

ATTI DELL'ACCADEMIA  
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE



SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE, LETTERE E ARTI IN NAPOLI

**ATTI DELL'ACCADEMIA  
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE**

VOLUME CXXV - ANNO 2015



GIANNINI EDITORE  
NAPOLI 2016

Con il contributo della Regione Campania, del Ministero dei Beni Culturali, dell'Università di Napoli Federico II e del COINOR (Centro di Servizio di Ateneo per il Coordinamento di Progetti Speciali e l'Innovazione Organizzativa)

Direttore responsabile: accademico Aldo Trione

L'Editorial Board della rivista è composto da tutti i Soci ordinari delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

Il Comitato di lettura della rivista è composto da tutti i Soci corrispondenti e da tutti i Soci stranieri delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

ISSN: 1121-9270

ISBN 13: 978-88-7431-773-8

Le memorie presentate per la pubblicazione sono preventivamente sottoposte a una procedura di *blind peer review*.

# Ildegarda di Bingen: poetica della visione e ontologia della luce

Memoria di EMILIA COLICA  
presentata dal Socio ord. res. Aldo Trione

(seduta del 30 gennaio 2015)

**Abstract.** Il saggio intende ricostruire i nuclei teorici fondamentali della Poetica della Visione ildegardiana, che assume i tratti di una maestosa Ontologia della Luce. L'istituzione di un itinerario ascensionale si compie attraverso i contributi speculativi legati alle opere teologiche, allo studio scientifico e alla elaborazione musicale della *Symphonia*.

La produzione letteraria di Ildegarda consente di realizzare, *in nuce*, un'interpretazione estetologica del *positum* della tradizione cristiana: *paupercola foeminea forma*, la Badessa costruisce un universo immaginario attraverso il quale riesce ad esprimere l'ineffabilità della sua esperienza mistica come totale compenetrazione alla realtà vivente. La *Lux Vivens* abita le viscere del mondo, riscrive le trame della vita penetrando nell'abisso di un nuovo senso, spalanca le porte di un cosmo tessuto di infinite corrispondenze dove ogni dolore si fa silenzio.

The essay aims to retrace the fundamental theoretical nucleus of Hildegard's "Poetry of Vision", that takes on the shape of a majestic Ontology of the Light. The establishment of an ascensional way is created through the speculative contributions connected to her theological works, the scientific studies and the musical elaboration of *Symphonia*.

Hildegard's literature production allows, *in nuce*, to realize an aesthetics interpretation of the Christian tradition *positum*: the Abbess, *paupercola foeminea forma*, builds an imaginary universe, by which she's able to give expression to the ineffability of her mystical experience as a total penetration to the living reality.

*Lux Vivens* dwells in the bowels of the earth, rewrites the plots of life penetrating the abyss of a new sense, throws open the doors of a cosmos made of endless relations, where every pain is silence.

Nel cuore della Germania del XII secolo, in un'abbazia sulle rive del Reno, Ildegarda di Bingen crea un universo immaginario in cui fa confluire la *vis* teoretica della tradizione filosofica *antiqua*.

Per comprendere appieno il significato dell'orizzonte mistico disegnato dalla *prophetissa* è possibile realizzare un preciso gesto ermeneutico: occuparsi della produzione letteraria della sibilla vuol dire guardare all'interezza della sua opera e scorgervi l'indicazione di un *itinerarium salutis* che, attraverso la Visio-

ne esperita non come fenomeno di evasione ma come invito all'assunzione della propria responsabilità etica, costruisce un imponente orizzonte metafisico.

Cosa sorregge l'istituzione della Poetica della Visione? Il *mythos* ildegardiano si realizza attraverso la descrizione della modalità in cui le visioni si fanno evento, lo studio scientifico si fa tensione erotica e la trasfigurazione poetica di un'esperienza privata ed incomunicabile si fa parola, suono e canto. In questo itinerario ascensionale, la visione diviene sigillo di salvezza perché, ancor prima di essere forma dell'esperienza mistica, si dà come strumento letterario privilegiato dalla Badessa per esprimere l'ineffabilità della sua esperienza mistica.

Ildegarda percorre vie nuove, sentieri rimasti interrotti anche nella modernità e affida all'orizzonte culturale della Cristianità il destino di un'opera per molti versi ancor oggi inesplorata. Il riferimento ad alcuni tra i più significativi dati della biografia<sup>1</sup> ildegardiana può essere utile per proporre con limpidezza ermeneutica questioni che assumeranno, nello sviluppo del seguente lavoro, una portata filosoficamente determinante:

Soffriva ripetutamente, fin dall'infanzia, di malattie atroci, tanto che solo raramente riusciva a camminare. Ed essendo il suo corpo ininterrottamente soggetto ad oscillazioni, la sua vita aveva l'aspetto d'un raro morire. [...] Dal giorno della sua nascita, costei vive come impigliata in una rete, tra malattie tanto atroci da essere costantemente piagata da dolori nelle vene, nel midollo e nella carne.<sup>2</sup>

Fedele interprete della logica dell'Incarnazione sottesa al Cristianesimo, la *prophetissa* costruisce una filosofia dei sentimenti e mostra che il volto del Dio invisibile è nella carne dell'uomo. Nel racconto dell'esperienza di vita di Ildegarda è immediata la narrazione del suo pressante stato di malattia: vive la sua corporeità come cogente fragilità, lacerata e martoriata dal dolore, dall'*insecuritas* e dalla radicale mortalità. Ma l'orizzonte del *pathos* non è chiuso in se stesso: è immediatamente messo in relazione con l'evento visionario. Il biografo riporta le parole pronunciate dalla Badessa: "Nel terzo anno di vita vidi una luce talmente intensa da far tremare la mia anima, ma essendo ancora troppo piccola non potevo esprimermi in proposito."<sup>3</sup> Ildegarda trascorre la sua vita nel monastero,

<sup>1</sup> Due sono le biografie redatte: una di Goffredo e Teodorico di Echternach, in PL, CXCVII, coll. 91-130, l'altra di Ghiberto di Gembloux, ed. J.B. Pitra, *Nova Sanctae Hildegardis Opera*, Monte Cassino, 1882, pp. 407-15. Eduard Gronau, in *Hildegard, La biografia*, Ancora, Milano 1991 riporta una elegante traduzione dell'edizione Pitra, cui si fa riferimento nel presente studio.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 35.

abbagliata dalle visioni, che teneva nascoste, e tormentata dalla malattia: quanto più opponeva la sua reticenza, tanto più la sofferenza si faceva opprimente.

Lacerata dal dolore di un corpo sempre più fragile, la sibilla viveva attanagliata dall'impossibilità a esprimere la sua esperienza visionaria, che si tramutava costantemente nel suo contrario, nell'impossibilità a non dire. L'autore della *Vita* narra come l'abbandono dello stato di reticenza abbia donato ad Ildegarda nuove forze: la *prophetissa* rompe il silenzio, trasfigurato poi nella *Symphonia* in suicidio linguistico, scrive della sua esperienza visionaria e affida il dolore della sua malattia alla parola, che diviene sublime strumento di redenzione.

La *voyance*<sup>4</sup>, concepita dalla benedettina tra cenobio e monachesimo, tra creazione e generazione, tra profezia e meditazione, tra forma ed atto d'Amore, possiede una dirompente potenza creatrice. Quale, allora, la dinamica mitopoietica che orienta il farsi evento della Visione? Nell'*Explanatio* la Badessa mostra come la *conditio sine qua non* dell'esperienza mistica sia il rispetto quasi ossessivo di una *Regula* che nel comandare al corpo si rivolge all'anima e nell'obbligare alla carne solleva lo spirito. La liturgizzazione integrale della vita consente ad Ildegarda di trasfigurare il *chrónos* in *kairós* e di costruire una poetica che dice il *pathos* dell'esserci e coglie il mistero dell'essere. Nell'epistola la Badessa descrive l'evento mistico come l'esperienza del dimorare stabilmente al centro della ruota, del penetrare nell'abisso della potenza divina, del rifugiarsi nel cuore dell'universo. Sulla scorta della tradizione agostiniana e vittorina, Ildegarda diviene *prophetissa* ed indica la *Via Domini* come *Via Luminis*, si nasconde nelle viscere del creato, riesce a confondere il battito di vita del suo corpo con l'incedere che scandisce il divenire cosmico. Il soffio vitale che pervade la sua anima e rende profondo il suo respiro è la stessa *viriditas* che inebria il mondo, che risplende nel seno del Padre da prima della Creazione e di cui il Figlio si è nutrito nel grembo generoso della Madre. Nella visione, Ildegarda percepisce la realtà come frutto di un'ibridazione, come il risultato dell'incontro tra la potenza creatrice del Dio che informa ogni cosa ed il suo privato, intimo ed irripetibile sguardo mistico latore di simboli. Ildegarda vede e profetizza: coglie la Luce trascendente e diviene capace di esporre il significato spirituale della Scrittura. Nella profezia non annuncia eventi del futuro ma espone la rivelazione biblica attraverso la partecipazione alla prescienza divina. La visione

<sup>4</sup> A tal riguardo, risulta pregnante il confronto con gli studi di Olivier Boulnois, raccolti in *Au delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age (V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Seuil, Paris 2008. Un'attenta esegesi storiografica consente infatti di interpretare il Simbolismo ildegardiano attraverso il riferimento agli innovativi studi dell'autore francese, secondo cui la *Voyance*, frutto dell'intervento dell'immaginazione prodotto dalla Causa trascendente, si pone come *tertium datur* tra il sogno dei profeti dell'Antico Testamento ed il *raptus* paolino.

non rende Ildegarda capace di profetizzare in relazione a eventi futuri, lontani e legati ad un'escatologia senza spazio e senza tempo, ma la investe di una responsabilità profetica che diviene apertura etica. Visione e profezia sono unite nella misura in cui si fanno *ethos*: essere *prophetissa* vuol dire vivere di una visione che non è *fuga mundi* ma totale compenetrazione alla realtà cosmica, unione che si realizza come appello etico.

### 1. *Liber Scivias: il Dio vivente e la liturgia della Luce*

Ripercorrere *l'itinerarium salutis* disegnato da Ildegarda comporta la necessità di guardare alla totalità dell'opera letteraria della Badessa. Realizzando tale gesto ermeneutico, è possibile considerare l'immenso impianto metafisico che Ildegarda costruisce come una maestosa ontologia della Luce.

La visione nasce dallo sguardo della mistica abbagliata dalla Luce vivente: il primo passo da compiere consiste nel riferimento allo *Scivias*, paradigma perfetto della "Teologia della conoscenza illuminatrice"<sup>5</sup> elaborata dalla benedettina.

La prima suggestione interpretativa viene fornita dal titolo stesso dell'opera, forma ridotta di *Scito-vias*. La Badessa in maniera esplicita affronta la questione cardine di tutta la filosofia occidentale, ovvero quella dell'intima connessione di vedere e conoscere.

La vista è il senso teoretico per eccellenza: Ildegarda, che recupera anche il significato platonico del *videre*, descrive le sue visioni ed indica le vie per conoscere Dio. Eccelsa interprete del Simbolismo, profondamente legata ai maggiori rappresentanti della Teologia dell'immagine del XII secolo come Ugo di San Vittore e Alano di Lilla, dai quali si differenzia per il carattere strepitosamente dinamico che assumono le sue descrizioni, Ildegarda pone la conoscenza come sigillo e garanzia della visione. Vedere e conoscere coincidono, ma nella misura in cui non si pongono come rappresentazione di Dio: la visione è esperienza d'essere e non contemplazione di una verità come *adaequatio rei et intellectus*. L'essenza della *Lux vivens* oltrepassa qualsiasi possibilità di essere ridotta ad una *res* e l'intelletto del mistico non si rivela tanto forte e spregiudicato da poter rappresentare Dio.

<sup>5</sup> M. Cristiani, *Introduzione a Ildegarda di Bingen, Il Libro delle opere divine*, Mondadori, Milano 2003, p. 42.

Ildegarda contempla la realtà perché nella visione appaiono dei simboli, che possiedono un particolare statuto ontologico: nel rinviare ad altro da sé non possono essere ingabbiati nelle fitte trame del pensiero rappresentante. La Badessa invita a conoscere il sentiero che conduce alla salvezza ed indica un percorso preciso, quello che contempla nel silenzio della propria anima. Nell'attimo mistico, Ildegarda giunge a Dio, senza mediazione alcuna.

La *via Domini* che la benedettina suggerisce è l'impalpabile ed irraggiungibile *via Luminis*. La via è un *aión*, è nell'*aión*: ogni parola che compone la prima opera visionaria è posta come sigillo dell'esperienza di Ildegarda, che vive immersa nella luce e contempla il significato ultimo e profondo di ogni cosa.

La Badessa si inebria della e nella luce, guarda alle cose e vede la luce che le illumina, trasfigurandole in prodigi: è nel dispiegarsi dell'universo simbolico che Ildegarda può rinominare la realtà e scorgere nella visione il più alto strumento di salvezza.

Lo *Scivias* è composto di tre parti, la sua struttura è riflesso della Trinità. La *prophetissa teutonica* penetra nel mistero della Trinità, contempla la Luce vivente e mostra come il Padre, il Figlio e lo Spirito realizzino un movimento di autoesibizione articolando la propria essenza attraverso una vera e propria liturgia della Luce.

Nella seconda visione della seconda parte Ildegarda dice del mistero ineffabile della Trinità e riconduce tutta l'organizzazione del cosmo ad un organico gioco di rimandi della Luce: "Ildegarda, basandosi su una percezione mistica originale, afferma che tutto il cosmo, tutti gli esseri razionali ed irrazionali, attraverso il Verbo sono l'immagine della Trinità".<sup>6</sup> Il fuoco di forma circolare, la fiamma viva e la forza ardente di luce: il Dio Uno e Trino è eterna vita e fonte imperitura di salvezza nella misura in cui sussiste nell'armonia della liturgia vivente.

Pura *enérghēia* dotata di autarchia, la Trinità dispiega la sua essenza rimanendo salda nell'unità: è fuoco ed è fiamma, è luce e calore, è bagliore impalpabile e sigillo indelebile. È eterna in quanto dotata di dinamismo ontologico. Le tre Persone vivono tessendo, nell'ineffabile legame, infinite trame di relazioni e celebrando l'azione liturgica di cui vive la Luce trascendente, azione che inebria ogni aspetto del mondo al punto tale che finanche l'unione di due corpi nell'evento amoroso ne è specchio: la *fortitudo*, la *concupiscentia* e lo *studium* sono riflesso dell'opera della Trinità.

<sup>6</sup> G. Della Croce, *Introduzione a Ildegarda di Bingen, Scivias*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, p. 26.

Nell'ontologia della Luce che nasce dall'esperienza visionaria risiede il sentiero su cui Ildegarda si incammina e, in questo senso, la *via Domini* come *via Luminis* indica l'itinerario della Verità simbolica.

La luce in cui Ildegarda vive avvolta è priva di qualsiasi possibilità di rappresentazione ed invita la *prophetissa* all'interpretazione della realtà come una trama di simboli: simbolo per eccellenza, vero simbolo di Dio, nella visione, è il *Christós*.

Il Simbolismo, che caratterizza non solo l'orizzonte culturale del XII secolo, ma anche e soprattutto l'esperienza religiosa cristiana in tutte le sue storiche manifestazioni, pervade l'intera esperienza mistica di Ildegarda e ne costituisce la linfa vitale. La realtà, nella visione, appare alla sibilla come capace di unire in sé *leben* ed *erleben*, creato e generato, materiale e spirituale e, in Cristo, simbolo dei simboli, l'uomo trova la via per partecipare ai misteri di Dio:

Vedi poi come questa fiamma lampeggiando si infuoca. Ciò significa che il Verbo di Dio mostra la sua forza interiore infuocandosi, quando per mezzo suo ogni creatura riceve la vita. Questa fiamma apparve bianco-incandescente, quando il Verbo s'incarnò nell'aurora e nel candore della verginità. Allora da lui stillarono tutte le virtù nella conoscenza di Dio e l'uomo tornò a vivere nella salvezza delle anime.<sup>7</sup>

Ildegarda è monaca: consacra tutta la sua vita a Cristo, simbolo per eccellenza, accogliendolo come suo sposo. Nel momento in cui si decide per la sua *consecratio*, penetra nelle trame più profonde dell'universo, come creatura unita a Cristo pervade col suo spirito il cosmo, ne sposa il Creatore, travalica i limiti dello spazio e del tempo e va a dimorare alla fonte della creazione, all'origine del mondo. Riposa lì, ferma, nell'*aión* senza spazio e senza tempo, in quell'attimo senza Dio in cui Dio dà vita all'universo.

Conoscere le vie, questo l'invito ildegardiano, vuol dire, allora, rispondere all'appello di quel Dio che ha creato l'uomo "a sua immagine e somiglianza". Lo *Scivias* può essere considerato come un ricco commento a questo passo biblico: essere giunti alla *via Luminis* vuol dire diventare immagine del Creatore, e assomigliargli fino al punto che Dio stesso possa confondere la sua essenza con l'esistenza dell'uomo, inebriarsi penetrando nella carne della creatura e diventare, ancora una volta, Logos, Cristo principe della creazione simbolica. La *via Domini* è esperienza del mondo come casa divina.

<sup>7</sup> Ildegarda di Bingen, *Scivias*, cit., p.111.

I percorsi che Ildegarda indica sono, quindi, le vie di Dio non solo perché a lui conducono – in quella paradossale sovrapposizione di itinerario e meta, per cui non si percorre alcuna via se non nella misura in cui si è già giunti al termine della stessa, nella misura in cui, cioè, inizio e fine coincidono – ma anche perché rappresentano le vie che Dio stesso percorre ed ha percorso.

La “piccola tromba” nello *Scivias* ricapitola l’intera storia della salvezza e mostra come nelle visioni abbia contemplato Dio che si rivela agli uomini nel tempo: Ildegarda è chiamata ad incamminarsi lungo il sentiero che Dio stesso percorre, a seguirne le tracce fin negli angoli più remoti ed angusti del mondo, e di ciò è testimonianza il suo studio scientifico.

È opportuna un’ulteriore considerazione: Ildegarda nella scelta del titolo della prima grande opera visionaria non parla di *viam* ma di *vias*, vale a dire che non esorta a conoscere la Via, ma le vie. Si tratta dunque di una decisa e forte inclusione di un elemento etico.

Ildegarda descrive l’apertura alla gioia del plurale e vive la più alta sfida che un mistico possa porre a se stesso: riesce a comunicare e condividere la sua esperienza privata ed ineffabile, che si compie nella sua pienezza nel momento in cui viene detta.

## *2. Liber vitæ meritorum: la gaia scienza e la cosmologia della Luce*

Lo *Scivias* dice dell’esperienza della visione come conoscenza ed amore che non rappresenta ma illumina. Spinta dall’amore, Ildegarda penetra nell’insondabile mistero di luce in cui Dio si dona come relazione trinitaria. La prima grande opera teologico-visionaria della Badessa immerge il lettore in una liturgia della Luce che si fa apertura etica. La gioia del plurale viene inglobata nell’itinerario disegnato dalla *prophetissa* e diviene segno tangibile dell’ontologia della Luce.

Ildegarda contempla la Luce vivente mentre è ben sveglia: né il *raptus* né l’*excessus mentis* segnano la sua esperienza mistica. La visione è estatica nella sua apertura alla realtà vivente, e l’estasi visionaria di Ildegarda si fa immediatamente *etos*.

La *paupercola fœminea forma*, che riceve da giovane la *consecratio virginum*, intraprende numerosi viaggi insieme con un’intensa attività di predicazione. In questo periodo, tra il 1158 ed il 1163, compone il *Liber vitæ meritorum*.

La monaca benedettina vede ed ascolta quella voce del cielo che è la Luce vivente: nella sua opera morale descrive l’esperienza dell’unizione totale. La sua

compenetrazione alla realtà cosmica è immensa, perché Ildegarda contempla la Luce che la parla nel profondo dell'anima. La *Lux vivens* risplende di un bagliore tanto forte da farsi suono, la sua luminosità irrompe distruggendo il buio del peccato ed annientando la tenebra dell'insignificanza al punto tale che si fa Verbo che dice, parla e dona un senso alle cose. Paradigma perfetto ed espressione sublime di cosa sia il simbolo, la Luce, che Ildegarda contempla, immediatamente significa. L'ontologia disegnata da Ildegarda nel *Liber vitae meritum* diviene un'imponente cosmologia della Luce: l'Uomo rivolge il suo sguardo verso i punti cardinali, laddove la luce sorge inondando l'universo e le tenebre si fanno buio disseminando il peccato.

Ogni luogo del cosmo diventa simbolo: l'ontologia si fa cosmologia nella misura in cui ciò che è illuminato è immagine dirompente che sfonda il piano della significazione etica, la più pregnante di tutte. Ildegarda contempla Dio come Uomo che sovrasta e pervade l'intera creazione: le parole della *prophetissa* compongono una trama tessuta di luce, la sua cosmologia diviene un convinto appello alla teologia negativa.

L'Uomo è avvolto in una nube luminosa e ad Ildegarda non è dato di contemplarne il volto: lo sfondamento del piano dell'apofatismo, che la Badessa realizza nella sua ontologia visionaria, può essere compreso unicamente come espressione vivida della "metafisica dell'Esodo", secondo la celebre definizione di Gilson, che segna profondamente l'orizzonte culturale della Cristianità. Compare la tenebra del peccato nel momento in cui il creato non riconosce l'autonomia assoluta del *Velle* divino. È per questo motivo che Lucifero introduce il male e diviene l'angelo precipitato nelle oscure malvagità. Ancora una volta, l'ontologia visionaria della Luce segna l'*itinerarium salutis*: il male ed il peccato sono messi in relazione all'autentico *videre* come gestualità amorosa.

Satana istiga l'uomo a fermarsi a quanto può vedere e comprendere. Ciò che vuole che l'uomo rinneghi, è la contemplazione della Luce vivente, che illumina la realtà e, conferendole il valore di simbolo che trascende la cogenza, la rende comprensibile. Satana, per Ildegarda, rompe il legame ontologico che unisce la visione con la conoscenza e con l'amore.

La via indicata dalla Badessa nella prima grande opera consiste nel non fermarsi a ciò che immediatamente è visibile, ma a cogliere ciò che mediatamente è ammirabile. La mediazione della Luce vivente rende significativa la realtà e diviene Parola che salva. La lotta tra vizi e virtù – che nel testo di Ildegarda è fortemente legata a una scrittura allegorica e simbolica – vede il trionfo della *discretio*, di cui la Badessa si occupa riccamente nel *Liber Divinorum operum*, e diviene la cifra più chiara di quanto l'esperienza mistico-visionaria ildegardiana-

na sia lontana dal costituirsi come *fuga mundi*. La *discretio*, madre di tutte le virtù, consente di realizzare il perfetto equilibrio tra *contemplatio* ed *actio*: “la *discretio* è una ‘gaia scienza’ (*laeta scientia*) che si oppone alla tristezza opprimente propria del peccato. Opera dello Spirito Santo, essa permette all’uomo di distinguere nel suo intimo tutte le vie”.<sup>8</sup>

La responsabilità etica nasce dalla capacità di penetrare nella realtà cosmica ed assaporare la gioia dell’assunzione del proprio ruolo nell’universo. La *discretio* si dà come consapevolezza dell’esser parte di un orizzonte ontologico tessuto di infinite corrispondenze. La contemplazione della Luce vivente spinge all’azione: nella visione Ildegarda conosce ed ama e, nei confronti del creato, si sente chiamata a una sublime responsabilità che sgorga dall’armonia tra il volere di Dio e quello dell’uomo.

