Rolandino da Padova, Martino da Canal e Brunetto Latini, di Antony Black che analizza l'uso del persiano e dell'arabo nel pensiero islamico medievale, e di Jürgen Miethke sulla corte imperiale tedesca e il *Ritmaticum querolosum* di Leopoldo III di Bebenburg.

Un'altra serie di saggi si concentra maggiormente sullo studio del genere letterario. In effetti, la trasposizione in vernacolare di trattati filosofici spesso coincide con un cambio non solo nello stile della scrittura, ma anche del genere con il quale i contenuti vengono presentati: non più *quaestiones*, *disputationes* o trattati, ma racconti, saggi, novelle, satire sono veicolo di idee politiche. Particolarmente interessante è il caso presentato da Pavlina Rychterova sulle critiche alla politica del governo della Boemia. In questa direzione va anche lo studio congiunto di Karen Boltermann e Cary J. Nederman che confrontano le idee del *Policratus* di John of Salisbury con il Libro di Giuditta, mostrando come Salisbury politicizzi la storia sulla base di scritti vernacolari del decimo e dell'undicesimo secolo.

I tre contributi conclusivi si concentrano prevalentemente sulle vernacularizzazioni italiane nel Rinascimento con uno studio accurato di Gian Carlo Garfagnini sulla traduzione di Marsilio Ficino del *De monarchia* di Dante, con un'analisi dei *Discorsi sopra gli ottimi reggimenti delle repubbliche antiche e moderne* di Bartolomeo Cavalcanti da parte di Lidia Lanza, e con un *excursus* completo sui lavori dedicati alla *Politica* di Aristotele nel Cinquecento ad opera di Marco Toste.

In conclusione, gli studi qui contenuti rappresentano non solo esplorazioni seminali in un campo ancora del tutto vergine, ma forniscono anche degli ottimi strumenti metodologici per individuare i vari approcci attraverso i quali questo articolato tema può essere esaminato. I saggi infatti non rifuggono mai dall'affrontare la complessità dell'argomento e, seppure parziali e ristretti a piccoli argomenti d'indagine, offrono sempre comunque spunti di grande interesse per ricerche più approfondite. C'è da sperare che i due curatori continuino l'impresa da loro iniziata e tentino di scandagliare anche le altre discipline filosofiche in lingua volgare oltre alla politica. Sarebbe un lavoro meritorio dal quale trarrebbero profitto non solo gli storici della filosofia, ma anche gli storici della letteratura e della scienza.

Marco Sgarbi

*Villa I Tatti. The Harvard University
Center for Italian Renaissance Studies*

Call for Papers

Alan Turing's Philosophy

Deadline: November 2012

Alan Turing (1912–1954) was one of the most important English mathematicians, logicians, cryptanalysts, and computer scientists of the last century. He was highly influential in the development of computer science, providing a formalization of the concepts of “algorithm” and “computation” with the Turing machine. Turing is widely considered to be the father of artificial intelligence and mathematical biology, specifically in the field of morphogenesis. In occasion of the centenary of his birth, *Philosophical Readings* will devote an entire issue on his impact upon philosophy.

Philosophy of Economics

Deadline: July 2013

Daniel M. Hausman in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* defines “Philosophy of Economics” as the discipline concerning “(a) rational choice, (b) the appraisal of economic outcomes, institutions and processes, and (c) the ontology of economic phenomena and the possibilities of acquiring knowledge of them.” These inquiries involve many important philosophical and methodological issues such action theory, decision theory, ethics, justice, and epistemology of economics.

Abstracts and Indexing

Author: *Craig Martin*

Affiliation: Department of History, Oakland University

Contact: martin@oakland.edu

Title: *Meteorology for Courtiers and Ladies: Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy*

Abstract: Sixteenth-century Italian meteorological treatises bridged university-taught Aristotelian natural philosophy to the needs of courtly society. These treatises appealed to the desire for discussions of awe-inducing subjects and practical knowledge among courtiers. Both non-academic elites and university professors wrote vernacular Italian treatises and dialogues based on Aristotelian texts and concepts for a courtly audience that included women. Courtiers and professors alike considered Aristotelian natural philosophy, meteorology in particular, to be vibrant and applicable to both the practical and entertainment needs of courts.

Keywords: Meteorology, Aristotelianism, vernacular, Renaissance, women, courtiers

Location: *Philosophical Readings*, IV.2 (2012), pp. 3-14.

Author: *Donato Verardi*

Affiliation: Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento

Contact: donatoverardi@libero.it

Title: *L'influenza delle stelle in un trattato volgare del Cinquecento: Dell'Origine de' Monti di Cesare Rao*

Abstract: The paper focuses on the celestial influences in Cesare Rao's *Dell'Origine de' Monti*. Rao covers a series of subjects that are far beyond the subject of the origin of the mountains, as one might expect from the title of the work. He deals in particular with human freedom of man, anticipating some physical-meteorological doctrines that will be the subject of his subsequent work, *I Meteori*. This paper shows how Rao conceives astrology as know-

ledge based on observation and, consequently, on geometrical-mathematical laws, dealing with a rational explanation of the world.

Keywords: astrology, celestial influence, meteorology, Cesare Rao, Aristotle, Vernacular, Renaissance

Location: *Philosophical Readings*, IV.2 (2012), pp. 15-23.

Author: *Eugenio Refini*

Affiliation: Center for Renaissance Studies, Warwick University

Contact: e.refini@warwick.ac.uk

Title: *Logic, Rhetoric and Poetics as Rational Faculties in Alessandro Piccolomini's Map of Knowledge*

Abstract: This paper aims to outline the role played by logic, rhetoric, and poetics within Alessandro Piccolomini's reassessment of the *facoltà razionali* as intellectual instruments crucial to the organization of knowledge. By focusing on Piccolomini's remarks on logic in works such as the *Istituzione dell'huomo nato nobile* (1542), the *Instrumento della filosofia* (1551), and the paraphrase of Aristotle's *Rhetoric*, book 1 (1565), the paper addresses the slightly different ways in which the author presents the interplay of the three fields concerned as well as the purpose of disseminating such topics in the vernacular.

Keywords: Alessandro Piccolomini, logic, rhetoric, poetics, Aristotle, Vernacular, Renaissance

Location: *Philosophical Readings*, IV.2 (2012), pp. 24-35.

Author: *Francesco Benoni*

Affiliation: Università di Verona

Contact: benoni.francesco@gmail.com

Title: *Nota su Fedone, 70B3*

Abstract: The paper examines Plato's notion of δύνναμις in *Phaedo* 70B3 in connection with his doc-

trine of the immortality of the soul and by comparison with *Phaedrus* 246A7. Aim of the paper is to recognize Plato's source of his conception of the soul as δύναμις among the Presocratic philosophers.

Keywords: Plato, soul, δύναμις

Location: *Philosophical Readings*, IV.2 (2012), pp. 36-47.

Author: *Pierpaolo Marrone*

Affiliation: Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste

Contact: marrone@units.it

Title: *Rorty's Politics of Truth*

Abstract: The paper deals with Rorty's *Truth and Progress*, in which he reconsiders the main philosophical issues of his career, focusing in particular on the question of truth in moral judgment. His theory is based on anti-representationalist approach and on the conception of truth as radically contextual pragmatic tool. The aim is to discuss the connection between truth and moral judgement, showing that the meaning of moral context does not coincide with its being relative.

Keywords: Richard Rorty, truth, progress, context, moral judgment.

Location: *Philosophical Readings*, IV.2 (2012), pp. 49-71.