Ildegarda riesce a penetrare l’abisso della Luce divina al punto tale da saperne cogliere, come l’amata con l’amato, i desideri ed i voleri più intimi. Riesce a penetrarne l’abisso e ad ascoltare, come l’amata con l’amato, la narrazione dei suoi ineffabili segreti, ineffabili come il mistero del giorno della Creazione.

### 3. *Liber divinorum operum: il prologo giovanneo e la cosmogonia della Luce.*

Dalla liturgia trinitaria, che come manifestazione dell’essenza divina pervade la realtà tutta, alla cosmologia della Luce, che attraverso l’Uomo cosmico, giudice dei meriti umani, determina lo statuto ontologico dell’universo, Ildegarda arriva fino alla cosmogonia, che nel grandioso impianto della ontologia della Luce, dice il senso recondito dell’origine.

La Badessa di Bingen proclama con forza di essere una tromba da cui risuona la Verità di Dio. L’appello alla responsabilità etica come compenetrazione alla realtà vivente è il frutto più fecondo dell’esperienza mistica e nasce dalla capacità di discernimento legata a una ragione divinamente illuminante. Il riferimento alla *discretio* consente al lettore attento a ricostruire l’itinerario proposto da Ildegarda di legare *il Liber vitae meritum* al *Liber divinorum operum*. La proclamazione di ignoranza deve essere considerata come unita alla dichiarazione del costante stato di malattia da parte di Ildegarda: insieme, malattia ed ignoranza, vedono dileguare il proprio carattere enigmatico nella misura in cui confluiscono nella *laeta scientia*.

<sup>8</sup> G. Epiney-Burgard, E. Zum, *Le poetesse di Dio. L’esperienza mistica femminile nel Medioevo*, a cura di D. Bremer Buono, Mursia, Milano 1988, p. 37.

Ildegarda descrive le sue visioni sfiorando l'antropomorfismo ma, nel momento in cui narra ciò che il suo sguardo latore di simboli contempla, sfonda la porta della più alta teologia apofatica, penetra nell'abisso oscuro del divino. Si apre davanti agli occhi della *prophetissa* l'universo intero come frutto mitopoietico dell'attimo mistico in cui Dio ha reso se stesso Creatore del mondo.

Le parole di uno dei più intensi inni della tradizione cristiana descrivono pienamente l'esperienza mistica ildegardiana. *Intra vulnera tua asconde me*: tutta l'opera della Badessa può essere letta come anelito ad innalzare tale preghiera. E il Dio Creatore la esaudisce: Ildegarda nella visione si nasconde nelle viscere del creato e penetra nell'*aión* impenetrabile, poetico, mistico, senza redenzione e senza Dio in cui Dio crea il mondo. Ildegarda parla della creazione: attraverso la visione, beve alla fonte sorgiva di ogni esistere. Contempla l'attimo poetico e silente in cui Dio si fa *Dichter*, Creatore e Poeta del mondo, attimo mistico, che la sibilla può cogliere in un battito di ciglia, ancorché sia senza durata, fugace e si innalzi fino alle vertigini della trascendenza. Attimo senza Dio e senza redenzione: le visioni della *indocta mulier*, che contempla tutta la realtà come fatta di simboli, rappresentano l'istituzione più alta della teologia apofatica. La Badessa si pone alle soglie del mondo storico, nell'*aión* in cui il Creatore trascende se stesso per donare al cosmo consistenza ontologica con il suo alito di vita. La profetessa penetra nell'insondabilità del *Velle* divino, nell'attimo in cui Dio era magnificamente solo, solo perché libero di creare o non creare, e sprofonda nell'abisso in cui Dio av-viene come pura *enérgeia*, *viriditas* che pone se stessa nella sua piena autarchia: con la profondità del suo sguardo mistico, Ildegarda vive – in tal modo si manifesta la cogenza dell'ineffabilità visionaria – nell'attimo prima che la temporalità fosse gettata nel mondo, attimo senza redenzione, non ancora bisognoso del progetto escatologico fin troppo legato all'esperienza della radicale mortalità. *Litinerarium salutis*, come ontologia della Luce, si fa cosmogonia:

E come leggere goccioline di pioggia dalla casa di Dio scese qualcosa nell'anima mia, come lo Spirito Santo riempi l'evangelista Giovanni nel momento in cui, appoggiandosi al petto di Gesù, ricevette la penetrante rivelazione e il suo spirito venne toccato dalla santa divinità in modo da permettergli di rivelare i segreti misteri e le opere di Dio, tanto da arrivare a dire: "In principio era il Verbo" e così via. Detta visione mi insegnò e mi fece intendere ogni parola di questo Vangelo che tratta del principio dell'opera di Dio.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> E. Gronau, *Hildegard. La biografia*, cit., p. 527.

L'esperienza mistica, come esperienza visionaria, consente ad Ildegarda di contemplare il significato intimo della creazione divina. La sibilla, capace di penetrare nelle trame dell'universo e di confondere il suo sguardo con quello del Creatore, è altrettanto capace di ascoltarne la voce, e di cogliere il senso della sua Parola. Per questo, la cosmogonia della Luce disegnata da Ildegarda non può che sfociare nel confronto con alcuni dei versi più lirici contenuti nei testi sacri, quelli riportati dall'evangelista Giovanni nel suo Prologo.

Nell'epistola indirizzata a Riccarda von Stade la monaca benedettina offre una descrizione vivida ed efficace della propria esperienza mistica, affine a quella dell'autore del quarto Vangelo. Ildegarda esorta la compagna spirituale – complesso e di significativa importanza il legame con Riccarda – a fissare il proprio sguardo in Dio, come l'aquila nel sole.

La *prophetissa* elabora una descrizione commovente dell'Incarnazione del Verbo: dice l'ineffabile, osa guardare nell'intimità della sua anima ciò che non è dato di reggere con il proprio sguardo ad occhio umano. L'immaginazione diventa potenza di derealizzazione e di fondazione di senso: Ildegarda abita nell'abisso della Luce Vivente, si nutre dello splendore che si fa tenebra, riesce a dimorare nell'attimo senza spazio e senza tempo in cui Dio genera in sé il Figlio e contempla la luce che si fa suono donandole la grazia di partecipare alla prescienza divina. Nella visione, esperienza d'essere, salta ogni riferimento alla distinzione, inesorabilmente legata alla finitezza dell'esistenza umana, tra intuizione e ragione.

La Badessa si serve di una razionalità sopradiscorsiva che le consente, proprio come Giovanni secondo l'interpretazione di Eriugena, di riposare sul petto del Signore e di esprimere, in tal modo, "il mistero della contemplazione".<sup>10</sup>

Come sottolinea Marta Cristiani nella sua introduzione al *Liber divinorum operum*, Ildegarda propone un fecondo confronto con Agostino ed Eriugena, riuscendo a porre la sua interpretazione in un rapporto di sintonia e di originalità con quella dei due grandi maestri. Secondo l'interpretazione della studiosa, il riferimento alla generazione del Verbo nell'intelletto come autocoscienza del Padre rappresenta ciò che accomuna Agostino ed Eriugena, nonostante il primo elabori una riflessione tutta legata all'ontologia come teologia fondata sul *positum* del dato rivelato e il secondo aderisca pienamente al progetto di un pensiero apofatico.

Ildegarda propone una riflessione che si differenzia da quella dei suoi due illustri predecessori nella misura in cui pone l'accento sulla "concretezza del

<sup>10</sup> *Ibidem*.

farsi carne del Verbo nella natura dell'uomo-microcosmo, sintesi di tutta la natura creata, della sua bellezza e vitalità".<sup>11</sup>La corporeità è cifra del divino.

La Badessa, come l'evangelista Giovanni, penetra, con il suo sguardo di creatura, nel mistero della Creazione e parla della cosmogonia. Attraverso la visione come esperienza d'essere contempla il mistero della creazione e attraverso la visione come forma letteraria descrive la cosmogonia della Luce come Incarnazione: la Luce si fa carne. Il Dio creatore penetra nelle piaghe più sofferte della corporeità, ne rinomina la cogenza e ne trasfigura la pesantezza conferendole una rinnovata freschezza ontologica.

La *praedestinatio Christi* è assoluta: contemplare il mistero ineffabile della prescienza divina vuol dire, per Ildegarda, fare esperienza di sé come corporeità redenta, sollevata dal torpore di un'esistenza gettata nelle tenebre. L'incarnazione, da sempre nell'opera creatrice di Dio, è il farsi carne della luce: "l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio perché Dio voleva diventare uomo".<sup>12</sup>

Dio, Creatore e Poeta del mondo, al mondo dona, nel suo Figlio unigenito, la Forma pura, assoluta: porta su di sé le inquietudini dell'esistere, rinomina il dolore. Come Forma, il Figlio si fa Verbo, diviene la Parola per eccellenza, in cui confluiscono ogni anelito e ogni sofferenza dell'uomo. Dio si fa *Christós*, Carne che allevia il dolore della carne e che trasfigura il tempo in Storia. La sapienza vitale si nasconde nelle viscere della carne ed è per questo che il commento al Prologo giovanneo è tessuto di continui riferimenti alla corporeità:

Si tratta di immagini, descritte e raffigurate in un linguaggio ruvido, ma ricco di intense sfumature e di corrispondenze: esse costituiscono la traccia di un grande poema cosmologico, che ha il proprio fondamento nella unità della creazione, al di fuori della quale nulla è stato fatto, nulla esiste.<sup>13</sup>

Nella seconda parte del *Liber divinorum operum* la Badessa propone una ricchissima esegesi della Genesi che, come nota Marta Cristiani, è in relazione con la riflessione sul Prologo giovanneo: "L'ordinamento da me stabilito era talmente gaudioso che non sarebbe stato possibile mostrarlo attraverso nient'altro, se non avessi mandato il Figlio mio"<sup>14</sup>. L'incarnazione si realizza come esperienza

<sup>11</sup> M. Cristiani, *Introduzione a Ildegarda di Bingen, Il Libro delle opere divine*, cit., p. 89.

<sup>12</sup> M. Burger, *Teologia, visione e profezia: Ildegarda di Bingen*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2010, p. 6.

<sup>13</sup> A. Trione, *Mistica impura*, Il Melangolo, Genova 2009, p. 83.

<sup>14</sup> Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 837.

gioiosa: la monaca benedettina pone l'accento sul *gaudium* che nasce dall'esperienza del Dio che si fa evento, penetra nella storia del cosmo e redime l'uomo divenendo, come l'uomo, carne. Incarnazione, quindi, come avvento gaudioso e non riparatore. Al prologo giovanneo fa eco l'inno che risuona dall'immagine ardente di Luce del Figlio di Dio, che Ildegarda contempla nella prima visione:

Io sono la suprema infuocata energia, che ho acceso tutte le scintille viventi e non ho emesso col mio soffio nulla che sia mortale, ma distinguo queste cose giudicandole come sono, disponendomi intorno al circolo e volando attorno a esso con le mie ali superiori, cioè con la sapienza, l'ho ordinato rettamente.<sup>15</sup>

La cosmogonia della Luce che si fa Carne si compie come esperienza d'amore che pervade la totalità cosmica. L'universo è riflesso di quella scintilla d'Amore che è Dio: amore come apertura alla totalità vivente e come capacità divina di ricondurre ogni aspetto della realtà all'Unità. L'evento cosmogonico contemplato e descritto da Ildegarda si pone in spiccata sintonia con l'esperienza della Continenza descritta da Agostino: il gaudium si compie nella misura in cui il Verbo si dona come Parola colma d'amore per l'uomo, via per la redenzione.

#### 4. *Physica e Causae et curae: la natura e l'antropologia della Luce.*

L'esperienza della visione, in cui Ildegarda genera, unita al Creatore, una realtà fatta di simboli, consente di considerare l'uomo come espressione più alta della *viriditas* che inebria il cosmo tutto. Le parole con cui la benedettina apre *Causae et curae* ne danno testimonianza: "Uomo, osserva l'uomo! Egli ha in sé il cielo e la terra e le altre creature, ha una sola forma, ma in lui è celata ogni cosa".<sup>16</sup>

La poetica della visione ildegardiana è anelito di infinite corrispondenze e si compie come antropologia della Luce. L'uomo è *opus Dei, opus alterum per alterum* e *opus cum creatura*: dall'esperienza mistica nasce l'interesse per le patologie e le terapie utili all'uomo per vivere nella salute di un corpo redento nell'anima dall'Incarnazione di Cristo. È immediato il passaggio dalla visione all'opera scientifica all'interno del percorso di salvezza. L'esperienza mistica

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>16</sup> Ildegarda di Bingen, *Cause e cure delle infermità*, a cura di A. Morino, Sellerio, Palermo 1997, p. 36.

come totale compenetrazione alla realtà vivente fa sì che Ildegarda possa elaborare una fisiologia della Luce: la carne trasfigurata dal Cristo vive nella salute del corpo servendosi, come l'anima con l'Eucaristia, di tutto ciò che viene dalla terra, da ogni elemento cosmico, ebbro di *viriditas*, fonte della *salus*. Ildegarda vive abbagliata dalla Luce vivente, fa esperienza di sé come parte del cosmo in cui ogni elemento creato rimanda all'opera del Creatore e assume uno statuto ontologico capace di rinominare la realtà stessa e di far risplendere il significato ultimo dell'esistenza.

L'evento visionario è mistico nella misura in cui è esperienza della pienezza d'essere. La compenetrazione alla realtà vivente fa sì che Ildegarda possa alimentare i suoi interessi scientifici: in tal modo, nella visione, la realtà tutta viene liberata dalla sua cogenza e la povera creatura di Dio che confonde il suo battito vitale con il divenire cosmico diviene consapevole del fatto che in questo orizzonte, nuova dimora ontologica, ritrova la salvezza dell'anima tanto quanto la salute del corpo. L'anima inondata di luce guarda alla realtà e in essa trova sollievo fisico.

Nutrirsi dei più disparati frutti della terra vuol dire far vivere all'interno della propria carne ciò che, in quanto parte del cosmo, è pervaso dall'energia verdeggiante, riflesso della Luce divina. Creare misture ed unguenti, mescolare ciò che germoglia in natura vuol dire trasfigurare ciò che la rudezza della terra offre in una nuova dimensione ontologica, quella in cui risplende la *viriditas* che pervade tutto ciò che è chiamato alla vita.

L'orizzonte soteriologico in cui si compie la visione come evento mistico trasfigura la realtà ed unisce in un vincolo nuovo trascendente ed immanente, puro ed impuro, cielo e terra. È per questo che è possibile leggere senza soluzione di continuità il riferimento ildegardiano al Prologo giovanneo e la sua opera scientifica: il Verbo, che si incarna in un corpo minuziosamente indagato nell'opera visionaria, è fondamento di salvezza dell'intero cosmo. Lo strepitoso prodigio divino è la creazione della terra, cui Ildegarda innalza inni sublimi: l'interesse per le scienze naturali, per le patologie e per le terapie nasce dallo sguardo mistico di Ildegarda, che sa guardare alle cose e contemplarne la realtà creaturale resa vivida dalla *viriditas*. Ne è testimonianza anche il *Liber de Lapidibus*<sup>17</sup>, in cui Ildegarda mostra come la preziosità delle pietre nasca dalla loro umiltà, dal loro trarre origine e forza dalla viridità dell'*humus*.

Le infinite corrispondenze, che la Badessa indaga nel *Liber Subtilitatum*, tra ogni elemento creato ed il potere salvifico che questo esercita sull'uomo è riflesso dell'esperienza visionaria.

<sup>17</sup> Cfr. Ildegarda di Bingen *Liber de lapidibus*, a cura di P. Melis, Il leone verde, Torino 1998.

Nel *Liber divinorum operum*, in cui è corposo il riferimento all'imponente cosmogonia della Luce, Ildegarda penetra nel mistero della Creazione e ripercorre la divina immensità poetica di spazio e tempo, attribuisce un significato letterale, allegorico e morale a tutti i giorni della creazione così come ai dodici mesi dell'anno: i frutti della terra, che sono cifra tangibile dell'operato divino, e l'incedere cronologico, che scandisce la creazione in giorni e mesi, assumono il medesimo significato, sono simbolo di una realtà rinominata all'interno dell'evento di salvezza.

In tale prospettiva, lo studio scientifico di Ildegarda non è lontano dall'affermazione agostiniana dell'*uti e frui*: utilizzare il mutevole per godere dell'eterno per la Badessa è possibile nella misura in cui lo sguardo visionario consente di contemplare la realtà come opera dell'azione redentrice di Dio.

Per tale motivo, la sibilla invoca sempre il sostegno divino affinché l'uomo possa trovare giovamento nell'utilizzo delle medicine: "Per le suddette infermità le medicine che seguono furono indicate da Dio: salveranno l'uomo o egli morirà oppure Dio non avrà voluto salvarlo."<sup>18</sup>

La farmacopea ildegardiana, che assume un fondamentale scopo pratico, confluisce in un orizzonte teologico e morale: è costante il riferimento all'azione divina di Grazia. Rilevante, allora, anche l'interesse per i *lunaria*: lo studio dell'intimo legame che unisce l'atto del concepimento alle diverse fasi della luna non sfocia in un rigido determinismo né in una superstiziosa anticipazione dell'avvenire ma prevede l'inserzione della contingenza degli eventi futuri, in una prospettiva in cui vige il primato dell'azione divina. Poter guardare il concepimento a partire da tale prospettiva per Ildegarda vuol dire, ancora una volta, abbeverarsi alla fonte sorgiva della Creazione divina e penetrare nella trama di corrispondenze ontologiche di cui è tessuto l'universo. Il concepimento, realizzato in una specifica congiuntura cosmica, è anch'esso espressione della *viriditas*, con cui Dio inebria di sé il mondo e che la benedettina riesce a contemplare. Lo studio scientifico della Badessa si costruisce sulla scia dell'opera visionaria, ma da questa si distingue, in parte, per un aspetto: la forma letteraria. Nei testi filosofici Ildegarda descrive le visioni e narra ciò che ascolta dalla voce del cielo in prima persona. Nei suoi studi scientifici, invece, la Sibilla è, come sostiene Antonella Campanini, "la grande assente":<sup>19</sup> si decide in favore di un linguaggio specchio di un auspicato rigore scientifico. La differenza tra i due stili è però parziale. Ne sono testimonianza le parole con cui si chiude *Causae*

<sup>18</sup> Ildegarda di Bingen, *Cause e cure delle infermità*, cit., p. 244.

<sup>19</sup> A. Campanini, *Introduzione a Ildegarda di Bingen, Libro delle creature. Differenze sottili della nature diverse*, Carocci, Roma 2011, p. 34.

*et Curae*: “Terminano qui le profezie di Ildegarda. Termina qui questo libro. [...] Tutti dicano Amen.”<sup>20</sup>

L’indagine scientifica viene, allora, silenziosamente ricondotta all’esperienza mistica di Ildegarda. Anche l’interesse per la natura, per le terapie e le cure è connesso allo sguardo visionario: la Badessa si rivela ancora una volta *prophetissa* capace di penetrare nelle trame più profonde dei misteri divini.

### 5. *Symphonia: la celeste armonia e la poetica della Luce*

Lo sguardo mistico di Ildegarda, che compenetra quello del Dio creatore e diviene capace di generare una realtà simbolica, confluisce nella parola poetica. La *Symphonia* è il frutto più fecondo dell’esperienza mistica ildegardiana.

La Visione come atto d’amore sfocia nello studio scientifico in quanto apertura alla realtà cosmica. La salvezza si realizza come esperienza d’essere della corporeità redenta: l’orizzonte catartico in cui si compie la visione si manifesta nella forma poetica.

La Sibilla del Reno diviene brillante rappresentante della Teologia dell’immagine del XII secolo: il Simbolismo arriva, nell’opera ildegardiana, a toccare vette elevate non solo perché ciò che la Badessa contempla nelle visioni rinvia costantemente ad altro da sé ed è dotato di una *vis* ontologica che trasfigura la pesantezza di ciò che è immanente, ma anche perché è la visione stessa ad essere simbolo. La *Visio* come contemplazione della *Lux vivens* è esperienza d’essere e forma letteraria che scruta i *secreta Dei*: si costituisce come simbolo per eccellenza che esprime l’apertura mistica, redenzione di una corporeità orante, dimora ospitale della parola che salva.

Le tre grandi opere teologiche della Badessa costituiscono lo stabile impianto di una poetica della visione, attraverso cui la monaca benedettina narra la sua esperienza mistica come capacità di penetrare nelle trame più intime della realtà cosmica che è realtà divina ma la poetica della visione si realizza pienamente come poetica della Luce. La prima, elaborata nel trittico filosofico, si compie, all’interno dell’*itinerarium salutis*, come liturgia e cosmografia, la seconda nasce come narrazione dell’evento in cui la parola che si fa corpo si rivolge a un’esistenza sofferta e redime il mondo. Nell’ontologia che si fa sentiero di salvezza, il passaggio dalla poetica della visione alla poetica della Luce è mediato da un pensiero fortemente allegorico: Ildegarda nelle visioni contempla la re-

<sup>20</sup> Ildegarda di Bingen, *Cause e cure delle infermità*, cit., p. 338.

altà simbolica, nei *carmina* utilizza un linguaggio pervaso da una decisa istanza simbolica e “non si serve dei simboli per elaborare una comprensione razionale dei misteri divini, quanto piuttosto per disegnare una creativa ermeneutica della visione”<sup>21</sup>. L’opera poetica si pone come *alfa* ed *omega* dell’intera produzione della Badessa. La *prophetissa*, immersa nella Luce, si inebria dell’armonia delle infinite corrispondenze di cui è tessuto il cosmo e fa confluire nel verso lirico il sublime *melos* della Voce celeste che le parla.

L’itinerario metafisico verso la luce nasce dal cuore di tenebra dell’esperienza visionaria come adesione alla realtà cosmica ed affida il suo orizzonte ultimo alla parola poetica che, nell’innalzare un inno di ringraziamento al Dio Creatore, narra la storia di una *povera creatura* divenendone sigillo di redenzione.

I grandi temi delle opere teologico-visionarie confluiscono nei *carmina* e trovano il loro significato autentico nel rigore dell’apparato liturgico cui la Sibilla affida la sua poesia: “la vera liturgia si riconosce dal fatto che è cosmica, non su misura di un gruppo. Essa canta con gli angeli. Essa tace con la profondità dell’universo in attesa. E così essa redime la terra.”<sup>22</sup>

Il carattere arduo del Simbolismo ildegardiano, oggetto di complesse esegesi nell’ambito della narrazione visionaria, si scioglie nel momento in cui la Badessa inserisce la descrizione della sua esperienza mistica nella solennità del verso poetico.

La Visione diventa così un “modus loquendi”:<sup>23</sup> costretta a colmare “il vuoto del vocabolario”<sup>24</sup>, Ildegarda snatura la lingua, tormenta le parole per far dir loro ciò che esse non dicono.

Frutto di un percorso *onto-cosmo-poietico*, la parola costituisce non solo lo strumento che consente di comunicare l’incomunicabile di un’esperienza privatissima ma anche il fine ultimo, il punto di approdo, la meta di un processo che si compie come atto di trasfigurazione della realtà. In tale prospettiva, anche la creazione da parte di Ildegarda di una lingua ignota diviene simbolo dell’impossibilità di descrivere l’esperienza mistica mediante il linguaggio ordinario. La Badessa ha bisogno di donare nuova freschezza ontologica alle parole: i mistici non usano mai “parole fantasma, parole piene di rughe, parole consumate, usurate o inscheletrite. Le parole che essi amano e di cui fanno uso sono

<sup>21</sup> A. Trione, *Mistica impura*, cit., p. 75.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, “*Liturgia e Musica Sacra*”, discorso tenuto in occasione dell’Ottavo Congresso internazionale di Musica Sacra, 1987, consultabile in rete all’indirizzo <http://digilander.libero.it/gregduomocremona/ratzingerrainoldi.htm>.

<sup>23</sup> M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 199.

<sup>24</sup> M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990, p. 126

parole parlanti, parole inaugurali, parole che si presentano sulle labbra come se fossero al loro primo mattino, parole sorvolate di stelle, inondate di mare”<sup>25</sup>.

La sibilla si serve di precisi strumenti letterari per realizzare continui atti di sfondamento semantico: l’apparato metaforico rappresenta il filo conduttore di tutti i *carmina* che compongono la *Symphonia*. Ildegarda ricorre innumerevoli volte all’utilizzo di ossimori, creando ferite in un linguaggio che diviene specchio dell’apofatismo più rigoroso attraverso un riferimento quasi ridondante ai superlativi.

Mediante l’intimo legame con cui unisce verso e musica, la *prophetissa* si innamora delle parole, gioca con le sillabe e affida, come nel carme *O Nobilissima Viriditas*, la narrazione del carattere assoluto dell’esperienza mistica alla verticalità della vocale “i”, su cui fa cadere costantemente ricchi melismi<sup>26</sup>.

Il silenzio come atteggiamento di reticenza e come suicidio linguistico lega la poesia alla musica nell’impianto liturgico disegnato da Ildegarda: la parola si pone come una stigmata, come un punto miracolato nel corpo del linguaggio, ma quando anche il lirismo poetico tace, la *prophetissa* affida l’ineffabilità della sua esperienza mistica alla trasfigurazione della *sarx* che si fa evento di senso.

L’apertura alla *viriditas*, energia che pervade il cosmo, si compie nella celebrazione di una liturgia della corporeità redenta che si dona ad un universo tessuto di infinite corrispondenze. L’ostensione dell’ontologia della Luce viene affidata dalla Badessa ad una corporeità malata e sofferente: il verso poetico squarcia il velo del grigiore del quotidiano, fende la cogenza della temporalità gettata, si pone alle soglie del mondo storico e diviene, sulla carne di Ildegarda, come una ferita, che provoca dolore ma è “al dolor fenestra”.

<sup>25</sup> *Ivi*, p.10.

<sup>26</sup> Risulta interessante, a tal riguardo, l’analisi che propone Pierangelo Sequeri, in *Musica e mistica. Percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, p. 126, che consente di attestare la grande modernità della produzione musicale, e non solo poetica, di Ildegarda: “la dominante, cardine del nostro sistema tonale classico, ancorché non sconosciuta al gregoriano, in Ildegarda coincide sempre con la quinta. L’intervallo di quinta (e di quarta) ascendente o discendente, più carico di energia motoria e di articolazione emotiva rispetto alla struttura melodica della tradizione (intervalli di seconda e di terza) è usato come tratto melodico assolutamente caratteristico. Un salto di quinta, seguito da un salto inverso di quarta, è la marcatura stilistica del melos di Ildegarda: la sua firma compositiva. Nello svolgimento melodico complessivo, lo slancio verso l’alto è preferibilmente netto, il ritorno verso il basso per gradi. Rispetto all’*ambitus* corrente della tradizione, che di massima è compreso nell’intervallo di decima, qui si presenta con un escursione più ampia, che arriva sino a due ottave e mezza. A differenza delle ben calibrate curve di ammorbidimento che compensano le progressioni del canto romano fra le regioni timbriche della voce, i moti di Ildegarda formano archi ampi e volute aeree”.

6. *Lo Speculum seu salutatio: Ildegarda e Corrado di Sassonia*

Nel continuo alternarsi e compenetrarsi di immanenza e trascendenza, luce e tenebra, nella dinamica paradossale in cui il mondo della vita viene trasfigurato e rinominato nella poetica della visione, l'anima di Ildegarda, che contempla il cosmo nel pieno rigoglio dei sensi, vive l'*ekstatikón* mistico come godimento estetico e scopre le ragioni dell'esistenza nelle fitte trame della corporeità. A tal riguardo, la benedettina nelle sue composizioni sembra quasi fare un uso costante del correlativo oggettivo: Maria di Nazareth, *foeminea forma* per eccellenza, è la principale protagonista dei *carmina* che compongono la *Symphonia*. La Madre di Dio diviene simbolo della condizione esistenziale fondamentale, poiché nel suo corpo vive l'esperienza del divino e il suo ventre viene pervaso dal calore dell'abbraccio di Dio, al punto che "la suprema benedizione è nel corpo di una donna prima che in ogni altra creatura"<sup>27</sup>:

L'estetica di Gesù cancella così, una volta per tutte, la pregiudiziale idea dell'assolutezza di Dio, che richiama l'*Ab-solutus* (sciolto, slegato) di alcuni pensatori. Illudendosi di essere «difensori» della trascendenza di Dio, costoro finiscono per offendere il volto del Dio di Gesù la cui sensazione/sensibilità evangelizza i sensi e ri-vela il Vangelo della «sensazione [...] Il pane Eucaristico – Pane da gustare, Pane da contemplare (*"Gustate e vedete quanto è buono il Signore" Sal 34,9*) – risveglia i sensi e conduce alla rivelazione del senso dei sensi, portando a compimento l'immagine e la somiglianza con il Dio Sensibile.<sup>28</sup>

L'Estetica di Gesù propone l'immagine di un Dio che "evangelizza i sensi" mentre si fa pane eucaristico e definisce i caratteri fondamentali dell'esperienza mistica laddove il sacrificio di Cristo, che trasforma il pane in corpo ed il vino in sangue, rappresenta la palese esibizione di un atteggiamento dionisiaco.

Il Cristianesimo non può prescindere dal suo afflato mistico perché il riferimento alla prima unione è presente nella narrazione della vita del Gesù storico: ogni esperienza mistica, dunque pure quella ildegardiana, assume, anche se non esplicitamente, come modello l'esperienza del deserto. L'istituzione dell'Eucaristia viene preannunciata nei quaranta giorni trascorsi nella solitudi-

<sup>27</sup> Ildegarda di Bingen, *Symphonia harmoniae caelestium revelationum*, a cura di M. Tabaglio, Fiorini, Verona 1998, p. 182.

<sup>28</sup> S. Biancu, *Mangiare la bellezza. Teologia e saperi a confronto*. Cittadella, Assisi 2006, p. 86

ne: Gesù pratica il digiuno e si ciba di sé. Nel digiuno il corpo consuma, nutrendosene, la propria stessa sostanza. Il divino si ciba del divino e Gesù diventa il Cristo: scende nell'abisso in cui Dio contempla se stesso, la Creazione si crea da sé, la Causa prima incausata si ripiega su se stessa e squaderna dentro di sé la profondità dell'universo.

La mistica occidentale nasce dall'esperienza del deserto: immaginare Gesù che si nutre di sé vuol dire penetrare nelle fitte trame della sua corporeità. L'estasi si realizza come il naufragio nelle trame dell'esistenza divina.

Il riferimento alla dimensione liturgico-sacramentale consente di comprendere il significato profondo della trascendenza del Dio cristiano: Dio non è assoluto ma si rivela nella pienezza dei sensi. La Visione si compie nel rigoglio corporale perché è la manifestazione di Dio che si affida ad un'esperienza sensibile. Ed è per questo, anche, che la Badessa costruisce la descrizione della sua esperienza mistica attraverso il costante riferimento alla maternità di Maria. Il corpo, non inteso come astratto e generico ma esperito come carne viva, diviene lo strumento privilegiato del rapporto col divino perché è Dio stesso che si fa corpo e sangue, si è nutrito nel ventre di una donna, della più bella tra le donne: la gloria non è solo la Croce, ma è anche e soprattutto sulla croce, è in quella carne umana che si fa divina proprio nel momento in cui esperisce in pienezza la sua caducità, la sua fragilità, il dolore che è dolore fisico provocato dalle piaghe, dalle ferite, da un costato trafitto da cui sgorgano acqua e sangue, e dolore spirituale, che nasce dalla consapevolezza di essere proprio quella caducità e quella stessa fragilità. Gesù sulla croce diventa il Cristo, urla al Padre: "Nelle tue mani consegno il mio spirito". E viene riconosciuto dai discepoli, primo tra tutti il cattivo ladrone, nella sua sacralità: si mostra stupendamente uomo, con il suo volto vestito di luce e con i suoi piedi ubriachi di nardo, al punto tale che non può che essere Dio.

Il rapporto che Ildegarda tesse col divino diviene esperienza carnale: nel carne *O dulcissime amator* esprime la difficoltà che sperimenta nel resistere al sapore del frutto, narra dei soavi abbracci del leone fortissimo che squarcia il cielo discendendo nel palazzo della vergine e costruisce una *fabula* mistica che fa sua la grande tradizione letteraria legata al Cantico dei Cantici e alla descrizione del gioco erotico tra gli amanti concepito come esperienza mistica primordiale, specchio della sensualità divina.

A tal riguardo, il confronto con il pensiero di Corrado di Sassonia si rivela carico di fecondi spunti ermeneutici: lo *Speculum seu salutatio beatae Mariae virginis* rappresenta una mirabile espressione dell'orizzonte culturale e spirituale non solo del XIII ma anche del XII secolo. L'autore scandisce esegetica-

mente ogni affermazione presente nella preghiera e propone una riflessione sul rapporto tra Dio e Maria prima e tra Maria e Gesù poi.

Il fedele si rivolge alla Madre di Dio dicendole: “Il Signore è con te [...] e benedetto è il frutto del tuo seno Gesù”. In tale invocazione è condensato il significato più autentico dell’esperienza mistica come apertura erotica alla totalità vivente:

Eccezionale figlia, madre, sposa del Signore. Figlia generosa, madre gloriosa, splendida sposa e ancella obbediente. Se poi vogliamo avvicinare questa realtà alle tre Persone divine, possiamo rilevare che il Signore, che è con Maria in modo così singolare, è lo stesso Signore che è Padre, Figlio e Spirito Santo: ossia, il Signore Uno e Trino. Padre, e Maria è la figlia nobilissima; Figlio, e Maria ne è la madre degnissima; Spirito Santo, e Maria ne è la leggiadrissima sposa<sup>29</sup>.

Corrado si sofferma a lungo sulla descrizione della dolcezza di Maria, la donna più bella di tutte, di cui Dio si innamora: la fanciulla di Nazareth diviene il prototipo della donna mistica e nell’universo immaginario costruito intorno a lei è racchiuso il senso profondo dell’esperienza mistica che dai monasteri femminili dell’Alto Medioevo arriva fino a Teresa d’Avila.

Maria perviene all’incontro mistico e genera in un grumo di carne, umori, odori, respiri e sudori il Figlio di Dio. Dà vita a colui che è la Vita. *De te lactatus est*<sup>30</sup>, aggiunge Ildegarda: il Figlio di Dio trae nutrimento da una donna, dalle sue mammelle, dalle sue carezze e dai suoi baci.

Corrado prosegue nella sua riflessione soffermandosi sul significato delle altre invocazioni a Maria: “Ave, piena di grazia [...] tu sei benedetta tra le donne”. Il riferimento alla pienezza delle grazie possedute dalla donna comporta lo sfondamento del piano etico: diviene Madre di Dio perché è *gratia plena* e della sua feconda ricchezza trae giovamento l’universo intero. Da un lato, Maria trova la sua dimora in Dio, in quella totalità del mondo che è la casa del Dio vivente; dall’altro, è Dio che trova la sua dimora in Maria. Piena di grazia, ella genera in sé Dio: il suo grembo diventa dimora divina.

Microcosmo e Macrocosmo si compenetrano nell’infinito gioco di rimandi che si compie nella carne spessa e compatta in cui Dio penetra e che Cristo trasfigura in dolce e profumata.

<sup>29</sup> Corrado di Sassonia, *Commento all’Ave Maria*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 181.

<sup>30</sup> Ildegarda di Bingen, *Symphonia harmoniae caelestium revelationum*, cit., p. 224.

Maria, che genera nel suo ventre il divino, vive lacerata tra l'impossibilità a dire e l'impossibilità a non dire, come Ildegarda e tutti i grandi mistici. E proprio come Ildegarda e tutti i grandi mistici esprime nella forma poetica ciò che ha vissuto: Maria canta il suo *Magnificat*, primo testo mistico-poietico. Lo canta come risposta all'angelo che le annuncia: "Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra"<sup>31</sup>.

Risiede in queste affermazioni il senso autentico dell'*itinerarium salutis* che Ildegarda realizza come tessuto di infiniti paradossi. L'ontologia della Luce si compie nella contemplazione della *viriditas* che risplende nell'unità del Microcosmo con il Macrocosmo, ma ha inizio nel buio di un grembo:

Dalla stirpe di Abramo Dio elesse un terreno dormiente, che non conosceva quella concupiscenza con cui il serpente aveva ingannato la prima donna. Questa terra era la Vergine Maria. Quando le venne rivelato dal trono che nel segreto del suo grembo doveva abitare il sommo Re, alla guardò la terra dalla quale era stata creata e disse di essere la serva del Signore.<sup>32</sup>

Nell'ultima parte della prima visione del *Liber Divinorum operum* Ildegarda descrive in questi termini l'esperienza della fanciulla di Nazareth, terreno dormiente e incontaminato che Dio feconda con la potenza della sua Luce.

La *Lux Vivens* abita le viscere del mondo, il grembo materno di Maria, che accoglie e dà un'altra forma ad ogni sofferenza, riscrive le trame della vita penetrando nell'abisso di un nuovo senso, raccoglie le ceneri e riconcilia con la terra, salva dal naufragio mostrandosi come via di salvezza, spalanca le porte di un universo tessuto di infinite corrispondenze dove ogni dolore si fa silenzio.

<sup>31</sup> Lc 1, 35.

<sup>32</sup> Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p.124.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **OPERE DI ILDEGARDA DI BINGEN**

#### *Edizioni complessive*

*Patrologia latina* (PL), CXCVII, *Sanctae Hildegardis Abbatissae Opera Omnia*, Paris 1855 (1882, 1955)

*Analecta sacra*, VIII, *Nova Sanctae Hildegardis Opera*, Monte Cassino 1882 (rist. anast. Farnborough 1966)

#### *Edizioni di singole opere*

*Lieder*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1969

*Il centro della ruota. Spiegazione della regola di San Benedetto*, a cura di A. Carlevaris, Mimesis, Milano 1994

*Cause e cure delle infermità*, a cura di A. Morino, Sellerio, Palermo 1997

*Liber de lapidibus*, a cura di Paolo Melis, Il leone verde, Torino 1998

*Symphonia harmoniae caelestium revelationum*, a cura di Maria Tabaglio, Fiorini, Verona 1998

*Ordo Virtutum*, a cura di M. Tabaglio, Gabrielli editori, Verona 1999

*Liber vitae meritorum*, a cura di Luisa Ghiringhelli, Mimesis, Milano 2000

*Scivias*, a cura di G. Della Croce, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002

*Liber divinatorum operum*, a cura di Marta Cristiani, Mondadori, Milano 2003

*La Sinfonia mistica di Ildegarda di Bingen*, traduzione, presentazione e commenti di Michelangelo Navire, Edizioni Segno, Milano 2011

*Libro delle creature. Differenza sottili delle nature diverse*, a cura di Antonella Campanini, Carocci, Roma 2011

### **BIBLIOGRAFIA DELLA CRITICA**

Massimo Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990

Olivier Boulnois, *Au delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age (V<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Seuil, Paris 2008

Stefano Biancu, *Mangiare la bellezza. Teologia e saperi a confronto*. Cittadella, Assisi 2006

Maria Burger, *Teologia, visione e profezia: Ildegarda di Bingen*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2010

Michel de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987

Georgette Epiney-Burgard, Emilie Zum, *Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica*

*femminile nel Medioevo*, a cura di Donatella Bremer Buono, Mursia, Milano 1988

Eduard Gronau, *Hildegard, La biografia*, Ancora, Milano 1991

Joseph Ratzinger, “*Liturgia e Musica Sacra*”, discorso tenuto in occasione dell’Ottavo Congresso internazionale di Musica Sacra 1987, consultabile in rete all’indirizzo <http://digilander.libero.it/gregduomocremona/ratzingerrainoldi.htm>.

Pierangelo Sequeri, in *Musica e mistica. Percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005

Aldo Trione, *Mistica impura*, Il Melangolo, Genova 2009

# Sulla Filosofia della religione di Hegel. Da Croce a Carlo Antoni

Memoria di ANTONIO PIROLOZZI  
presentata dal Socio corr. Renata Viti Cavaliere

(seduta del 30 gennaio 2015)

**Abstract.** The essay is divided into two parts. The first part analyzes the concept of Hegel's philosophy of religion, its place within the system and its identification with the Consummate Religion. The second part of the paper analyzes the reception and interpretation of Lectures on the Philosophy of Religion in Italy, particularly in the thought of Mariano, Croce and Antoni.

...sine ira et studio, quorum causas procul habeo.  
Tacito (*Annales* I, 1)

## 1. *La Filosofia della religione di Hegel*

Per comprendere il concetto di religione<sup>1</sup>, esposto da Hegel nelle sue *Lezioni di Filosofia della religione*, si deve, primariamente, definire l'oggetto di questa

<sup>1</sup> La bibliografia sulla Filosofia della religione di Hegel è vastissima. Segnaliamo alcuni testi che ci sembrano delle buone introduzioni all'argomento: G. Lasson, *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*, F. Meiner Leipzig 1930; Claude Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Editions du Seuil, Paris 1964; Jörg Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg-München 1965 (*La dottrina della Trinità in Hegel*, trad. di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1993); A. Chapelle, *Hegel et la religion*, 3 voll., Éditions universitaires, Paris-Bruxelles 1964-1971; Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologischen Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg i. Br. 1970 (*Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, traduzione di F. Janowski, Queriniana, Brescia 1972); Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, W.de Gruyter, Berlin 1970; Harald Knudsen, *Gottesbeweise im Deutschen Idealismus. Die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weiße*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 1972; Karl Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Editori Laterza, Bari 1976; Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Religionsphilosophie*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1986; P. Coda, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; Maurizio Pagano, *Hegel la religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992. Per una storia del testo delle lezioni rinvio all'introduzione di R. Garaventa e all'introduzione di W. Jaeschke, contenute nell'edizione di riferimento da noi utilizzata.

disciplina filosofica. L'Assoluto, Dio, è l'oggetto della Filosofia della religione: «Nella filosofia della religione abbiamo quindi come oggetto l'assoluto, ma non semplicemente nella forma del pensiero, bensì anche nella forma della sua manifestazione. – L'idea universale va dunque colta nel significato assolutamente concreto, che contiene la determinazione del manifestarsi, del rivelarsi. Questo lato dell'esistenza deve però essere ripensato a sua volta nella filosofia ed essere colto col pensiero»<sup>2</sup>. Queste sono le parole con le quali, nel 1824, Hegel introduce i suoi uditori all'oggetto delle sue lezioni. Non il Dio astratto, oggetto della logica, ma il Dio in quanto Spirito viene ad essere oggetto della Filosofia della religione, che nel sistema hegeliano rappresenta, a differenza delle altre parti che hanno per oggetto solo configurazioni determinate dello Spirito, la forma ultima che precede la contemplazione definitiva dello Spirito assoluto attraverso il concetto filosofico. Hegel dice:

La filosofia, nelle altre sue parti, considera però l'idea logica, l'idea quale è nel pensiero, non solo per il nostro pensiero, ma l'idea come il contenuto stesso, è il pensiero, sono determinazioni del pensiero. Inoltre la filosofia mostra l'assoluto nella sua produzione, nella sua attività, e questa attività, è il cammino dell'assoluto per diventare per se stesso, per diventare spirito, e Dio è così il risultato della filosofia [*und Gott ist so das Resultat der Philosophie*], anche se riconosciamo che egli non è semplicemente il risultato, bensì si produce eternamente, è ciò che risulta, ed è parimenti il cominciamento del primo elemento. Queste configurazioni determinate dell'idea o dell'assoluto – la natura, lo spirito finito, il mondo della coscienza – sono incarnazioni dell'idea, ma configurazioni determinate, modi particolari della manifestazione dell'idea [*besondere Weisen der Erscheinung der Idee*]; configurazioni nelle quali l'idea non è ancora arrivata fino a se stessa, per essere come spirito assoluto<sup>3</sup>.

Invece, «nella filosofia della religione – continua Hegel – consideriamo l'idea non semplicemente come è determinata quale idea del pensiero puro, e nemmeno nel suo modo finito di manifestarsi, bensì come l'assoluto, come l'idea logica; consideriamo però anche al contempo come questa idea appare, si manifesta, ma

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. B. 3. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993; trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*. Parte I. *Introduzione. Il concetto di religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2003, p. 94.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 94-95.

nella manifestazione infinita come spirito. Lo spirito è ciò che si manifesta, ciò che appare, ma che, nella sua manifestazione, è infinito; lo spirito, che non si manifesta, non è; egli si riflette in sé. Questa è quindi in generale la posizione della filosofia della religione rispetto alle altre parti della filosofia. Dio è il risultato delle altre parti; qui questa conclusione è resa cominciamento. Il fatto che Dio si manifesti come risultato, sarà il nostro particolare oggetto – come idea assolutamente concreta con la sua manifestazione infinita, che è identica alla sostanza, all'essenza; questo è il contenuto, la determinazione di questo contenuto»<sup>4</sup>. Se queste sono le premesse, allora «la religione è una produzione dello spirito divino» e non «un'invenzione dell'uomo, ma dell'operare divino, del produrre divino in lui»<sup>5</sup>.

Determinato l'oggetto non ci resta che definire il concetto di religione. Questo, ci dice Hegel nel corso del 1827, nella sua definizione ancora generale ed astratta, ovvero nella semplicità del suo concetto, «è la relazione del soggetto, della coscienza soggettiva con Dio, che è spirito; [...] La religione è dunque lo spirito che si realizza nella coscienza»<sup>6</sup>. Di questa relazione, però, si devono distinguere: 1) l'«elevazione dell'uomo a Dio, la coscienza che è cosciente di Dio, dello spirito, e lo spirito che si realizza nella coscienza. Questi due lati sono in relazione reciproca»<sup>7</sup>; questo lato è ancora astratto perché, in questa relazione, «i lati sono identici»<sup>8</sup>. 2) «L'uomo e Dio sono in relazione in quanto distinti. Solo qui emerge ciò che propriamente si chiama religione»<sup>9</sup>. La relazione tra lo spirito finito e Dio avviene attraverso le forme del sentimento, della rappresentazione e del pensiero. Ma la vera conciliazione si presenta soltanto nel culto, dove «Dio è da un lato, io sono dall'altro, e la determinazione è quella di unirmi con Dio in me stesso, di sapere me in Dio e Dio in me»<sup>10</sup>. Abbiamo, però, solo l'aspetto astratto e universale del concetto di religione: questo, infatti, deve essere esplicito nella vera religione, nella religione compiuta e manifesta, nella quale il concetto è perfettamente compiuto. È solo il cristianesimo a dirci concretamente che cos'è la religione. Per Hegel la religione cristiana viene così a coincidere con il vero concetto di religione, una volta che il concetto ha attraversato la negatività delle religioni determinate, le quali non sono che una pallida ombra della vera religione. Notiamo dunque che sin dall'inizio la Filosofia della religione di Hegel presenta i tratti di una vera e propria teologia cristiana

<sup>4</sup> Ivi, p. 95.

<sup>5</sup> Ivi, p. 103.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 140-141.

<sup>7</sup> Ivi, p. 141.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Ivi, p. 372.

che aveva il compito di custodire in sé e preservare i dogmi della religione tradizionale e comprenderli razionalmente attraverso il concetto.

La religione cristiana è la religione dello Spirito assoluto:

Lo spirito assoluto – scrive Hegel al § 564 dell'*Enciclopedia* – è identità che è altrettanto eternamente in sé, quanto deve tornare ed è tornata in sé [*Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seyende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität*]; è l'unica e universale sostanza come sostanza spirituale, la partizione (giudizio) *in sé e in un sapere, pel quale essa è come sostanza* [*die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und ein Wissen, für welches sie als solche ist*]. La religione, – così questa sfera altissima può essere designata in generale, – è da considerare, da un lato, come quella che procede dal soggetto e si trova nel soggetto; dall'altro, come quella che procede oggettivamente dallo spirito assoluto, il quale è come spirito nella sua comunità<sup>11</sup>.

Dio, lo Spirito assoluto è identità eterna con sé, ma un'identità che deve tornare, ovvero il mantenersi come identico nella distinzione, ed è tornata, il ritorno assoluto in se stesso attraverso la mediazione con sé. In quanto Sostanza unica e universale, l'Assoluto è Spirito, Soggetto, il quale si particularizza nel giudizio (*Urtheil*), come vedremo nei §§ 568-69, ovvero nel mondo e nello spirito finito (*Menschwerdung*). Quello del giudizio, della partizione, è il momento fondamentale dello Spirito assoluto. La partizione, il giudizio, è necessaria alla vita dello Spirito assoluto, altrimenti avremmo solo un Dio astratto, e non «Dio quale assoluto spirito, così com'è soltanto la vera natura di Dio»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd. 20., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Hamburg, Meiner, 1992; *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. di B. Croce, con intr. di C. Cesa, Laterza, Bari 2009, § 554, p. 537. Nelle *Lezioni di Filosofia della religione* Hegel dice: «Quando i lati sono distinti – nel momento in cui essi sono distinti, non sono lo stesso; sono diversi, reciprocamente inadeguati. L'inadeguatezza non può scomparire, altrimenti scomparirebbe la 'partizione originaria' dello spirito, la sua vitalità; allora esso cesserebbe di essere spirito. La determinazione è piuttosto questa: i due lati non sono semplicemente inadeguati, bensì, malgrado questa inadeguatezza, c'è l'identità di entrambi, l'esser-altro, la finità, la debolezza, la fragilità della natura umana non devono pregiudicare quell'unità divina che è l'elemento sostanziale della conciliazione» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3, *Die vollendete Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1995; *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III. *La religione compiuta*, a cura di R. Garaventa e di S. Achella, Guida, Napoli 2011, pp. 242-243).

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd. 21., *Wissenschaft der Logik*. Teil.1. *Die objektive Logik*. Bd. 1. *Die Lehre vom sein (1832)*. Hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1985; *Gesammelte Werke*. Bd. 11., *Wissenschaft der Logik*. 1. *Die objektive Logik (1812,1813)*. Hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1978; *Gesammelte Werke*. Bd. 12.,

Per Hegel il cristianesimo è la religione compiuta [*die vollendete Religion*], perché è la religione:

α) «Della RIVELAZIONE, in essa è manifesto ciò che Dio è, che *egli* viene saputo come egli è [*der OFFENBARUNG; in ihr ist es offenbar, was Gott ist, daß er gewußt werde, wie er ist*], non storicamente o in qualche altra guisa, come nelle altre religioni, ma la rivelazione, la manifestazione è la sua determinazione e il suo stesso contenuto. Infatti *rivelazione*, manifestazione è essere per la coscienza, e per la coscienza è che egli stesso è spirito PER lo spirito – vale a dire dunque che è coscienza e per la coscienza. Dio è *manifesto solo* – in quanto si *particolarizza, diventa* oggettivo, ovvero come la guisa dapprima della finitezza, che è la finitezza di se stesso»<sup>13</sup>. Ci troviamo, insomma, dinanzi alla manifestazione dello Spirito assoluto, di Dio. Il Dio cristiano «non è *invidioso*»<sup>14</sup>, per questo nella sua manifestazione egli non fa altro che manifestare sé come Spirito.

β) Ma la religione cristiana è anche la religione della verità, perché in essa «chi ha la verità, sa il *vero, conosce Dio quale egli è*»<sup>15</sup>, conosce Dio quale Spirito assoluto.

γ) Infine è la religione della conciliazione del mondo con Dio [*der Versöhnung der Welt mit Gott*]: «Dio, si dice, ha conciliato il mondo con lui stesso; [...] il *liquidare* questa *separazione* è il ritorno e il ritorno *intuito* della realtà, l'essere-accolta della finitezza nell'eterno, è essere *in sé L'UNITÀ DELLA NATURA DIVINA E UMANA* e il processo di porre eternamente questa unità»<sup>16</sup>.

Lo scopo di Hegel è quello di dare al sapere finito della rappresentazione la forma logico-speculativa della sua filosofia. Nella rappresentazione «la *forma* si divide dal *contenuto*; e, nella forma, i momenti distinti del concetto si dividono in *sfere particolari* o in *elementi*»<sup>17</sup>. Questi sono sostanzializzati nelle persone del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. La comprensione e traduzione concet-

*Wissenschaft der Logik. 2. Die subjektive Logik (1816)*. Hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1981; *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rivista da C. Cesa e con intr. di L. Lugarini, 2 voll., Laterza, Bari 2008, vol. II, p. 591.

<sup>13</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*. Parte III, cit., p. 29.

<sup>14</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., *Annotazione* § 564, p. 545.

<sup>15</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., p. 30.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>17</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 566, p. 547. Imprigionato nelle forme sensibili, la religione cristiana parla di generazione e dei rapporti di Padre e Figlio per esprimere il movimento della vita divina, e nelle categorie spazio-temporali, ovvero l'accadere storico.

tuale del dogma trinitario è per Hegel fondamentale e centrale non solo per la filosofia, ma anche per la comprensione e lo svolgimento della storia del mondo:

Dio – afferma Hegel nelle *Lezioni di filosofia della storia* – è conosciuto come *spirito* solo in quanto è saputo come trino [*Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird*]. Questo nuovo principio è il cardine intorno al quale gira la storia del mondo [*Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht*]. *Fin qui* arriva la storia e a partire *di qui* riprende il suo corso [*Bis hierher und von daher geht die Geschichte*]<sup>18</sup>.

Per lo svolgimento della manifestazione dell'Assoluto seguiremo i tre sillogismi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. La prima sfera, secondo il pensiero rappresentativo, o primo momento, secondo il pensiero speculativo, è quella del Dio trinitario nella sua eternità:

α) Nel momento dell'*universalità* [*In dem Momente der Allgemeinheit*], – nella sfera del *pensiero* puro, o nell'elemento astratto dell'*essenza*, – lo spirito assoluto è dunque dapprima *ciò che è presupposto*, ma che non resta chiuso, anzi è, come *potenza sostanziale* nella determinazione riflessiva della causalità, *creatore* del cielo e della terra; ma in questa sfera eterna produce piuttosto soltanto *sé stesso* come suo *figlio*, col quale, da lui distinto, resta in identità originaria; così come la determinazione, per la quale è distinto dall'*essenza universale*, si supera eternamente e, con questa mediazione della mediazione che si supera, la prima sostanza è essenzialmente *individualità concreta* e soggettività: – è lo *spirito* [*der Geist ist*]<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Werke*: [in 20 Bänden]. 12., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 265. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel dice: «Possiamo distinguere questi periodi come regni del Padre, del Figlio e dello Spirito. Il regno del Padre è la massa sostanziale, indivisa, in semplice mutamento, simile al dominio di Saturno, che divora i suoi figli. Il regno del Figlio è l'apparizione di Dio soltanto in relazione all'esistenza mondana, sopra la quale egli risplende come qualcosa di estraneo. Il regno dello Spirito è la conciliazione» (Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 286).

<sup>19</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 567, p. 547. In questo sillogismo il medio è costituito dall'*universalità*.

Nella prima sfera l'Idée divina, lo Spirito assoluto, si trova nella sua universalità astratta. Questa sfera è, seguendo la *Scienza della logica*, «la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito [die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen von der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist]»<sup>20</sup>. Nella sua eternità il Dio uno e trino si divide in se stesso, pur rimanendo identico con se stesso. Questo distinguersi ancora astratto rappresenta per il pensiero speculativo lo sviluppo di Dio nel regno del puro pensiero come « il muoversi della idea assoluta solo come la Parola originaria [nur als das ursprüngliche Wort dar], la quale è un *esternarsi*, ma però che come esterno è immediatamente daccapo scomparso, in quanto è [indem sie ist]»<sup>21</sup>. La seconda sfera, invece, è il momento del giudizio dello Spirito assoluto che produce il mondo e lo spirito finito:

β) Ma, nel momento della *particolarità* del giudizio [Im Momente der *Besonderheit aber des Urtheil*], questa essenza concreta ed eterna è *ciò che vien presupposto*; e il suo movimento è la creazione del *mondo fenomenico*, è il rompersi del momento eterno della mediazione, dell'unico figlio, nel contrasto indipendente, costituito, da un lato, dal cielo e dalla terra, dalla natura elementare e concreta; e, dall'altro lato, dallo spirito come quello che sta *in relazione* con tale natura, e quindi dallo spirito *finito* [somit des endlichen Geistes]. Il quale, essendo l'estremo della negatività che è in sé, si fa indipendente come malvagità; ed è una tale estremità in forza della sua relazione verso una natura che gli sta di fronte e mediante la sua propria naturalità, posta per tal modo. In questa natura esso sta insieme come pensiero rivolto all'eterno, ma che con l'eterno si trova in relazione esterna [aber damit in äußerlicher Beziehung steht]<sup>22</sup>.

Per il concetto filosofico il creare è il movimento necessario dello Spirito assoluto, del suo uscire fuori di sé. La creazione, però, diventa autonoma. Infatti, essenza dello spirito finito è la libertà, che porta l'uomo ad agire indipendentemente anche contro Dio e il bene. La caduta rende l'uomo schiavo della finitezza e di tutte le determinazioni della sensibilità. Ma nel concetto stesso di Dio è già presente l'immediata redenzione e riconciliazione attraverso la *Menschwerdung*.

<sup>20</sup> Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 31.

<sup>21</sup> Ivi, vol. II, p. 936.

<sup>22</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 568, pp. 547-548. Il secondo sillogismo ha come medio la particolarità.

La terza sfera, il momento dell'individualità, è l'evento della *Menschwerdung* e della riconciliazione tra Dio e mondo:

γ) Nel momento dell'*individualità* come tale, cioè della soggettività e del concetto stesso, – momento in cui il contrasto di universalità e particolarità è tornato al suo *fondamento identico* [*Im Momente der Einzelneith als solcher, nämlich der Subjektivität und des Begriffes selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit*], – si rappresenta: 1), come *presupposto*, la sostanza *universale*, che si è realizzata uscendo dalla sua astrazione e facendosi autocoscienza *individuale* [*zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklicht*]. Questa, che è *immediatamente identica* con l'essenza [*und dieses als unmittelbar identisch mit dem Wesen*], è il *figlio* della sfera eterna, trasportato nella temporalità; ed in essa il male è superato in sé. Ma, inoltre, questa esistenza immediata, e quindi sensibile, dell'assolutamente concreto, si pone nel giudizio, e muore nel dolore, della *negatività*, nella quale, come soggettività infinita, lo spirito è identico con sé [*aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Konkreten sich in das Urtheil setzend und in den Schmerz der Negativität ersterbend, in welcher es als unendliche Subjektivität identisch mit sich*]; e da essa, come *ritorno assoluto* e unità universale dell'essenzialità universale e individuale, è diventato *per sé*: – è l'idea dello spirito eterno, ma *vivente* e presente nel mondo [*aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, – die Idee des als ewigen aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geistes*]<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Ivi, § 569, p. 548. Il terzo sillogismo, diviso nei §§ 569-70, ha come medio la singolarità, ovvero il movimento che, attraverso la *Menschwerdung* e la comunità, porta lo Spirito assoluto alla conciliazione con l'uomo ed il mondo. Nella logica hegeliana l'individualità non rappresenta soltanto il ritorno del Concetto in se stesso, ma è anche la sua stessa perdita. Infatti, «mediante l'individualità il concetto come vi è *in se stesso*, diventa fuori di sé ed entra nella realtà» (Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 703). Il concetto, in quanto individuo, diventa un Questo, che è, però, privo di ogni repulsione dato che possiede la mediazione entro sé: «*Il questo è*; è immediato; però non è questo, se non in quanto vien mostrato. Il mostrare è il movimento riflessivo che si raccoglie in sé e pone l'immediatezza, ma come un che a sé estrinseco. – Ora l'individuo è bensì anche un questo, come immediato ristabilito dalla mediazione; non ha però la mediazione fuori di sé; è esso stesso separazione repulsiva, l'*astrazione posta*, ma nella sua stessa separazione è riferimento positivo. [...] *L'individualità* che si pone come determinata non si pone in una differenza estrinseca, ma nella differenza del concetto; esclude dunque da sé l'universale, ma poiché questo è un momento di lei stessa, così esso si riferisce altrettanto essenzialmente a lei. [...] Come individualità il concetto torna in sé nella determinatezza; con ciò il determinato stesso è divenuto totalità. Il suo ritorno in sé è quindi la *sua propria* assoluta, originaria *scissione*, vale a dire che come individualità il concetto è posto

Per Hegel la manifestazione di Dio ha due lati: quello dell'uomo e quello dell'Assoluto. «L'uomo *IN SÉ* – osserva Hegel nel manoscritto delle lezioni, – porta in-sé l'idea divina – non solo la porta in-sé come qualunque altra cosa, bensì che questa è la sua *natura sostanziale*, la sua determinazione, che egli è la sua unica possibilità – la *possibilità* infinita –, è la sua soggettività». Per l'Assoluto, invece, rappresenta lo sviluppo di se stesso e della sua manifestazione: «*Questa coscienza* porta a compimento la religione come conoscenza di Dio come dello spirito, poiché egli è spirito nella *distinzione* e nel ritorno *che abbiamo visto nell'idea eterna*, la quale contiene che *l'unità della natura divina e umana ha un significato per la determinazione non solo della natura umana*, ma anche *DI QUELLA DIVINA [DER GÖTTLICHEN]*, poiché ogni distinzione, finitezza, pur essendo un momento transitorio – cioè appunto un momento –, è un momento *del processo della natura divina*, e lo sviluppa, e quindi fondato in lei stessa [*Moment des Prozesses der göttlichen Natur, und dies entwickelt, somit in ihrer selbst gegründet*]<sup>24</sup>. Ciò che è in sé, la natura divina che ognuno di noi porta in sé, deve essere esplicito, attuato, attraverso la necessità del concetto del Dio che si è fatto uomo. Ogni uomo dunque deve prendere coscienza di questo evento:

Il fatto – afferma Hegel nel corso del 1827 – che l'uomo giunga alla coscienza della sostanzialità dell'unità della natura divina e di quella umana implica che l'uomo gli appaia come Dio e Dio gli appaia come uomo. Questa è la necessità, il bisogno di questa manifestazione<sup>25</sup>.

come *giudizio*» (Ivi, pp. 704-705). Si noti, inoltre, che nell'*Enciclopedia* il Figlio è contenuto nel secondo e nel terzo momento, al punto da identificarsi con lo Spirito santo. Nelle *Lezioni di Filosofia della religione*, invece, fatta eccezione del manoscritto del corso del 1821, Hegel segue il ritmo trinitario, dedicando il terzo momento esclusivamente allo Spirito santo. Potremmo considerare quest'ultimo come un esperimento dialettico.

<sup>24</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., pp. 68-69. Nella *Fenomenologia dello spirito*, invece, questo duplice lato è manifestato attraverso l'interpretazione filosofico-concettuale del mistero della nascita verginale: «Di questo spirito che, abbandonata la forma della sostanza, viene ad esser là nella figura di autocoscienza, può quindi dirsi, – qualora ci si voglia servire dei rapporti presi dalla generazione naturale, – ch'esso ha una *madre effettuale*, ma un padre *in sé* essente [*daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseyenden Vater hat*]; perché *l'effettualità* o l'autocoscienza e lo *in-sé* come la sostanza sono i suoi due momenti [*das Selbstbewußtseyn, und das Ansich als die Substanz sind seine beyden Momente*], per la vicendevoles alienazione dei quali [*durch deren gegenseitige Entäußerung*], ciascuno facendosi l'altro, lo spirito viene ad esistere come questa loro unità [*er als diese ihre Einheit ins Daseyn tritt*]<sup>25</sup>» (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1979, vol. II, p. 258).

<sup>25</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., p. 243. Per Hegel: «La figura umana, l'incarnazione di Dio deve presentarsi come un momento essenziale della religione nella determinazione del suo oggetto» (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte I, cit., pp. 154-155). Ciò è completamente esplicito solo nella religione cristiana.

Per Hegel «la coscienza dell'idea assoluta, che nella filosofia abbiamo nel pensiero, deve essere prodotta non per il punto di vista della speculazione filosofica, del pensiero speculativo, bensì nella forma della certezza, non in modo che se ne riconosca la necessità muovendo soltanto dal pensiero, bensì in modo che la cosa sia certa per gli uomini, cioè in modo che questo contenuto, l'unità della natura divina e di quella umana, giunga alla certezza, ottenga per gli uomini la forma dell'intuizione immediata e sensibile, abbia un'esistenza esteriore, appaia come qualcosa che si è visto nel mondo, come qualcosa che si è esperito nel mondo»<sup>26</sup>. Prima del concetto dunque deve presentarsi la manifestazione sensibile unica e irripetibile:

Dio appare come persona singola, alla cui immediatezza sono connessi tutti i bisogni fisici. Nel panteismo indù compaiono innumerevoli incarnazioni, qui la soggettività, l'essere umano è soltanto una forma accidentale in Dio, è soltanto una maschera che la sostanza assume e cambia in maniera casuale. Ma Dio, come spirito, contiene in lui il momento della soggettività, dell'unicità [*Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm*]; pertanto la sua manifestazione può essere altresì soltanto un'unica manifestazione, può aver luogo soltanto una volta [*nur einmal vorkommen*]<sup>27</sup>.

Questa comprensione, l'intuizione della *Menschwerdung*, che Hegel definisce «il punto più bello della religione cristiana» che porta con sé «la trasfigurazione assoluta della finitezza portata all'intuizione»<sup>28</sup>, è soltanto per la considerazione religiosa dello spirito ed implica la separazione del Gesù storico dal Cristo della fede. «Questa apparizione dell'uomo-Dio dev'essere considerata subito in due modi, e cioè in primo luogo come uomo secondo la sua condizione esteriore, conformemente alla considerazione non-religiosa, per come egli appare come uomo comune. In secondo luogo, però, abbiamo la considerazione nello spirito, la considerazione tramite lo spirito, che preme per arrivare alla sua verità, giacché ha in-sé questa scissione infinita, questo dolore, giacché vuole la verità, vuole avere e deve avere il bisogno della verità e della certezza della verità. Solo questo secondo punto di vista è quello religioso»<sup>29</sup>. Per Hegel dunque soltanto il momento religioso conduce alla verità. La comprensione storica viene meno

<sup>26</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., pp. 243-244.

<sup>27</sup> Ivi, p. 246.

<sup>28</sup> Ivi, p. 72.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 246-247.

di fronte alla tragicità e alla potenza del Venerdì Santo speculativo<sup>30</sup> che si dà in questa manifestazione. La riconciliazione di Dio con l'uomo e con il mondo avviene attraverso la più alta negatività: la morte. Il dolore, la finitezza e la stessa morte non sono estranei a Dio, anzi, come Hegel afferma nel corso del 1827, costituiscono un momento di Dio stesso:

Questa umanità in Dio, anzi la guisa più astratta dell'umanità, la massima dipendenza, la debolezza estrema, il livello più profondo della fragilità è, però, la morte naturale. «Dio stesso è morto [*Gott selbst ist tot*]» dice un canto luterano; in ciò trova espressione la coscienza che l'elemento umano, finito, fragile, la debolezza, il negativo sono a loro volta un momento divino, che tutto ciò si trova in Dio stesso, che la finità, il negativo, l'essere-altro non sono al di fuori di Dio e, come essere-altro, non impediscono l'unità con Dio. L'essere-altro, il negativo è saputo come momento della natura divina stessa. In ciò è contenuta la suprema idea dello spirito. Ciò che è esteriore, negativo si capovolge in questo modo in qualcosa d'interiore. La morte ha, da un lato, questo senso, questo significato: con essa viene eliminato l'elemento umano e riemerge nuovamente la gloria divina – è un'eliminazione dell'elemento umano, del negativo. Ma al contempo la morte è altresì a sua volta l'elemento negativo, questo culmine supremo di ciò cui l'uomo è esposto in quanto esistenza naturale: e anche questo è Dio stesso<sup>31</sup>.

Nella morte di Cristo Dio «ha ucciso la morte, fuoriuscendo da essa; in questo modo la finità, l'umanità e l'umiliazione sono poste come qualcosa di estraneo in Cristo, che è invece assolutamente Dio [*der schlechthin Gott ist*]: appare chiaro che la finità gli è estranea ed è presa da un altro elemento; ora questo

<sup>30</sup> A conclusione di *Fede e sapere*, Hegel scrive: «[...]il dolore infinito [*den unendlichen Schmerz*] – dolore che esisteva in precedenza nella cultura solo storicamente e come quel sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni [*die Religion der neuen Zeit*], il sentimento: Dio stesso è morto [*Gott selbst ist tot*], quello stesso sentimento che era stato, per così dire, espresso solo empiricamente nella frase di Pascal: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme* – come mero momento dell'idea assoluta, ma anche niente di più che momento; e così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio [*die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und ihm selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen*]» (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968; *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, intr., trad. e note a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2009, pp. 252-253).

<sup>31</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., pp. 253-254.

altro elemento sono gli uomini che si contrappongono al processo divino. È la loro finità che Cristo ha assunto, questa finità in tutte le sue forme, che nel suo culmine estremo è il male; questa umanità, che è essa stessa momento nella vita divina, viene ora determinata come alcunché di estraneo, come un qualcosa che non appartiene a Dio [*Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nunals ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt*]: ma questa finità, nel suo esser-per-sé contro a Dio, è il male, qualcosa a lui estraneo; ma Dio lo ha assunto per ucciderlo tramite la sua morte. La morte disonorevole, quale prodigiosa unificazione di questi estremi assoluti, è quindi al contempo l'amore infinito. È per amore infinito che Dio si è posto identico con ciò che gli è estraneo per ucciderlo [*Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten*]<sup>32</sup>. Dio, però, in quanto soggettività infinita, si mantiene affermativamente in questa negatività come identico con sé. La morte, però, non è la fine e Dio si riconcilia con se stesso attraverso la sua resurrezione, ascensione e trasfigurazione. Questo processo non è solo una riconciliazione di Dio con se stesso: è la riconciliazione di Dio con l'uomo e il mondo attraverso l'accoglienza della natura umana in unità con la divina. Nel manoscritto Hegel scrive:

Rispetto a questo, devo solo ricordare *LE* note *GUISE* di questa intuizione; si tratta della resurrezione e dell'ascensione [*die Auferstehung und die Himmelfahrt*]. Come tutto il resto finora è giunto a manifestazione per la coscienza immediata nella guisa della realtà, così deve avvenire anche per questo innalzamento; «*Tu non lascerai il tuo giusto nella tomba. Tu non lascerai che il tuo santo sia preda della putrefazione*» –, bensì per l'intuizione è presente altresì questa *MORTE DELLA MORTE* [*TOD DES TODES*], il superamento della tomba, dello *sheol*, il trionfo sul negativo – non spogliarsi della natura umana, toglierla di nuovo, bensì essa piuttosto preservata, appunto nella morte, nell'amore supremo, ovvero lo spirito è spirito soltanto come questo negativo del negativo, che contiene quindi in-sé il negativo, bensì Dio come riconciliato, come amore – *questo innalzamento* della natura umana al cielo, dove il figlio dell'uomo siede alla destra del padre, dove l'identità della natura divina e di quella umana, l'onore di questa appare nella forma suprema dinanzi all'occhio dello spirito. [...] Dio in figura umana. Questo nel suo sviluppo è il procedere dell'idea divina fino alla

<sup>32</sup> Ivi, pp. 256-257.

suprema scissione, fino al contrario del dolore della morte, che è come tale l'assoluta inversione, l'amore supremo, il negativo del negativo in sé stesso, la conciliazione assoluta [*die absolute Versöhnung ist*], il togliimento della precedente opposizione tra gli uomini e Dio [*das Aufheben des vorherigen Gegensatzes der Menschen gegen Gott*], e tramite cui la fine come dissoluzione è la gloria, l'accoglimento solenne dell'umano nell'idea divina [*die gefeierte Aufnahme des Menschlichen in die göttliche Idee ist*]<sup>33</sup>.

Con l'eterna unità della natura umana e divina termina così la storia di Dio, la quale è, innanzitutto, un esperirsi, un guardarsi da parte dello Spirito assoluto che avviene attraverso il porre il finito in sé. Dio come Spirito assoluto ritorna in sé nella pienezza e concretezza della sua figura. Hegel dice:

Questi sono i momenti che ci interessano qui: che l'uomo ha preso coscienza della storia eterna, del movimento eterno, che è Dio stesso. Altre forme, per esempio quella della morte sacrificale, si riducono di per sé a quanto è stato qui detto. 'Sacrificare' significa togliere l'elemento naturale, l'essere-altro. Si dice: «Cristo è morto per tutti». Questo non è qualcosa di singolare, bensì è l'eterna storia divina; questo è un momento nella natura stessa di Dio, è avvenuto in Dio stesso<sup>34</sup>.

In Cristo la coscienza credente «vede il movimento, la storia di Dio, la vita che Dio stesso è [*die Bewegung, Geschichte Gottes, das Leben, das Gott selbst*

<sup>33</sup> Ivi, p. 89. L'unità della natura divina e umana è la massima esplicazione del momento *speculativo o positivo-razionale*, che «concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso [*faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist*]» (Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 82, p. 97). Per Hegel «il conservare stesso racchiude in sé il negativo [*Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich*], che qualcosa è derivato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agl'influssi estranei, affine di ritenerlo. – Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato [*So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist*]» (Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 100). Anzi, la legittimazione è ulteriormente supportata dall'accostamento dell'*Aufheben* al verbo latino *tollere*. Nella lingua latina «il doppio senso del latino «*tollere*» (divenuto famoso per il motto ciceroniano: *tollendum esse Octavianum*) non va tant'oltre; la determinazione affermativa va soltanto fino al portare in alto. Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto [*Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist*]. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare momento [*in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend Moment genannt werden*]» (Ivi, p. 101).

<sup>34</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., p. 255.

ist]»<sup>35</sup>. Questa terza sfera, però, è soltanto «l'idea nella sua determinazione della singolarità, ma anzitutto è solo l'esposizione come di *una sola* singolarità – della singolarità divina, universale, della singolarità quale è in sé e per sé. Uno solo è tutti; una volta sola è tutte le volte – *in sé*, secondo il concetto, una determinatezza semplice [Einer ist Alle, Einmal ist Allemal – an sich, dem Begriff nach, eine Bestimmtheit]»<sup>36</sup>. La necessità della resurrezione e ascensione di Dio permettono il passaggio e la nascita della comunità, poiché «la storia riceve un'interpretazione spirituale»<sup>37</sup>.

2) Questa totalità oggettiva è il *presupposto* implicito per l'immediatezza *finita* del soggetto singolo [*Diese objektive Totalität ist die an sich seyende Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjekts*]. Per tale soggetto perciò è dapprima un *altro*, e un qualche cosa di *contemplato*; ma è la contemplazione della verità che è *in sé*, mediante la quale testimonianza dello spirito in lui, il soggetto a cagione della sua natura immediata, si determina dapprima per sé come il niente e il male. Poi, secondo l'esempio della sua verità, per mezzo della fede nell'unità (che colà è adempiuta *in sé*) della essenzialità universale e individuale, esso è anche il movimento dell'andarsi spogliando della sua determinatezza naturale immediata e del proprio volere, e congiungersi con quell'esempio e col suo *in sé* nel dolore della negatività, e così conoscersi come unito con l'essenza. La *quale* 3), in forza di questa mediazione, si attua come insidente nell'autocoscienza; ed è la presenzialità effettiva dello spirito in sé e per sé, dell'universale [*und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seyenden Geistes als des allgemeinen ist*]<sup>38</sup>.

Per Hegel «la singolarità dell'idea divina, l'idea divina come un solo uomo, giunge a compimento solo nella realtà, in quanto essa è dapprima di fronte a sé i molti singoli e questi li riporta all'unità dello spirito, alla *comunità*, e in essa è autocoscienza vera e universale»<sup>39</sup>. Così Dio, lo Spirito vivente, è eternamente

<sup>35</sup> Ivi, p. 257.

<sup>36</sup> Ivi, p. 90.

<sup>37</sup> Ivi, p. 253.

<sup>38</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 570, pp. 548-549.

<sup>39</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., p. 90. Nel manoscritto Hegel scrive: «Lo spirito è il ritorno infinito in-sé – soggettività infinita, non rappresentata, bensì come la divinità REALE, presente [Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich – unendliche Subjektivität, nicht vorgestellte, sondern al sie WIRKLICHE GÖTTLICHKEIT, als die gegenwärtige], non L'In-sé sostanziale del padre, non quello del figlio e di Cristo, che è il vero in questa figura, oggettività, bensì è ciò che è *soggettivamente presente e reale*, che è, *come tale*, soggettivamente

presente nella sua comunità. Seguendo la tradizione della mistica tedesca, Hegel osserva come nel culto, soprattutto nel sacramento dell'eucaristia, avvenga la realizzazione, ancora provvisoria, tra l'Assoluto e lo spirito finito, un'unità del conoscente e del conosciuto, possibile solo attraverso la presenza continua del Venerdi Santo speculativo, che l'uomo ripercorre, spogliandosi della sua sensibilità e accidentalità. Nonostante il culto, però, Hegel vede come necessario, per la comprensione reale e la conservazione del vero contenuto della religione cristiana, il passaggio nella filosofia:

Questi tre sillogismi, che costituiscono l'unico sillogismo della mediazione dello spirito con sé stesso [*die den einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen*], sono la rivelazione del medesimo spirito, che esplica la sua vita nel circolo delle figure concrete del pensiero rappresentativo [*sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe konkreter Gestalten der Vorstellung expliziert*]. Dal loro dividersi e dal loro seguirsi temporale ed esterno, lo spiegamento della mediazione si raccoglie nel suo risultato, – nel congiungimento dello spirito con sé stesso [*Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich*], – non solo recandosi alla semplicità della fede e alla devozione del sentimento, ma anche al pensiero [*zum Denken*]. Nella semplicità immanente del pensiero lo spiegamento [*die Entfaltung*] ha altresì la sua espansione; ma saputa come una connessione inseparabile dello spirito universale, semplice ed eterno in sé stesso [*als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geist es in sich selbst*]. In questa forma della verità, la verità è l'oggetto della filosofia [*ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie*]<sup>40</sup>.

Le sfere sostanzializzate nelle persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, sono in realtà l'unico sillogismo razionale (quale unità del Concetto e del Giudizio), in cui lo Spirito assoluto, mediando con se stesso, ritorna in sé

*presente* appunto come l'alienazione in quella intuizione *OGGETTUALE* dell'amore e del suo dolore infinito, solo tramite questa mediazione. *Questo è lo spirito di Dio ovvero Dio* come spirito presente, reale, *Dio che abita nella sua comunità*. Cristo: dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là io sono in mezzo a voi; Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo – Cristo *oggettivo*. Ma *PRESSO DI, IN voi*, egli è lo spirito santo. Questo è il significato assoluto dello spirito, questa è la coscienza pura, suprema dell'idea assoluta, della verità assoluta – essa come la sua autocoscienza» (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., pp. 96-97).

<sup>40</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 571, p. 549.

dopo il suo manifestarsi. La Trinità per la comprensione filosofico-speculativa, rappresenta un sillogismo razionale perfettamente compiuto:

Nella vera trinità – scrive Hegel nella *Scienza della logica* – v'è non soltanto unità, ma *unicità*; il sillogismo è portato fino all'unità *piena ed effettiva*, che nella sua intieramente concreta determinazione è lo *spirito* [*In der wahrhaften Dreiheit ist nicht nur Einheit, sondern Einigkeit, der Schluß zur inhaltvollen und wirklichen Einheit, die in ihrer ganz konkreten Bestimmung der Geist ist, gebracht*]<sup>41</sup>.

I momenti dello Spirito assoluto dunque vanno compresi *sub specie* del procedere della logica hegeliana (Concetto-Giudizio-Sillogismo): lo Spirito assoluto dalla sua semplice eternità (Concetto) si pone nel «giudizio» nella creazione del mondo e dello spirito finito (Particolarità), e nella *Menschwerdung* (Individualità e sua perdita nel giudizio); qui lo Spirito è «come autocoscienza *individuale* (Cristo)» che in quanto «esistenza immediata, e quindi sensibile, dell'assolutamente concreto, si pone nel giudizio, e muore nel dolore della *negatività*, nella quale come soggettività infinita, lo spirito è identico con sé»; lo Spirito assoluto si riconcilia con se stesso attraverso il «*ritorno assoluto* e unità universale dell'essenzialità universale e individuale», ovvero la resurrezione e

<sup>41</sup> Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 367. La Trinità è dunque un perfetto sillogismo razionale nella forma del sillogismo disgiuntivo, dove l'universale, lo Spirito assoluto, media il proprio movimento con se stesso. Nella figura del sillogismo disgiuntivo, che rappresenta l'esplicazione delle precedenti forme (categorico e ipotetico), l'universale «non è soggetto soltanto nelle due premesse, ma anche nella conclusione. Nella prima premessa esso è un soggetto universale, e nel suo predicato la sfera *universale* particolarizzata nella totalità delle sue specie; nella seconda premessa è posto come un *determinato* ossia come una specie; nella conclusione è posto come la determinatezza esclusiva, *singola* [*In der ersten ist es Allgemeines und in seinem Prädikat die in die Totalität ihrer Arten besondere allgemeine Sphäre; in der zweiten ist es als Bestimmtes oder als eine Art; im Schlußsatz ist es als die ausschließende, einzelne Bestimmtheit gesetzt*]. – Oppure è posto già nella premessa minore come individualità esclusiva, e nella conclusione è posto positivamente come quel determinato ch'esso è [*Oder auch ist es schon im Untersatz als ausschließende Einzelheit und im Schlußsatz als das Bestimmte, was es ist, positiv gesetzt*]] (Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, pp. 797-798). Inoltre, in questo sillogismo «quello che pertanto appare in generale come il *mediato* è l'universalità di A coll'individualità [*Was hiermit überhaupt als das Vermittelte erscheint, ist die Allgemeinheit des A mit der Einzelheit*]. Il *mediante* è poi questo A, che è la sfera *universale* delle sue particolarizzazioni e un determinato *individuo* [*Das Vermittelnde aber ist dieses A, welches die allgemeine Sphäre seiner Besonderungen und ein als Einzelnes Bestimmtes ist*]. Ciò ch'è la verità del sillogismo ipotetico, l'unità del *mediante* o del *mediato*, è pertanto *posto* nel sillogismo disgiuntivo, il quale per questa ragione *non* è in pari tempo *più un sillogismo*. Il *medio*, che vi è posto come totalità del concetto, contiene cioè esso stesso i due estremi nella loro completa determinatezza. Nella differenza loro da questo *medio* gli estremi son soltanto come un *esser* posto cui non compete più di fronte al *medio* alcuna determinatezza propria» (Ivi, p. 798).

l'ascensione, dove la natura umana è conservata in unità con quella divina (Sillogismo). Solo così lo Spirito assoluto è Spirito vivente e presente nel mondo. In questo modo, negata una mediazione intesa come un puro accadere storico nel tempo e nello spazio, la verità diviene oggetto della filosofia, la quale comprende questo processo come l'«indivisibile connessione con se stesso dello spirito universale, semplice ed eterno». Per Hegel, «la verità in sé e per sé è nella filosofia, ed è solo la *FILOSOFIA PIÙ RECENTE* ad essere arrivata a questa profondità del concetto»<sup>42</sup>. Solo la filosofia hegeliana è degna di conservare la dottrina dogmatica della religione cristiana. «L'atteggiamento della filosofia – egli scrive – è *COMPRENDERE CONCETTUALMENTE CIÒ CHE È*»<sup>43</sup>, ovvero anche il contenuto empirico nel quale si muove il concetto, e la *Menschwerdung* «è anche *ASSOLUTAMENTE CONFORME ALL'IDEA*»<sup>44</sup>. Nel manoscritto Hegel riflette su questo passaggio-conservante così delicato. La filosofia è un sapere a parte, separato dal mondo. La classe sacerdotale che custodisce e serve la verità di Dio, i filosofi, non deve andare necessariamente d'accordo con il mondo, con il presente temporale. Questo, infatti, non dev'essere affare della filosofia:

Come il presente temporale – scrive Hegel – possa trovare una via d'uscita, deve essere lasciato a lui. Nella stessa filosofia la conciliazione è parziale; dare delle indicazioni in merito è quanto hanno cercato di fare queste lezioni. La religione deve trovar rifugio nella filosofia; il mondo per loro è un tramontare in essa; solo questa forma dell'esteriorità dell'accadere contingente. Ma la filosofia è parziale – classe sacerdotale isolata – santuario. Non si cura di come possa andare il mondo; non deve andare d'accordo con esso. Questa proprietà della verità. Come *si configuri* il mondo, non è affar nostro<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., p. 99.

<sup>43</sup> Ivi, p. 100.

<sup>44</sup> Ivi, p.101. Il contenuto della religione e della filosofia è il medesimo: è Dio. Nel § 1 dell'*Enciclopedia*, Hegel scrive: «Vero è che la filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la verità [*die Wahrheit*], e nel senso altissimo della parola, – in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la verità [*daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist*]. Entrambe, inoltre, trattano del dominio del finito, della natura e dello spirito umano [*von der Natur und dem menschlichen Geiste*], e della relazione che tra loro e con Dio, come lor verità» (Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 1, p. 3). Questo non deve far pensare all'esistenza di due autocoscienze: «È proprio della filosofia – afferma Hegel nel corso del 1824 – modificare il contenuto, che si trova nella rappresentazione della religione, nella forma del pensiero; il contenuto non può essere diverso. La religione è l'autocoscienza dello spirito assoluto; qui non ci sono due autocoscienze, quindi non c'è un'autocoscienza concepente e un'autocoscienza rappresentante, che potrebbe essere diversa rispetto al contenuto; può esserci solo una diversità nella forma (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte I, cit., p. 280).

<sup>45</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., pp. 115-116.

Insomma, se la religione è «la verità per tutti gli uomini»<sup>46</sup>, la filosofia è «la considerazione exoterica di Dio e dell'identità, come della conoscenza e dei concetti [*Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe*]»<sup>47</sup>. La filosofia è la vera conciliazione: «è pertanto teologia», che «esponde la conciliazione di Dio con se stesso e con la natura, il fatto cioè che la natura, l'esser-altro è in sé divino e lo spirito finito è in parte in lui stesso questo elevarsi alla conciliazione, in parte giunge a questa conciliazione, produce questa conciliazione nella storia universale»<sup>48</sup>. Solo nella filosofia dunque ha luogo l'unione di logicità e spiritualità concreta: l'Idea è lo Spirito assoluto e lo Spirito assoluto è l'Idea. Si ritorna così al cominciamento, all'inizio, a quel circolo in cui «il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo» [*worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird*]. Nulla nel regno della natura e nel regno dello spirito finito è più indipendente e contrapposto all'Assoluto. La realtà è finalmente riconciliata con il tutto. Il filosofo contempla questo sviluppo e, ripercorrendo le tracce lasciate dall'Assoluto, che rappresentano un vero e proprio *itinerarium mentis in Deum*, partecipa della vittoria di Dio: *una vittoria che avviene sulla natura, sul calvario della storia e sulla stessa finitezza e fragilità umana che lo Spirito universale ed eterno ha assunto*. L'Idea può finalmente godere dell'eterna quiete, arricchita dalle sue concrete determinazioni spirituali, perché «Dio come Dio vivente, e più ancora come spirito assoluto, vien conosciuto soltanto nel suo operare [*Gott als lebendiger Gott und noch mehr als absoluter Geist wird nur in seinem Thun erkannt*]»<sup>49</sup>. Attraverso questo processo, l'Idea gode se stessa come Spirito assoluto nella sua narcisistica auto-contemplazione:

Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per *termine medio* la ragione che sa sé stessa, l'assolutamente universale: *termine medio*, che si dualizza in *spirito* e *natura*, fa di quello il presupposto come processo dell'attività *soggettiva* dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea che è *in sé* ed oggettivamente. *L'autogiudizio* [*Das Sich-Urtheilen*] dell'idea nelle apparenze (§ § 575-6) determina queste come le *sue* manifestazioni (manifestazioni della ragione, che sa sé stessa); e si riunisce in essa in modo che è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e svolge, e questo movimento è altresì l'attività del co-

<sup>46</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Annotazione § 573, p. 551.

<sup>47</sup> Ivi, *Annotazione* § 573, p. 564.

<sup>48</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte III, cit., p. 273.

<sup>49</sup> Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 803.

noscere. L'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode sé stessa eternamente come spirito assoluto [*die ewige an und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt*]<sup>50</sup>.

È ormai evidente il ruolo che occupano le lezioni di Filosofia della religione all'interno del sistema di Hegel, l'ultimo grande sistema dove Dio, lo Spirito assoluto, è «*il punto di partenza di tutto e la fine di tutto [er ist der Ausgangspunkt von allem und das Ende von allem]*»; da lui tutto prende inizio e in lui tutto ritorna [*von ihm nimmt [alles] seinen Anfang, und in ihn geht alles zurück*]<sup>51</sup>.

## 2. Su alcune interpretazioni italiane nel Novecento

Sono certamente molto note le diverse interpretazioni, intorno alla Filosofia della religione, che sorsero in Germania subito dopo la morte di Hegel. Interpretazioni che portarono alla spaccatura in una destra hegeliana, ortodossa e conservatrice, ed in una sinistra hegeliana, atea e reazionaria. Non tutti conoscono, però, la ricezione e le diverse interpretazioni che la Filosofia della religione di Hegel ricevette in Italia a partire dalla fine dell'Ottocento. Non potendole esaminare tutte, restringeremo il nostro interesse alle posizioni dell'hegeliano Raffaele Mariano, di Benedetto Croce e di Carlo Antoni.

### α) Raffaele Mariano

Raffaele Mariano, tra i più fedeli discepoli di Augusto Vera, svolse la sua interpretazione del pensiero di Hegel attraverso riflessioni ed argomentazioni molto vicine agli esponenti della destra hegeliana. *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel*, del 1908, è l'opera del Mariano che esplica tutte le sue interpretazioni intorno la figura di Hegel. Interpretazioni che dimostrano anche la conoscenza da parte del Mariano delle hegeliane lezioni di Filosofia della religione. Per il Mariano la filosofia, e soprattutto la filosofia italiana, «dopo una ubriacatura di positivismo e materialismo, ubriacatura lunga, durata, suppergiù, tutta una metà di secolo, il mondo torna all'idealismo ed allo spiritualismo»<sup>52</sup>. Il nuovo idealismo del Mariano, però, presentava le sue differenze rispetto a quello del

<sup>50</sup> Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 577, p. 566.

<sup>51</sup> Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*. Parte I, cit., pp. 63-64.

<sup>52</sup> R. Mariano, *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel. Motivi, risonanze e variazioni sulle dottrine hegeliane*, G. Barbèra Editore, Firenze 1908, p. 3.

filosofo tedesco. Infatti, per il pensatore napoletano tutto il reale è oggetto della nostra interiorità: «Ogni cosa, Dio, assoluto, verità, idea, spirito, tutto è storia e divenire: tutto si fa momento per momento: tutto vien dal di dentro e solo dal di dentro di noi»<sup>53</sup>. Queste parole, che potrebbero turbare gli studiosi dell'attualismo gentiliano, anticipano di ben cinque anni *la Riforma della dialettica hegeliana*.

La parte seconda dell'opera del Mariano ha come titolo: *Ciò che dell'idealismo di Hegel è morto e ciò che non può morire*. Qui il Mariano espone la propria riflessione intorno al rapporto tra religione e filosofia. «L'Hegel – scrive il Mariano – appartiene al novero dei filosofi religiosi; ed è anzi uno dei più religiosi che siano mai stati»<sup>54</sup>. Nonostante l'elogio, che senza dubbio avrebbe onorato lo stesso Hegel, il Mariano dimostra, in tutta la sua argomentazione, di prendere le distanze dal pensiero di Hegel, per seguire i canoni interpretativi della destra hegeliana. Infatti, se per Hegel la religione doveva essere superata, inverte e custodita dalla filosofia quale vera teologia, per il Mariano religione e filosofia continuano ad esistere come due distinte forme di sapere.

Nulla, insomma, giustifica che il sapere filosoficamente possa e debba significare ed essere esclusione del sapere religiosamente<sup>55</sup>.

Il sapere religioso soddisfa, nello stesso tempo, due bisogni inseparabili dell'uomo: pensare e credere. «E così risponde insieme tanto alla ragione che al sentimento. Ciò è perché la religione si spicca e vien su da quella intimità piena di mistero e nell'atto stesso di rivelazioni e divinazioni; da quella intimità, che non dipende né si forma pel lavoro logico né pel fatto della ragione discorsiva di singoli subietti, ma sorge come riverberazione del fondo divino, indefettibile ed uno così delle cose come della coscienza umana. E questo fa l'eternità, la serietà, l'insuperabile necessità della religione»<sup>56</sup>.

β) Benedetto Croce

Nel 1928 Croce recensì su «La Critica» l'edizione Lasson delle hegeliane lezioni di Filosofia della religione:

Che lo Hegel non voglia dissolvere la religione e che la sua Filosofia

<sup>53</sup> Ivi, p. 9.

<sup>54</sup> Ivi, p. 219.

<sup>55</sup> Ivi, p. 246.

<sup>56</sup> Ivi, p. 246-247.

della religione voglia essere solo la coscienza teorica di essa, è indubitabile. Ma quel di cui si dubita, quello che si nega è che tale posizione sia sostenibile nel pensiero dello Hegel, sia conciliabile con la logica di questo pensiero. Rispondere che la filosofia non sostituisce niente, ma di ogni cosa dà solo la coscienza teorica, è pronunziare sentenza ineccepibile, ma troppo generale, perché una filosofia non sostituisce neppure le filosofie anteriori, ma le conserva negandole, cioè spiegandole, cioè inverandole. Il punto è, invece, se la religione sia di natura diversa da quella delle filosofie inferiori che la superiore nega e inverte, ossia di natura non speculativa, ma pratica o sentimentale o *sui generis*. E qui è chiaro che per lo Hegel la religione è di natura filosofica, e, come tale, negata nella filosofia superiore e da non potersi conservare accanto ad essa, e molto meno in essa, nella sua forma primitiva; tanto vero che, considerando egli anche l'arte a quel modo, tirava la conseguenza della morte dell'arte nel mondo del pensiero e, storicamente, nel mondo moderno. Era un errore; ma strano che lo Hegel avesse per l'arte il coraggio di quest'errore, e non avesse nel caso della filosofia il coraggio di quello analogo, che forse, in quel caso, sarebbe stato coraggio di verità. Ciò costringe a spiegare l'atteggiamento dello Hegel rispetto alla religione non con ragioni filosofiche, e neppure psicologiche o storiche (come quelle che lo condussero a una fallace concezione dell'ufficio dell'arte), ma addirittura con ragioni politiche, di politica di prudenza o di politico accomodamento, transazione e compromesso. E noi che anche in Italia vediamo gli effetti pratici di queste sue oscillazioni teoriche, non possiamo essere grati allo Hegel dell'equivoco che egli in questa parte volle introdurre o mantenere: noi, che pur gli siamo grati per le grandi verità alle quali il suo genio filosofico ci ha aperto la mente<sup>57</sup>.

Il giudizio di Croce è tutt'altro che positivo. Il filosofo napoletano, per indicare le ragioni che portarono Hegel a tenere le *Lezioni di Filosofia della religione*, parla addirittura di "prudenza o di politico accomodamento". Hegel, secondo Croce, avrebbe vissuto sotto la costante minaccia della censura regia, e per questo le sue posizioni dovevano essere modellate sull'ortodossia religiosa del tempo. Questo giudizio così severo è tanto lontano da Hegel quanto dallo scopo e dal ruolo che la Filosofia della religione occupa nel suo sistema. Croce ritor-

<sup>57</sup> B. Croce, *G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke*, in Id., «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 26, 1928, pp. 127-128.

nerà su questo argomento nel saggio *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* (1942), dove il filosofo napoletano si chiede se «un'altra rivelazione e religione, pari o maggiore di questa che lo Hegel definiva la «religione assoluta», accadrà nell'uman genere, in avvenire di cui non si vede ora il più piccolo barlume»<sup>58</sup>. Per Croce, a differenza di Hegel, il cristianesimo con il suo concetto di Dio, che è «Dio d'amore, e non sta distaccato dall'uomo, e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci muoviamo»<sup>59</sup>, è stato una vera e propria rivoluzione nella storia dell'umanità. Il cristianesimo, però, di cui il filosofo rivendica l'appartenenza alla storia dell'Occidente, è un codice puramente morale. Croce, infatti, non era per nulla propenso alla dogmatica o alle altre dottrine della religione cristiana. «Quei genî della profonda azione, Gesù, Paolo, l'autore del quarto evangelio, e gli altri che con essi variamente cooperarono nella prima età cristiana, sembravano col loro stesso esempio, poiché fervido e senza posa era stato il loro travaglio di pensiero e di vita, chiedere che l'insegnamento da loro fornito fosse non solo una fonte di acqua zampillante da attingervi in eterno, o simile alla vite i cui palmiti portano frutti, ma incessantemente opera, viva e plastica, a dominare il corso della storia e a soddisfare le nuove esigenze e le nuove domande che essi non sentirono e non si proposero e che si sarebbero generate di poi dal seno della realtà»<sup>60</sup>. Gesù, come Paolo e Giovanni, è solo un maestro di morale. Ma continua Croce:

E serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che non mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza. E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritatamente creduta e dignificata come «logica umana», ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirci «divina», intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> B. Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., a cura di A. Penna e G. Giannini, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011, vol. I, pp. 28-29.

<sup>59</sup> Ivi, p. 20.

<sup>60</sup> Ivi, p. 25.

<sup>61</sup> Ivi, p. 29. Croce utilizza e trasfigura i *teologumena* della religione cristiana, trasformandoli in simboli filosofici. Nei *Pensieri vari* Croce scrive: «Nella continua creazione che è la

Per Croce lo Spirito non è solo la Storia, la Realtà: esso è la trasfigurazione del Dio cristiano, del Dio che si fa immanente nell'uomo, che pensa e agisce nella storia. Questo elevarsi all'universale Spirito, a Dio, vuol dire essere in contatto con esso per tutta la vita. In una delle sue pagine più belle, il *Soliloquio*, Croce, che molto probabilmente sentiva proprio l'imminente avvicinarsi di quella, scrive:

Vero è che questa preparazione della morte è intesa da taluni come un necessario raccoglimento della nostra anima in Dio; ma anche qui occorre osservare che con Dio siamo e dobbiamo essere a contatto in tutta la vita, e niente di straordinario ora accade che c'imponga una pratica inconsueta. Le anime pie di solito non la pensano così, e si affannano a propiziarsi Dio con una serie di atti che dovrebbero correggere l'ordinario egoismo della loro vita precedente, e che invece sono l'espressione ultima di questo egoismo<sup>62</sup>.

γ) Carlo Antoni

Carlo Antoni, negli anni tra il 1924 e il 1927, si dedicò alla traduzione italiana delle *Vorlesungen über die Religionsphilosophie* di Hegel. Nella lettera del 17 settembre del 1924, Antoni scrive a Croce: «Eccellenza, [...] Desideravo in primo luogo parlare della traduzione che ho intrapresa da qualche mese della Filosofia della religione di Hegel, della quale Le feci già cenno a voce. La conduco sulla 2<sup>a</sup>

vita del mondo c'è un perpetuo ascendere dalla mera vitalità alla contemplazione estetica, al pensiero, all'azione morale, un perpetuo ridiscendere da questa superiore spiritualità e profundarsi nella nuova vitalità per risalire a una più ricca spiritualità della bellezza, della verità, della bontà. Che è l'eterno ritmo del mondo, il corso e ricorso vichiano, il Dio che è creatore e redentore supremo, creatore perché redentore, redentore perché creatore, Dio e Cristo che espia in sé tutti i peccati del mondo, in quella unitaria dualità la cui armonia è lo spirito. Se e come questo sia stato sentito o intravisto nel cristianesimo e nella teologia cristiana è un punto d'interpretazione storica; ma, in ogni caso, creazione, redenzione e trinità possono qui valere da simboli filosofici» (B. Croce, *Pensieri vari* (XXVI), in Id., *Discorsi di varia filosofia*, cit., vol. II, pp. 566-567). Se la Trinità è il simbolo dell'eterno movimento di creazione e redenzione dello Spirito universale attraverso le sue categorie, il *Christus patiens* ne *La Storia come pensiero e come azione* diventa la personificazione della storia stessa: Storia che «è a sé stessa il Dioniso dei misteri e il «Christus patiens» del peccato e della redenzione» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 23). Nell'ultimo Croce, invece, quello stesso simbolo diviene la personificazione della finitezza dell'uomo, dell'uomo nella storia: «L'individuo nel corso della sua vita è il *Christus patiens* di dolori terribili e di casi atroci, e ognuno di noi ne porta il ricordo del quale a volte non trova il modo di disfarsi e pensa che solo con la morte potrà non più offenderlo» (B. Croce, *Hegel e l'origine della dialettica* (La vita, la morte e il dovere), in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 55).

<sup>62</sup> B. Croce, *Soliloquio*, in Id., *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2002, p. 206.

edizione curata da Marheineke. Ritengo che la traduzione debba giungere abbastanza opportuna dato il risveglio degli studi religiosi in Italia. Verrà a proposito anche perché sarà parallela alla traduzione dell'Estetica curata dal Russo, e della Storia della Filosofia curata dal Codignola. Vi premetterò una prefazione del tutto filologica secondo il tipo di quelle della Sua collezioni dei Classici, ma è mia intenzione aggiungervi a scopo pedagogico una breve Terminologia hegeliana, che oltre a precisare il significato dei termini usati dallo Hegel, fisserà anche le parole italiane che ho creduto di scegliere come corrispondenti. Naturalmente seguo in linea di massima la Sua traduzione dell'Enciclopedia»<sup>63</sup>. Oltre alle *Lezioni sulla filosofia della religione*, Antoni aveva tradotto le *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, che voleva pubblicare come volumetto a parte. Nella Filosofia della religione di Hegel Antoni, inizialmente, vedeva la «storia dello svolgersi del concetto di Dio nella coscienza religiosa»<sup>64</sup>. Anzi, vedeva in queste un contenuto che poteva stimolare gli stessi storici della religione<sup>65</sup>. Nonostante la traduzione fosse stata ultimata, questa non sarà mai pubblicata da Antoni. Infatti, nella lettera del 26 dicembre 1927, Croce segnala ad Antoni l'edizione del Lasson. Croce scrive: «Ha tenuto conto della recente edizione del Lasson (ne è uscito ora l'ultimo volume), che *sconvolge* il testo del Marheineke?»<sup>66</sup>. Il testo del Lasson sconvolgeva davvero quello del Marheineke e, date queste condizioni, Antoni abbandona l'opera di traduzione. Nella lettera del 14 gennaio del 1928, Antoni scrive a Croce:

Appena ricevuta la Sua lettera provvidi perché mi si spedisse la nuova edizione; speravo che il lavoro del Lasson non mi avrebbe costretto a rifare integralmente l'opera. Oggi mi è arrivato il nuovo testo e già da una prima occhiata mi accorgo che si tratta proprio d'uno sconvolgimento e che la mia speranza era fallace. Dovrò rivedere tutto di bel nuovo. mi accingerò alla nuova impresa appena avrò vinto il senso di sgomento, che mi ha preso<sup>67</sup>.

Antoni non si riprese dallo sgomento e l'imponente progetto del filosofo triestino non sarà mai pubblicato. Eppure l'edizione Lasson rappresenterà, nelle sue lezioni universitarie a Roma, il fondamento e la possibilità di una nuova interpre-

<sup>63</sup> B. Croce, *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Mustè, con introduzione di G. Sasso, il Mulino, Bologna 1996, pp. 5-6.

<sup>64</sup> Croce, *Carteggio Croce-Antoni*, cit., p. 12.

<sup>65</sup> Antoni scrive: «Gli odierni storici della religione possono trovare ancora molto da imparare in queste pagine, che del resto conservano un vivo interesse anche per gli storici in genere» (Croce, *Carteggio Croce-Antoni*, cit., p. 12).

<sup>66</sup> Croce, *Carteggio Croce-Antoni*, cit., p. 13.

<sup>67</sup> Ivi, p. 14.

tazione. Antoni, infatti, dedica alla Filosofia della religione di Hegel due corsi universitari. Il primo nel 1955-1956, *La teodicea di Hegel*, il secondo nel 1956-1957, *Il sistema hegeliano*. A questi si aggiunge il saggio *La religione di Hegel* del 1957. In queste lezioni, Antoni riassume in parte il testo dell'edizione Lasson, ma grande è lo spazio che viene affidato dal filosofo triestino all'interpretazione.

Antoni, nonostante nei suoi precedenti scritti avesse più volte sottolineato la centralità del momento teologico nel pensiero di Hegel, vedrà solo nella Filosofia della religione uno Hegel del tutto diverso da quello del sistema. Il filosofo di Stoccarda si presentava agli occhi di Antoni in una veste del tutto nuova. La Filosofia della religione, infatti, è per Antoni il momento in cui Hegel raggiunge una compiuta Filosofia dello Spirito nella quale si annulla non solo l'architettura della logica, ma soprattutto la mistica dello Stato nazionale dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Naturalmente questo non cancella la presenza in Hegel di elementi neo-platonici, neo-pitagorici, e della contraddizione tra Sostanza e Spirito, i due concetti che, secondo Antoni, si escludevano a vicenda. Egli scrive:

Qui, in questa filosofia della religione, l'«ultima disciplina filosofica», incontriamo uno Hegel insolito e, per dir così, nuovo: uno Hegel che si trova di fronte il problema del rapporto e nesso tra l'Io e Dio. Qui l'Io diventa non soltanto la sede dell'essere di Dio, ma ha in sé l'Essere, che è unità e distinzione con Dio. L'Io non è più la precaria e fatua soggettività particolare, bensì è la personalità. E di questa personalità l'ultimo Hegel si presenta come il filosofo<sup>68</sup>.

In queste lezioni dunque, secondo Antoni, Hegel diventa il filosofo e il difensore della personalità, della vera e compiuta Filosofia dello Spirito che riduce anche la storia sacra del manifestarsi di Dio alla totalità e libertà dell'Io. Egli scrive:

L'Io umano si trasforma in Io divino. L'Io umano si libera della sua umana finità per identificarsi con l'Io di Dio con lo Spirito universale ed assoluto. In questa sfera suprema si può ben osservare che Hegel si avvia verso una concezione dell'Io come personalità, che non soltanto ha eliminato da sé tutte le miserie della finità umana, ma è una sola cosa con l'Assoluto, col Divino. Qui, in questa fase ultima della religione come atto dell'autocoscienza dello Spirito divino nell'uomo, anche lo storicismo è

<sup>68</sup> C. Antoni, *La Teodicea di Hegel* (1955-1956), in Id., *Lezioni su Hegel* (1949-1957), a cura di con una nota di M. Biscione, Bibliopolis, Napoli 1989, p. 675.

superato. La storia, si dovrebbe concludere, resta indietro, come travaglio e sviluppo, che culmina nell'apoteosi sfolgorante dell'Io, in quanto personalità religiosa. La storia ha un senso e una direzione necessaria, ma la vera immanenza dell'Assoluto si raggiunge soltanto qui, nella devozione della personalità pensante, dell'Io che è tutt'uno con lo Spirito divino, con quello Spirito, che è l'integrazione di Dio medesimo, la sua pienezza e conciliazione di sé con sé, dopo la sua dolorosa alienazione<sup>69</sup>.

Se è l'Io a realizzare Dio, allora quella di Hegel si presenta come una mistica alla rovescia, dove l'individuo non si annulla nel divino come nella mistica di Eckhart, ma «spogliandosi della finità, continua a sussistere come il momento nuovo ed indispensabile del sapere, cioè del pensiero, e, pensando ed affermandosi positivamente come pensiero puro, pensiero dell'Assoluto e dell'universale, diventa il realizzarsi di Dio»<sup>70</sup>. L'individuo rimane se stesso, non si annulla, anzi pone egli stesso Dio in unità con sé, poiché lo troviamo in noi. Questa interpretazione, però, è costruita sulla base dell'attualismo di Gentile. Antoni stesso dice: «L'Atto puro aristotelico si attua pienamente soltanto nell'Io puro. Noi vediamo profilarsi qui l'attualismo del Gentile»<sup>71</sup>. Il soggetto, l'io, viene interpretato attraverso l'attualismo di Gentile. L'oggetto, l'Assoluto, invece, viene interpretato attraverso lo storicismo di Croce:

Ma che cos'è poi questo Oggetto, questa Realtà, questa Verità, questo Assoluto, di cui l'Io pensante è sapere? È, diceva Hegel, non già l'astratto e vuoto universale, ma è il Contenuto. Ma il contenuto è lo Spirito nelle sue determinazioni, nelle sue categorie, le quali, alla loro volta, sarebbero universali astratti e indeterminati, se non si determinassero nell'individualità delle opere: ed ecco profilarsi lo storicismo del Croce<sup>72</sup>.

Così l'Assoluto hegeliano e le sue determinazioni, le quali altro non sono che i momenti logici dell'Assoluto, diventano, per Antoni, le categorie dello Spirito della filosofia crociana, le quali, a loro volta, si incarnano nelle opere, così come le determinazioni dell'Assoluto si incarnavano nel mondo e nello spirito finito.

Ne *Il sistema hegeliano*, l'ultimo corso tenuto su Hegel, il filosofo triestino, pur lasciando invariata la sua interpretazione di fondo, chiarifica ed esplica due

<sup>69</sup> Ivi, p. 687.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 687-688.

punti importanti. Il primo riguarda il concetto di personalità. Egli scrive: «In questo concetto della personalità Hegel raggiunge la realizzazione dell'universale concreto. Come si vede, si tratta d'unificazione attiva di due distinti, il sentimento e l'attività pensante, dove il primo è la forma, la seconda è contenuto. Ma questo contenuto è attivo, in quanto pervade l'indifferente sentimento, gli dà una coerenza, lo nobilita, lo universalizza. Individuale e universale, soggetto e oggetto, sentimento e pensiero, raggiungono questa «conciliazione», che è unità vivente e concreta dello spirito»<sup>73</sup>. Per Antoni questo concetto porta a un nuovo rapporto tra individuo e Stato: «Ma la personalità non è soltanto conoscenza della verità, bensì è unità di sentimento e pensiero, è carattere che opera non più per impulsi capricciosi, ma illuminato e guidato da principî universali. Qui dunque sembra che il pensiero di Hegel sul rapporto tra individuo e Stato debba modificarsi radicalmente: la coscienza della personalità, libera, autonoma, sovrana nella sua assolutezza, deve risultare superiore allo Stato»<sup>74</sup>. Cade così la superiorità dello Stato, l'idea stessa del servizio assoluto nei confronti di questo, perché la persona è inalienabile.

Il secondo punto, invece, è caratterizzato dal ritorno di Antoni sulla precedente lettura di Hegel. Qui, a differenza del corso precedente, il filosofo triestino vede nella filosofia di Hegel l'emergere della logica, e, come sua conseguenza, il ripresentarsi della trascendenza. Antoni scrive:

Ma che cos'è questo contenuto oggettivo, questa Verità, questo Assoluto, di cui l'Io è sapere? Hegel lo considera come contenuto, cioè esplicitamente nega che si tratti dell'universale astratto e vuoto. Nega, che si tratti della semplice attività pensante, per postulare invece un contenuto determinato, cioè il Concetto nelle sue determinazioni, nelle sue categorie. L'Io realizzerebbe pertanto l'Assoluto, Dio, in quanto pensa il *Logos*, anzi l'Idea nella sua unità determinata, nella sua struttura. Ed ecco ripresentarsi la trascendenza dell'Idea, la logica-metafisica<sup>75</sup>.

Il superamento del circolo vizioso della filosofia hegeliana è stato realizzato, da un lato, dall'attualismo gentiliano, dall'altro, dallo storicismo crociano: «È chiaro – egli scrive – che per uscire da questo circolo vizioso non c'era altra via che porre l'immanenza dell'Assoluto non già in un contenuto, ma nello spirito

<sup>73</sup> C. Antoni, *Il sistema hegeliano* (1956-1957), in Id., *Lezioni su Hegel* (1949-1957), cit., p. 820.

<sup>74</sup> Ivi, p. 821.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

come attività pensante, anzi come attività senz'altro: è la via presa dal Gentile con il suo attualismo e da Croce con il suo storicismo assoluto»<sup>76</sup>. Gentile e Croce non sono più i pensatori attraverso cui Antoni legge Hegel; al contrario sono i pensatori che lo superano, riconducendo l'Assoluto nell'immanenza del pensiero umano, evitando in tal modo la trascendenza. Per quanto riguarda il saggio del 1957, *La religione di Hegel*, questo non presenta nessuna novità rispetto ai corsi universitari. Certo colpisce l'assenza in esso di Gentile, ma su questo punto Antoni aveva già detto tanto, forse tutto. Egli conclude il saggio affermando il carattere necessario tra Dio e la coscienza, e sottolineando il godimento dell'Eterno sulla terra:

Dio, per esistere, dice Hegel, ha bisogno del mondo e non può esser pensato senza il mondo. Ma il «mondo», di cui qui Dio ha bisogno, è la coscienza umana. Si potrebbe anche dire che questa religione di Hegel è una religione della Salvezza mediante il pensiero. Ma nessun cenno è qui fatto della questione della sopravvivenza: la religione di Hegel è godimento del Divino e dell'Eterno in terra<sup>77</sup>.

Infine ne *La restaurazione del diritto di natura*, invece, Antoni farà i conti con la riflessione hegeliana sulla *Menschwerdung*:

Qui, dunque, – scrive Antoni – su un terreno che sembra teologale, ci ritroviamo in presenza dell'eticità: non più davanti alla eticità particolare dello Stato, ma davanti ad una universale eticità cristiana. Lo Spirito assoluto, dentro cui l'individuo, in quanto momento vitale-economico, naufraga, altro non è che l'azione morale. L'intero dramma della Passione, Morte e Resurrezione altro non è che la dialettica di vitalità ed eticità. Alla fine delle sue «Lezioni di filosofia della religione» Hegel avvertiva che l'Io, che realizza in sé Dio, si spoglia bensì della sua individualità finita, ma sviluppa la propria personalità infinita. Anzi egli proclamava allora, dopo la Rivoluzione di luglio, che l'individuo doveva bensì uniformarsi all'eticità dello Stato, ma che il vero Stato era quello che aveva per suo principio la libera personalità. Questo conclusivo concetto della personalità, che è tutt'altro che mistico, trova un preciso significato soltanto come concetto della personalità morale<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Ivi, p. 820-821.

<sup>77</sup> C. Antoni, *La religione di Hegel*, in Id., *Storicismo e antistoricismo*, a cura di M. Biscione, Morano, Napoli 1964, p. 179.

<sup>78</sup> C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959, p. 101.

In Hegel dunque, secondo il filosofo triestino, cancellato il momento vitale-economico, l'individuo non ha più nulla da temere, non ha ostacoli da vincere, tranne quelli esterni all'azione stessa. Ma è proprio su questo punto che la dialettica hegeliana cade, fallisce. Anzi, non esiste più una vera e propria dialettica. Ma così facendo Hegel ha redento il mondo dal male? La risposta non può che essere inevitabilmente negativa.



La «salvezza dei simili»  
come progetto comune dei sapienti  
negli scritti del giovane Spinoza

Memoria di MASSIMO RICCHIARI  
presentata dal Socio ord. res. Giuseppe Antonio Di Marco

(seduta del 30 aprile 2015)

**Abstract.** Spinoza's philosophy could be understood as a tireless research of the truth. Nevertheless it can't be interpreted as a path that leads only the wise to the salvation. The effort to reach the bliss, freedom, the true knowledge of the mind, has to belong to all humanity. So the role of the philosopher must be to encourage men to seek the truth, to love it through the union with God above all else. This is the soteriological fabric of the early works of Spinoza. It will lead to the exaltation of the homo liber and of the Spirit of Christ as the way of salvation in his mature works. Nature's knowledge will be the lifeblood in the context of the research for the universal salvation of individuals as a happy community.

1. *Luomo perfetto e la sua beatitudine nel Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*

L'elevazione intellettuale degli uomini è, nell'ottica spinoziana, uno dei compiti più ardui da perseguire, ma anche quello più di tutti necessario per la beatitudine del filosofo. Favorire, infatti, il perfezionamento di quella che l'autore olandese chiama, a più riprese, la nostra parte migliore è operazione estremamente utile per la conservazione del *conatus*<sup>1</sup>. Accrescere, d'altra parte, in maniera graduale, la conoscenza del *lumen naturale* e dell'intelletto in tutti gli uomini è conveniente in funzione sia della stabilità della società, che della sua stessa conservazione.

Sin dai primi componimenti del giovane Spinoza è possibile rintracciare una crescente attenzione alla purificazione dell'intelletto, in un processo di "rendizione" universale per mezzo dell'attività responsabile ed educativa dei filo-

<sup>1</sup> Cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

sofi tra gli uomini. Entrando nel merito di ciò a cui si è fatto riferimento finora, è evidente che «lo spinozismo [...] vuole condurci alla salvezza»<sup>2</sup> attraverso una ricerca costante della perfezione, come è possibile rilevare in alcuni passaggi cruciali del *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* e del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*.

Nella disamina condotta nella seconda parte del *Korte Verhandeling*, pubblicato in olandese nel 1862 da Van Vloten e Land<sup>3</sup>, ma che Spinoza dovette presumibilmente aver concluso tra il 1659 e la fine del 1661, l'autore si sofferma sulla trattazione delle cose particolari e finite: non di tutte, perché sono innumerevoli, ma solamente di quelle che riguardano l'uomo<sup>4</sup>. Nel caso particolare, ciò a cui maggiormente occorre porre attenzione è l'origine delle passioni dall'opinione e, nella fattispecie, dell'odio, che Spinoza intende come «un'inclinazione a rifiutare ciò che ci ha provocato un male»<sup>5</sup>, e dell'avversione, che si configura come «un turbamento della mente contro una cosa, a causa del torto o del danno che opiniamo o comprendiamo venga dalla sua natura»<sup>6</sup>. Da ambedue queste passioni non può che derivare una certa tristezza, ovvero una impotenza o, ad ogni modo, una defezione della potenza<sup>7</sup> della mente. Dobbiamo evitare che questo accada ad ogni costo: «ciò che facciamo deve servire al nostro progresso e al nostro miglioramento. Ora, è certo che quando siamo tristi siamo incapaci di fare alcunché di simile; perciò dobbiamo sbarazzarci della tristezza [...] per

<sup>2</sup> F. Alquìè, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it. di M. Ravera, Mursia, Torino, 1987, p.19.

<sup>3</sup> *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. Van Vloten et J.P.N. Land, Hagae Comitum 1882-83; 1895<sup>2</sup>; 1914<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Per le citazioni tratte dalle opere dell'Autore si farà riferimento, d'ora in avanti, ai testi delle traduzioni presenti nell'edizione completa, che raccoglie tutti i suoi scritti con testi a fronte, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2010. All'occorrenza, nelle annotazioni, saranno utilizzate le sigle KV per il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, TIE per il *Trattato sull'Emendazione dell'Intelletto*, Eth per l'*Etica dimostrata con metodo geometrico*, TTP per il *Trattato Teologico-politico*, CM per i *Pensieri Metafisici*.

<sup>5</sup> KV II, 6, § 1, p.269.

<sup>6</sup> KV II, 6, § 4, p.269.

<sup>7</sup> Nelle opere giovanili Spinoza utilizza il termine "potenza" con riferimento sia alla mente umana, sia alla potenza delle cose naturali o di Dio. Nel caso specifico è molto comune nel TIE l'uso della potenza per indicare: la capacità, o incapacità, di intellesione della mente; la funzione dell'intelletto di cogliere le idee semplici, fisse ed eterne; la capacità di fingere; il potere della mente di formare idee. Laddove è maggiore la capacità della mente di conoscere Dio, minore sarà il pericolo di incappare in errore. Se, viceversa, prevale la tristezza, la mente diventa incapace di assolvere alla sua funzione conoscitiva e si riscontra, pertanto, un deficit di conoscenza. Nel KV, invece, Spinoza utilizza tale termine in riferimento, soprattutto, alla potenza delle cose naturali e alla potenza di Dio come capacità di azione o di determinazione: tutte le cose sono determinate ad agire secondo le leggi della natura che prevalgono necessariamente sulle leggi umane, leggi, queste ultime, che sono rese possibili solo in virtù delle prime.

non precipitare in tutte le miserie e rovine che la tristezza porta necessariamente con sé»<sup>8</sup>.

In questa prospettiva, l'intelletto non può che soddisfare il bisogno di conoscenza che il filosofo ha di Dio, come sommo bene. Infatti, «chi usa correttamente il proprio intelletto non può mai cadere in alcuna tristezza. Come potrebbe? Egli riposa in quel bene che è ogni bene e nel quale consistono tutta la gioia e la soddisfazione della pienezza»<sup>9</sup>. La precarietà delle passioni conduce gli uomini lungo una strada scivolosa, caduca e misera. Viceversa, la conoscenza di Dio è motivo di stabilità per chi adopera l'intelletto in modo corretto e riposa nel sommo bene che è Dio stesso<sup>10</sup>.

La biforcazione apparente tra i due percorsi appena delineati trova, tuttavia, un possibile anello di ricongiunzione nella ricerca che Spinoza opera in virtù della necessità di un cambiamento in meglio di ogni cosa e, nel caso specifico, dell'uomo, il cui perfezionamento è per noi la cosa migliore:

Se usiamo bene la nostra ragione, non possiamo provare né odio né avversione contro alcuna cosa, perché, agendo in questo modo, ci priveremmo della perfezione che è nella cosa. Vediamo altresì, mediante la ragione, che non possiamo mai provare odio per nessuno, giacché, tutto ciò che si trova in natura, se vogliamo ricavarne qualcosa, dobbiamo sempre cambiarlo in meglio, sia per noi, sia per la cosa stessa. E siccome di tutti gli oggetti conosciuti, l'uomo perfetto è per noi la cosa migliore, così il meglio per noi e per tutti gli altri uomini è che tentiamo di innalzarli a questa perfezione, poiché allora ricaveremo da loro il più grande frutto, e loro da noi. Il mezzo per questo fine è di trattarli sempre come ci è insegnato e suggerito di fare dalla nostra buona coscienza, poiché essa non ci condurrà mai alla rovina, ma al contrario alla nostra beatitudine e alla nostra salvezza<sup>11</sup>.

Qui è possibile intravedere in germe lo sforzo di preservare da ogni pericolo l'«uomo libero»<sup>12</sup>, modello di perfezione che Spinoza ritrarrà con estrema lucidità nella quarta e nella quinta parte dell'*Etica* in relazione alla figura del

<sup>8</sup> KV II, 7, § 2, p.273.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Anche alcune passioni come l'amore, la nobiltà e l'umiltà possono innalzare gli uomini alla perfezione. Cfr. KV III, 8 p.275.

<sup>11</sup> KV II, 6, § 7, p.271.

<sup>12</sup> Sul tema dell'uomo libero cfr. A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Edizioni Ghibili, Milano, 2012.

sapiente e nel *Trattato teologico-politico* in riferimento allo Spirito di Cristo. Dal passo su riportato, si evince, ad ogni modo, che l'uomo perfetto non è mosso dall'odio, né da alcun'altra passione triste, ma si sforza, per quanto è in suo potere, non soltanto di unirsi a Dio quale sommo bene, ma anche di cambiare in meglio ogni cosa. Il mutamento non è qui da intendersi come modificazione della natura delle cose, ma come operazione per mezzo della quale il sapiente fa sì che il suo contributo intellettuale rievochi la perfezione che è nella cose stesse, la riporti alla luce, la liberi da ogni possibile incrostazione: la natura perfetta delle cose emerga.

Spinoza è, tuttavia, ben consapevole che, sebbene il cambiamento delle cose in meglio rappresenti per il filosofo un dovere – e lo è in quanto, per ottenere qualche vantaggio o utilità dalle cose esistenti in natura, è necessario migliorarle in qualche modo – l'elevazione alla perfezione dell'uomo, che è per noi la cosa migliore, costituisce per il sapiente soltanto uno sforzo, un obiettivo, il cui perseguimento, seppur auspicabile, non è affatto scontato. L'innalzamento alla perfezione costituisce, così, per noi e per tutti gli altri individui, un'operazione che va tentata e che non può essere omessa dai sapienti se non con grave danno per l'intera comunità.

La dottrina antropologica in Spinoza si configura come conoscenza dell'uomo quale parte dell'intera natura, dalla quale dipende e dalla quale è retto. Per tale ragione egli «nulla può da se stesso per la sua salvezza e per la sua felicità»<sup>13</sup>. La predestinazione fa sì che

noi siamo, in verità, i servi e gli schiavi di Dio, ed esserlo necessariamente è la nostra più grande perfezione. Infatti, se dipendessimo soltanto da noi stessi e non da Dio, vi sarebbe ben poco o nulla che avremmo la capacità di fare, e ciò attualmente vediamo. Invero, dipendiamo a tal punto dall'ente più perfetto che siamo come una parte del tutto, e contribuiamo all'adempimento di tante opere meravigliosamente ordinate e perfette che dipendono da Dio<sup>14</sup>.

La dipendenza di ogni cosa nella natura, e nella fattispecie dell'uomo, da Dio, se da una parte delimita la possibilità di agire in maniera arbitraria, o meglio, rende impossibile una libera causalità da parte dei singoli<sup>15</sup>, d'altra parte

<sup>13</sup> KV II, 18, § 1, p.301.

<sup>14</sup> KV II, 18, § 2, p.301.

<sup>15</sup> La finitezza dell'uomo e la sua incapacità di intendere e agire in maniera arbitraria è un concetto cardine del sistema spinoziano, a partire già dalle opere giovanili. Ad esempio,

non esclude che gli uomini possano contribuire all'adempimento dell'ordine delle opere che meravigliosamente Dio ha disposto all'esistenza e, pertanto, che possano concorrere alla perfezione stessa del tutto. In tale prospettiva, l'uomo, nella misura in cui riconosce tale ordine e contribuisce al perfezionamento delle cose da Dio ordinate, può essere perfetto e salvo. Ma, essendo l'uomo stesso "oggetto" e, in un certo senso, "responsabile" di perfezione, in un armonioso rimando di cooperazione con la natura di cui è partecipe, l'idea stessa di perfezione non può che consistere nel «nostro dovere di sforzarci senza posa a fare sempre nuovi progressi»<sup>16</sup>.

La dimensione della socialità in questo *iter* di perfezionamento dell'intelletto è sempre presente. La consapevolezza, infatti, della necessità di considerare l'altro come indispensabile per l'elevazione del filosofo nella conoscenza di Dio quale sommo bene e degli uomini tutti quali partecipi di tale sommo bene garantisce un progresso non soltanto gnoseologico, ma anche sociale, etico e politico, in termini di reciproco aiuto: «suscitando in noi il vero amore del prossimo, [tale conoscenza] fa sì che non proviamo mai per lui né odio, né collera, ma, al contrario, desideriamo soccorrerlo e migliorare la sua condizione: il che è proprio degli uomini che hanno guadagnato un'alta perfezione o essenza»<sup>17</sup>. Tutto ciò è estremamente utile, non soltanto in vista della perfezione dell'intelletto, ma anche del bene e dell'ordine pubblico, della stabilità della società e della sua regolamentazione, poiché, aiutando il prossimo, «nessun giudice favorirà una parte a danno dell'altra e, obbligato a punire l'uno e a compensare l'altro, lo farà con l'intenzione di soccorrere o di migliorare il primo così come il secondo»<sup>18</sup>.

in KV I, § 8 n., p.195, il filosofo olandese spiega come sia impossibile avere idee sulle cose senza prima averle conosciute o se l'oggetto di tali idee non esistesse "senza di noi". Dobbiamo arrestare la pretesa di aver creato le idee del triangolo, dell'amore nella mente senza il corpo, poiché «queste idee sono tali che, sebbene inizialmente potessi pensare di averle create io, in seguito, tuttavia, sarei costretto a dire che esse sono e saranno sempre le stesse, quand'anche né io né alcun uomo vi avessimo mai pensato. Pertanto, esse non sono state create da me, e devono avere, al di fuori di me, un soggetto che non sono io e senza il quale non possono esistere. [...] Da me non dipende alcuna verità, essenza o esistenza di nessuna cosa, poiché, come abbiamo dimostrato per le idee di seconda classe, esse sono quel che sono *senza di me*, sia quanto all'essenza soltanto, sia quanto all'essenza e all'esistenza insieme». Il solo soggetto di ogni intelligenza è Dio. Inoltre, è pur vero che essendo tutte le cose che accadono prodotte da Dio e sono da lui predeterminate in modo necessario, altrimenti egli sarebbe suscettibile di mutamento e questo in lui sarebbe imperfezione, «la vera libertà non è altro che la causa prima, la quale da null'altro sollecitata o costretta, solo in virtù della sua perfezione è causa di ogni perfezione». Dio è la sola causa libera, e, «non esiste al di fuori di lui una causa esterna che possa sollecitarlo o esercitare una pressione su di lui: il che tra le cose create non si può verificare» (KV I, 4, § 5, p.227).

<sup>16</sup> KV II, 18, § 3, p.301.

<sup>17</sup> KV II, 18, § 4, p.301.

<sup>18</sup> KV II, 18, § 5, p.301.

Inoltre, questa stessa conoscenza di Dio come sommo bene e dell'uomo quale parte della natura «ci libera dalla tristezza, dalla disperazione, dall'invidia, dal terrore, e da tutte le cattive passioni che, come diremo, sono il vero inferno»<sup>19</sup>. Da tutto questo non può derivare che un amore per Dio – e per Dio soltanto – quale bene supremo, «grazie al quale tutte le cose che hanno un'essenza sono ciò che sono, e per il quale noi siamo noi stessi, noi che in lui viviamo»<sup>20</sup>. L'uomo che intende perfezionarsi e concorrere alla perfezione del tutto non può che amare ciò che è fonte di ogni perfezione, sacrificandosi per lui solo:

è in questo che consiste il vero culto di Dio e la nostra eterna salvezza e la nostra beatitudine, essendo l'unica perfezione e il fine supremo di uno schiavo e di uno strumento quelli di adempiere alla funzione loro assegnata. Per esempio, quando un carpentiere si avvale nel suo lavoro di un'ascia che fa bene il suo servizio, quest'ascia ha adempiuto al suo fine e alla sua perfezione. Se, tuttavia, costui pensasse che l'ascia lo ha servito bene e, perciò, desiderasse lasciarla riposare e non l'adoperasse più per alcun uso, quest'ascia sarebbe deviata dal suo scopo, e non sarebbe più un'ascia. Così l'uomo fino a che è una parte della natura, deve seguire le leggi della natura, e sta qui il culto di Dio; e finché lo fa dimora nella sua felicità. E, anche se Dio – per così dire – volesse che gli uomini non lo servissero più, questo sarebbe come se egli volesse privarli della loro felicità e distruggerli, poiché tutto quanto essi sono consiste unicamente nel servire Dio<sup>21</sup>.

Il fine al quale fa riferimento Spinoza, nel caso specifico dell'uomo, è il culto di Dio, "lavoro" attraverso il quale l'uomo adempie alla sua sola funzione di servirlo seguendo le leggi della natura e contribuendo alla perfezione e alla elevazione di ogni cosa in Dio stesso. Finché l'uomo adempie a tale compito, egli esercita il culto di Dio e dimora nella sua felicità. In questo soltanto può consistere, in realtà, la sua beatitudine: adoperare il *lumen naturale* come fine e riposare in Dio soltanto, senza il quale «noi non possiamo né esistere né essere concepiti, e questo viene dal fatto che non possiamo né dobbiamo conoscerlo per mezzo di nessun'altra cosa, come avviene per gli altri oggetti. [...] Conosciamo Dio meglio di noi stessi perché senza di lui noi non potremmo conoscerci

<sup>19</sup> KV II, 18, § 6, p.301.

<sup>20</sup> KV II, 18, § 7, p.303.

<sup>21</sup> KV II, 18, § 8, p.303.

affatto»<sup>22</sup>. La stretta interdipendenza tra Dio, quale causa dell'esistenza e della stessa conoscenza dell'uomo, da una parte, e del *lumen naturale*, quale strumento, dall'altra, fa sì che il nostro grado di coscienza felice sia, in ultima analisi, direttamente connessa all'impressione che la nostra mente riceve da Dio come ente perfettissimo: «l'amore, l'odio e la tristezza e le altre passioni sono causate nella mente talora in un modo, tal'altra in un altro, secondo la natura della conoscenza che essa ha delle cose. Di conseguenza, quando essa arriva a conoscere l'ente perfettissimo, sarà impossibile che una di queste passioni possa provocare su di lei il benché minimo turbamento»<sup>23</sup>.

Tuttavia, la sola conoscenza che può guidarci alla nostra vera felicità non è quella della ragione, ma quella che Spinoza nel *Breve Trattato* denomina «conoscenza del quarto e ultimo genere»:

questa specie di conoscenza non deriva da altro, ma scaturisce dalla manifestazione immediata dell'oggetto all'intelletto. Infatti, se questo oggetto è magnifico e buono, la mente si unisce necessariamente con lui. [...] Questa conoscenza è causa dell'amore. Pertanto, se conosciamo Dio in questa maniera, necessariamente ci uniamo a lui (poiché egli non può manifestarsi né da noi essere conosciuto se non come magnifico ed eccellente). In questa unione, come abbiamo detto, consiste e risiede la nostra felicità. Non voglio qui dire che possiamo conoscerlo tale qual è, ma ci basta, per unirci a lui, conoscerlo in una certa maniera. Difatti, la conoscenza che abbiamo del corpo è ben lontana dall'essere una conoscenza perfetta, e tuttavia quale unione con lui! Quale amore! <sup>24</sup>.

Nel processo conoscitivo di quarto genere è l'oggetto che si manifesta immediatamente all'intelletto nella sua eccellenza. È Dio stesso, pertanto, che si fa presente all'uomo in tutta la sua magnificenza e bontà. La mente, in tale dinamica, non è ricettrice dell'impressione che Dio esercita su di essa ed è per questo spinta ad unirsi a lui quale sommo bene, conoscendolo intellettualmente. Ma ciò che caratterizza questo quarto genere di conoscenza, la conoscenza di Dio, appunto, è che nessun oggetto intermedio interviene a favorirne la comprensione.

<sup>22</sup> KV II, 18, § 14, p.311.

<sup>23</sup> KV II, 18, § 17, p.313.

<sup>24</sup> KV II, 22, § 1, p.321.

Quanto detto discende dal fatto che:

1. Dio è la causa di ogni conoscenza;
2. Dio è conosciuto per se stesso e non per mezzo di un'altra cosa;
3. per questa ragione, la natura ci unisce a lui, di modo che non possiamo esistere né essere concepiti senza di lui<sup>25</sup>.

Ora, il nostro amore per Dio è tanto più grande, quanto più siamo capaci di unirci a qualcosa di grande, di nobile, di perfetto. Siccome, però, la prima cosa che la nostra mente è in grado di percepire è, in realtà, proprio il nostro corpo, essendo essa stessa «idea del corpo», ovvero «sua rappresentazione, sia nell'insieme sia in particolare nella cosa pensante»<sup>26</sup>, ne segue necessariamente che la nostra mente è tanto più perfetta quanto più è in grado di unirsi a qualcosa di perfetto: se la mente è idea di un corpo che perisce, anch'essa perirà col corpo ed il suo amore – da intendersi come “unione” – perirà miseramente; al contrario, se la mente si unisce a una cosa che rimane immutabile, essa pure deve restare immutabile. In questo ultimo caso

che cosa potrebbe annientarla? Non se stessa: poiché, quanto poco ha potuto iniziare a esistere da sé quando non era, tanto poco, ora che è, può mutare o perire. Dunque, solo ciò che costituisce la causa della sua esistenza deve anche (in caso divenga niente) essere la causa della sua non esistenza, in quanto esso stesso muta e perisce<sup>27</sup>.

L'unione della mente con la causa dell'oggetto di cui essa è idea – ovvero Dio quale causa del corpo – è garanzia della nostra eternità quale conseguenza del nostro amore per il bene sommo. Tuttavia, Spinoza è ben attento a non lasciare spazio al dubbio, relativamente alla possibilità che questa eternità sia derivante da un amore che Dio stesso nutre per un oggetto particolare:

ci resta da domandarci se, a somiglianza del nostro amore per Dio, vi sia un amore di Dio per noi, se cioè Dio ami gli uomini in contraccambio dell'amore che gli uomini gli portano. Ora, poiché abbiamo detto che non vi sono in Dio altri modi di pensiero che quelli delle medesime creature, segue che non si può dire che Dio ami gli uomini, e ancor meno

<sup>25</sup> KV II, 22, § 3, p.321.

<sup>26</sup> KV II, 22, § 5 n., p.323.

<sup>27</sup> KV II, 23, § 2, p.325.

che egli ami quelli che l'amano, e odi quelli che l'odiano. Difatti, allora, bisognerebbe presupporre che gli uomini siano capaci di fare qualcosa liberamente e non dipendano dalla causa prima: il che abbiamo provato essere falso. Inoltre, questo significherebbe attribuire a Dio una grande mutabilità, se, mentre prima non ha amato né odiato, dovesse cominciare ad amare o odiare, determinato o influenzato da qualcosa al di fuori di lui. Il che sarebbe l'assurdità stessa<sup>28</sup>.

L'unione della mente con Dio quale causa del corpo e di ogni altra cosa esistente in natura è all'origine di ciò che il filosofo olandese chiama "amore". Tuttavia, qui in questione non è affatto, come si potrebbe facilmente credere, una relazione di reciprocità tra ciò che l'uomo compie per Dio e quanto Dio stesso opera in virtù delle lusinghe degli uomini. Spinoza è chiaro, infatti, nel sostenere che l'uomo non può guadagnarsi la benevolenza di Dio per mezzo delle sue sole buone azioni, se l'ente perfettissimo non amasse in maniera totalizzante se stesso, e, quindi, necessariamente anche gli uomini che in lui sono nient'altro che parti della natura. Dio è natura, gli uomini partecipano della natura, Dio ama se stesso come natura e gli uomini come partecipi di essa. In tale sistema, il fulcro dell'amore è sempre Dio come causa prima da cui ogni cosa dipende necessariamente. Dalla perfezione assoluta del sommo bene non può che derivare un amore perfetto. Dio non può, allora, provare né odio, né collera, né ira, né gelosia<sup>29</sup>, né alcunché di diverso da un amore perfetto, amando in definitiva nulla se non se stesso, ed è da escludere, per tali ragioni, che l'azione singola degli uomini possa mutare tale armonia. Non c'è nulla in natura che possa influenzare Dio, al punto da indurlo ad odiare o amare qualcosa all'infuori di lui stesso.

Gli uomini, tuttavia, non sono affatto abbandonati a se stessi, «al contrario l'uomo, come tutto ciò che esiste, è in Dio, di modo che Dio sta in tutte le cose e,

<sup>28</sup> KV II, 24, § 2, p.325.

<sup>29</sup> Circa l'impossibilità di ipotizzare mutamenti in Dio, prodotti da altro o da Dio stesso, è interessante qui riportare ciò che Spinoza annota nei *CM II, 4*, p.573: «benché nelle Sacre Scritture si trovi spesso che Dio è adirato, triste, e simili a causa dei peccati degli uomini, in queste espressioni l'effetto viene assunto al posto della causa, al modo in cui diciamo che d'estate il sole è più forte e più alto che in inverno, sebbene né abbia mutato posizione né abbia riacquisito nuove forze. E che simili cose siano spesso insegnate anche nelle Sacre Scritture lo si vede in Isaia, 59,2 dove dice rimproverando il popolo: *le vostre malvagità vi separano dal vostro Dio*. Continuiamo, dunque, e chiediamoci se in Dio si dia qualche mutamento a partire da Dio stesso. Ma non concediamo che questo possa accadere in Dio, anzi lo neghiamo del tutto. Infatti, ogni mutamento che dipende dalla volontà accade affinché il suo soggetto passi in uno stato migliore, il che non può succedere in un ente perfettissimo. Inoltre, anche un simile mutamento non si verifica se non per evitare qualche danno o per acquisire qualche bene che manca: il che, in entrambi i casi, non ha mai luogo in Dio. Quindi ne concludiamo che Dio è immutabile».

a parlare con proprietà, non vi può essere in lui amore per nessun'altra cosa che per se stesso, poiché tutto è in lui»<sup>30</sup>. In tale ottica, gli uomini, come partecipi della natura, ne seguono le leggi in maniera tale da non poterle violare in alcun modo. Non sta a noi, ad esempio, decidere se il più debole debba o meno cedere al più forte, o che nessuna causa possa produrre più di quella che essa in se stessa possiede. Sono esempi di Spinoza che sembrano essere particolarmente vicini all'esperienza del mondo della scienza logica, della fisica o della matematica. Sono leggi che né cominciano, né possono essere modificate, e tutto è loro sottomesso e subordinato: «tutte le leggi che noi non possiamo violare sono veramente leggi divine, per il fatto che tutto quanto diviene, diviene non contro, ma secondo il decreto di Dio»<sup>31</sup>.

Queste leggi differiscono dalle leggi che l'autore del *Breve Trattato* chiama più propriamente "umane", che sono riconducibili alla possibilità della loro trasgressione: «tutte le leggi che possiamo trasgredire, sono leggi umane, perché non servono che alla felicità degli uomini e non alla prosperità del tutto, e anzi spesso possono provocare, al contrario, la distruzione di molte altre cose»<sup>32</sup>.

La disparità tra le leggi divine e le leggi umane è tutta nel loro grado di subordinazione al tutto. Infatti,

quando le leggi di natura sono più potenti, le leggi umane vengono annullate. Le leggi divine, invece, sono il fine ultimo per il quale esistono e non sono subordinate ad alcunché al contrario di quelle umane. Infatti, sebbene gli uomini facciano leggi per la loro felicità e non abbiano altro fine che accrescere la loro felicità, tuttavia questo fine (in quanto è subordinato a un altro fine, superiore agli uomini, che li fa agire in certo modo perché sono parti della natura), può fare in modo che le leggi umane collaborino con le imperiture leggi divine, che sono state poste da Dio dall'eternità, e concorrono così con il resto a produrre il tutto. Per esempio, sebbene le api, nel lavoro e nel buon ordine che osservano tra di loro, non hanno altro fine che di conservare, in vista dell'inverno, qualche provvista, l'uomo che è loro superiore, col mantenerle e sorvegliarle, si propone un fine ben diverso, che è di procurarsi il miele. Del pari l'uomo, come ogni cosa particolare, non ha altro scopo che di badare alla sua essenza finita: ma, siccome è nel contempo parte e strumento di tutta la natura, questo scopo dell'uomo non può essere il fine ultimo della natu-

<sup>30</sup> KV II, 24, § 3, p.327.

<sup>31</sup> KV II, 24, § 5, p.327.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

ra, poiché essa è infinita, e si serve di lui come di uno strumento, come fa di tutte le cose<sup>33</sup>.

Gli uomini si adoperano per la loro felicità col solo fine di accrescerla, ma essendo essi stessi partecipi della perfezione della natura non possono che contribuire, di fatto, alla necessità<sup>34</sup> con cui Dio ha disposto le leggi che la governano. Agire in virtù della felicità corrisponde esattamente a potenziare la natura in accordo con le imperiture leggi divine, per cui ogni cosa mira a conservare se stessa, a «badare alla sua essenza finita». In tal modo, il fine particolare dell'uomo – ovvero la ricerca della sua felicità e della sua conservazione, qui ed ora – viene ad essere inglobato nella necessità della natura, che si serve di lui e di ogni cosa esistente soltanto come strumento. La concezione della natura che qui Spinoza suggerisce è paragonabile ad una entità divoratrice degli interessi particolari proprio in quanto è infinita e trascende come sostanza, che consta di infiniti attributi, la finitezza di ogni sua parte.

Come può, allora, l'uomo vivere nel suo quotidiano una così lacerante esperienza di distanza tra due finalità apparentemente disgiunte e incomunicabili, ma, in realtà, intimamente connesse? Possibile che vi siano due leggi in uno stesso cuore della natura? Quale interesse potrebbe avere un singolo consapevole di non essere causa delle sue azioni in un fitta trama in cui tutto è predestinato ad esistere, in un determinato modo, in un reticolato in cui la possibilità china il capo dinanzi alla necessità universale? Spinoza ci fornisce delle possibili risposte a questi quesiti, riducendo la sfera dell'azione etica dell'uomo nella natura alla sua capacità di conoscere Dio: colui «che usa bene il suo intelletto ed è elevato alla conoscenza di Dio, percepisce in se stesso una doppia legge, la quale è causata dalla comunione in cui si trova con Dio e dalla comunione con i modi della natura»<sup>35</sup>. L'elevazione dell'intelletto è qui, ancora, condizione necessaria per un inserimento armonioso dell'uomo particolare nella relazione amorevole con il tutto di cui è partecipe. L'utilizzazione della sua parte migliore, l'intelletto, appunto, può consentirgli di superare la percezione in se stesso della «doppia legge».

<sup>33</sup> KV II, 24, § 6, p.325.

<sup>34</sup> Le cose sono disposte da Dio in modo necessario. Tuttavia, gli uomini «immaginano distinzioni nelle cose a causa della loro ignoranza. [...] Se conoscessero chiaramente l'intero ordine della natura, troverebbero che tutte le cose sono necessarie tanto quanto quelle che si trattano in matematica, ma giacché questo eccede l'umana conoscenza, alcune cose sono giudicate possibili e non necessarie. Perciò o si deve dire che Dio non può nulla, perché tutte le cose sono di per sé necessarie, o che Dio può tutto e la necessità che troviamo nelle cose deriva unicamente dal decreto di Dio». (CM II, 9, p.593)

<sup>35</sup> KV II, 24, § 7, p.329.

Due leggi che si differenziano almeno per un tratto essenziale: quella causata dalla comunione in cui l'uomo si trova con Dio è "necessaria", dal momento che il particolare non può mai cessare di essere "unito" all'infinito e, in tal senso, l'uomo «deve avere dinanzi agli occhi le leggi secondo le quali bisogna vivere per Dio e con Dio»<sup>36</sup>; la legge che, invece, concerne la comunione dell'uomo con gli altri modi della natura, «non è affatto necessaria, poiché l'individuo può isolarsi dagli uomini»<sup>37</sup>. Occorre, tuttavia, fare attenzione a non fraintendere il senso di questo "isolamento". In tutta la produzione filosofica di Spinoza viene escluso categoricamente che l'uomo possa vivere in maniera solipsistica, svincolato da un contesto naturale e sociale di riferimento. E ciò proprio in virtù di quella necessità e di quella utilità – già esposte in apertura del *Breve Trattato* e che saranno, poi, meglio espresse nella quarta parte dell'*Etica* – di ricercare, per quanto possibile, l'elevazione di ogni cosa in natura alla perfezione di Dio, senza esclusione alcuna, così da ricavare il massimo profitto proprio dalla collaborazione tra gli uomini<sup>38</sup>.

Tornando, tuttavia, al tema della conoscenza di Dio, per mezzo della quale possiamo raggiungere la vera felicità, il filosofo di Amsterdam fornisce un chiarimento anche in merito alla modalità con cui Dio si fa conoscere dagli uomini e precisa se questo avvenga, o possa avvenire, per mezzo delle parole, oppure immediatamente e senza alcun intermediario. Spinoza esclude *tout court* che Dio possa manifestarsi all'uomo attraverso l'oralità, dal momento che, se si ammettesse la possibilità che l'ente perfettissimo utilizzi il codice linguistico per favorire la comunicazione con i singoli – che sono di lui partecipi –, dovremmo immaginare la preesistenza delle parole a Dio stesso, il che è evidentemente assurdo perché contraddirebbe la causalità prima del sommo bene. D'altra parte, anche l'uomo avrebbe dovuto conoscere il significato delle parole prima che fossero state manifestate da Dio stesso:

se Dio avesse detto agli Ebrei «io sono Jehovah vostro Dio», sarebbe occorso che gli Ebrei sapessero già, senza queste parole, che esiste un Dio, prima di poter apprendere, per mezzo loro, che era lui Dio. Essi, invero, sapevano bene in quel momento che questa voce accompagnata dal tuono e dal fulmine non era Dio, anche quando diceva di esserlo<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> KV II, 24, § 8, p.329.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. *Eth*, IV, Pr.35-36.

<sup>39</sup> KV II, 24, § 10, p.329.

Spinoza sta, qui, evidentemente ponendo le basi per la critica alla profezia e alla funzione interpretativa dei profeti dell'Antico Testamento, critica che egli formalizzerà in maniera più lucida e approfondita nel *Trattato teologico-politico*. Ma ciò che viene detto per quanto riguarda la possibilità che Dio utilizzi parole per manifestarsi agli uomini, vale anche per i segni esteriori. Nella prospettiva del filosofo olandese, infatti, per conoscere il sommo bene «sono necessari soltanto l'esistenza di Dio e l'intelletto umano»<sup>40</sup>, dal momento che soltanto l'intelletto è ciò che in noi deve conoscere l'ente perfettissimo. Il nostro intelletto è talmente unito a Dio, in modo immediato, che non può esistere né essere concepito senza di Lui: «niente può essere legato più strettamente all'intelletto che Dio stesso»<sup>41</sup>.

Ma è altrettanto impossibile poter conoscere Dio attraverso qualcos'altro:

1. in quanto questa cosa dovrebbe essere più chiara di Dio; il che è affatto contrario a tutto quanto fin qui abbiamo chiaramente dimostrato – che Dio, cioè, è causa della nostra conoscenza e dell'esistenza delle cose particolari, di cui nessuna, senza di lui, può esistere né essere concepita.
2. Perché non possiamo mai giungere alla conoscenza di Dio per mezzo di qualche altra cosa, la cui essenza è necessariamente finita, foss'anche più nota. Come si potrebbe concludere da una cosa finita una cosa infinita e illimitata? Quand'anche nella natura vedessimo qualche azione o opera, la cui causa ci fosse ignota sarebbe impossibile concludere che, per produrre quest'effetto, sia necessaria una causa infinita e illimitata. Come potremmo noi sapere se, per produrre questi effetti, più cause siano necessarie o se ne basti una sola? Chi potrebbe dircelo? Perciò, a buon diritto, concludiamo che, per farsi conoscere dagli uomini, Dio non può né deve servirsi di parole e di miracoli, né di alcun'altra cosa creata, ma soltanto di se stesso<sup>42</sup>.

Escludendo la possibilità che dal finito, da un singolo accadimento, si possa risalire all'infinità di Dio, o che Dio stesso possa rendersi manifesto in qualcosa di perituro e misero, quali le allucinazioni dei sogni, le profezie o i miracoli – delle quali le Scritture forniscono numerosissimi esempi per indurre gli animi

<sup>40</sup> KV II, 24, § 11, p.329.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> KV II, 24, §§ 12-13, pp.329-331.

ad una cieca obbedienza – Spinoza è intenzionato a mettere in evidenza che la sola conoscenza in grado di farci pervenire alla nostra beatitudine non può che essere, in ultima analisi, quella in grado di annientare le passioni, anziché rinvigorirle, ovvero la conoscenza di quarto genere, e che, «senza la virtù, o meglio, la guida dell'intelletto, tutto è perduto: non possiamo vivere in pace e siamo al di fuori del nostro elemento»<sup>43</sup>.

È interessante, qui, porre attenzione non soltanto alla ricerca della pace eterna quale obiettivo primario per la salvezza<sup>44</sup>, ma anche alla comprensione di ciò che l'autore del *Breve Trattato* intende per “elemento” all'interno del quale noi siamo, quando accogliamo l'intelletto come guida per la conoscenza di Dio. Al riguardo, richiamiamo l'esempio che il filosofo olandese suggerisce, in riferimento alla maniera con cui i teologi sono soliti disquisire relativamente alla vita eterna:

quand'anche all'intelletto, in forza della conoscenza e dell'amore di Dio, come abbiamo affermato, venisse non una pace eterna, ma una pace passeggera, sarebbe ancora nostro dovere ricercarla, poiché è di tale natura che, quando se ne gioisce, non si vorrebbe cambiarla per nessuna cosa al mondo.

Se è così, è una grande assurdità dire, come fanno molti teologi che vanno per la maggiore, che, se la vita eterna non fosse la conseguenza del nostro amore per Dio, bisognerebbe ricercare il proprio interesse, quasi si potesse rinvenire qualcosa migliore di Dio; il che è tanto assurdo come se un pesce, il quale fuori dell'acqua non può continuare a vivere, dicesse: se per me non vi è vita eterna, io voglio uscire dall'acqua per vivere sulla terra. Che altro potrebbero dire quelli che non conoscono ancora Dio?

Vediamo così che per attingere la verità di ciò che diciamo sul nostro bene e la nostra pace, non abbiamo altro principio che ricercare il nostro utile, il che è connaturato a tutte le cose. Giacché, però, sperimentiamo

<sup>43</sup> KV II, 26, § 2, p.333.

<sup>44</sup> Sul tema della salvezza in Spinoza è opportuno considerare A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris, 1971; J. Lacroix, *Spinoza et le problème du Salut*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970; P. Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. VIGORELLI, Edizioni Ghibli, Milano, 2002; H. Dumery, *Les deux saluts*, «Esprit», 39, pp.129-144; F. ALQUIÈ, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it. di M. Ravera, Mursia, Torino, 1987; G. Campana, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Città Nuova, Roma, 1978; E.E. Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Den Haag, 1973; P. Totaro, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze, 2009; I. Tonelli, *Libertà e religione nel Breve Trattato*, in *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, Il Prato, Padova, 2013.

che nella ricerca della sensualità, della voluttà e delle altre cose mondane è riposta non la nostra felicità e salvezza, ma la nostra rovina, noi dunque scegliamo l'intelletto come guida<sup>45</sup>.

La ricerca dell'utile è connaturale ad ogni cosa esistente e, nel caso particolare, agli uomini, che possono ritrovare in Dio e nella pace che deriva dalla sua conoscenza intellettuale il proprio elemento naturale, esattamente come un pesce lo ritrova nell'acqua e sarebbe incapace di vivere e salvarsi al di fuori di quest'ultima. L'intelletto è, pertanto, nell'impianto spinoziano guida necessaria per la beatitudine dell'uomo. Il suo progresso è intimamente connesso all'aver prima raggiunto l'amore di Dio per mezzo della sua conoscenza, dopo averlo cercato senza sosta e averlo riconosciuto come il migliore di tutti i beni. A questo punto «siamo obbligati ad arrestarci e riposare in lui, al di fuori del quale nulla può darci la salvezza: la nostra vera libertà è che noi siamo e rimaniamo incatenati dalle amabili catene del suo amore»<sup>46</sup>.

Il terzo grado di conoscenza, quello della ragione, seppur più elevato rispetto ai due che lo precedono – che sono l'opinione, per il primo genere, e la credenza vera, per il secondo genere – non può essere considerato il più perfetto dal momento che il ragionamento non garantisce una conoscenza tale da potersi considerare la nostra parte migliore, «ma solamente un gradino per mezzo del quale c'innalziamo alla meta desiderata, o una specie di spirito benefico che, al di fuori di ogni falsità e di ogni frode, ci reca notizia del bene supremo e ci invita a ricercarlo e a unirvi a lui: la quale unione è la nostra suprema salvezza e beatitudine»<sup>47</sup>. Ora, per mezzo dell'intelletto unito a Dio, la nostra libertà umana, che consiste proprio nell'esistenza salda che la nostra parte migliore acquisisce in virtù di tale unione con Dio, va intesa come l'assenza di qualsivoglia forma di sottomissione a una causa esterna. Da ciò derivano le idee vere nell'intelletto e atti «che siano ben in armonia con la sua natura, senza che i suoi effetti siano sottomessi a cause esterne che potrebbero cambiarli o trasformarli»<sup>48</sup>.

Tale consapevolezza circa la possibilità o l'impossibilità di subire conseguenze o turbamenti da una cosa che concepiamo esterna dipende dal fatto che l'uomo oscilla sempre tra un certo grado di attività ed una certa passività, a seconda che la cosa da cui siamo affetti sia unita a Dio per una più grande o minor parte della sua essenza. Ma se teniamo in considerazione la perfezione

<sup>45</sup> KV II, 26, §§ 3-5, p.333.

<sup>46</sup> KV II, 26, § 5, pp.333-335.

<sup>47</sup> KV II, 26, § 6, p.335.

<sup>48</sup> KV II, 26, § 9, p.337.

del vero intelletto, che è unito a Dio, sappiamo che esso «non potrà mai perire perché non può avere in sé alcuna causa di distruzione»<sup>49</sup>. E poiché esso non è prodotto da cause esterne, ma da Dio stesso, non può subire alcun mutamento. Dio è la sua causa interna e lo ha prodotto immediatamente tramite la sua attività eterna, rendendo l'intelletto a sua volta eterno e facendo sì che esso non perisca nel tempo. Ecco, allora, che «tutti gli effetti dell'intelletto, che gli sono uniti, sono i più eccellenti e devono essere stimati al di sopra di tutte le cose, poiché i prodotti interni di una causa sono i più eccellenti e sono necessariamente eterni perché la loro causa lo è essa stessa»<sup>50</sup>. D'altra parte, «tutti gli effetti che produciamo al di fuori di noi sono tanto più perfetti quanto più essi sono capaci di unirsi a noi in modo da fare con noi una sola e stessa natura, giacché così diventano quasi degli effetti interni»<sup>51</sup>.

Quanto detto va letto anche nell'ottica propria delle relazioni sociali tra i singoli, dal momento che

se, per esempio, insegno al mio prossimo ad amare i piaceri, gli onori, l'avarizia, a prescindere che anch'io li ami o no, è chiaro che ne subirò comunque le conseguenze. Ma non è così se il mio unico fine è godere dell'unione con Dio, produrre in me idee vere e comunicarle anche al mio prossimo. Infatti, possiamo essere tutti ugualmente partecipi di questo bene, come quando esso produce nel prossimo lo stesso desiderio che è in me e fa sì che la sua volontà sia una sola cosa con la mia, cioè che formiamo una sola e medesima natura, convenendo sempre in tutto<sup>52</sup>.

Da qui, si può comprendere meglio il senso del monito che Spinoza lancia ai destinatari del *Breve Trattato* in chiusura della sua opera, quando esorta i suoi amici a preoccuparsi della salvezza dei propri simili. La benevolenza verso il prossimo va intesa, infatti, come dimensione necessaria per favorire la partecipazione della comunità alla perfezione di Dio e godere insieme dell'unione dell'intelletto con la sua causa. Soltanto collaborando in questa prospettiva, in maniera sinergica e in vista dell'utilità propria e della conservazione della società, che ne consegue necessariamente, possiamo essere una cosa sola:

<sup>49</sup> KV II, 26, § 8, p.337.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

mi resta, concludendo, da dire agli amici per cui scrivo: non vi stupite troppo per queste novità, poiché sapete che una cosa non cessa di essere vera per il fatto che non è accettata dai più. E, conoscendo l'epoca nella quale vivete, vi prego e vi scongiuro di prendere precauzioni nel comunicare queste idee agli altri. Non voglio dire che dovete tenerle per voi soltanto, ma solo che, se iniziate a svelarle, il vostro unico scopo deve essere la salvezza dei vostri simili, e dovete essere sicuri, d'altronde, più che potete, che non perderete il frutto del vostro lavoro. Infine, se nel leggere queste cose, sorgerà in voi qualche difficoltà contro ciò che ho posto per certo, vi prego di non affrettarvi a confutarlo, prima di averci riflettuto a lungo: se lo farete, sono sicuro che riuscirete a godere dei frutti che vi attendete da quest'albero<sup>53</sup>.

2. *Il metodo per l'«onesto ricercatore della verità» ed il fondamento della conoscenza nell'incompiuto Trattato sull'emendazione dell'intelletto*

Quanto Spinoza dichiara nel *Breve Trattato*, relativamente alla necessità di elevare gli uomini ad un alto grado di perfezione, per quanto più possibile, va riletto anche alla luce di quella esperienza personale che lo stesso filosofo olandese dovette affrontare a seguito del *cherem* pronunciato nell'estate del 1656 dalle autorità della comunità ebraica di Amsterdam. Un testo di condanna esemplare fu rivolto nei riguardi di un appena ventiquattrenne Spinoza, tra i più brillanti e giovani studiosi delle Scritture e dei suoi commentari. Allontanato per sempre dalla sua realtà di appartenenza, maledetto ed escluso da ogni forma di comunicazione con i membri della comunità ebraica e della sua stessa famiglia di origine, Baruch Spinoza fu scomunicato e dannato senza possibilità di riconciliazione alcuna. Per cancellare il suo nome da sotto il cielo su di lui i rabbini invocarono ogni sorta di maledizione e castigo scritti nel Libro della Legge, insieme alla collera e alla gelosia di un Dio che a Spinoza dovette, evidentemente, apparire troppo umano per provare così tante passioni contro un uomo soltanto. Un Dio lontano dal suo modo di intendere il sommo bene, l'ente perfettissimo alla cui ricerca l'intelletto deve innalzarsi per riposare in una pace eterna. Naufrago senza patria in terra olandese, il filosofo di origini marrane dovette adottare una regola di vita ben diversa da quella prescritta dai

<sup>53</sup> KV II, 26, § 10, p.339.

613 precetti della religione ebraica, una condotta di elevazione intellettuale tale da affrancare il suo animo da ogni forma di passione e tristezza.

Ecco, allora, che il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* ci fornisce importanti spunti di riflessione al riguardo, nonostante la sua stesura sia rimasta incompleta e lacunosa. In quest'opera, pubblicata incompleta soltanto nel 1677, ma che dovette essere stata scritta dall'autore, ancor giovanissimo, poco dopo la sua scomunica, viene delineato un percorso capace di giovare a qualsivoglia «onesto ricercatore della verità», cui si fa riferimento nell'avvertenza al lettore. Sin dalle prime pagine del lavoro spinoziano emerge, ad ogni modo, in maniera decisiva quell'iter fenomenologico che dovette portare il giovane filosofo a riconoscere e inseguire qualcosa di valido, al fine di far gravitare intorno ad un simile bene tutta la propria vita. Il prologo con cui l'opera si apre delinea, infatti, la conversione di Spinoza alla filosofia e alla ricerca del vero bene:

Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato come fossero vane e futili tutte quelle cose che capitano così frequentemente nella vita quotidiana; e vedendo che ciò che mi atterriva o che temevo, in sé non aveva niente né di buono né di cattivo se non in quanto l'animo ne veniva scosso, decisi infine di cercare se esistesse qualcosa di veramente buono e che fosse di per sé accessibile, e da cui solo, abbandonati tutti gli altri, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora, se esistesse qualcosa che, una volta trovato e acquisito, mi facesse godere in eterno di una continua e somma letizia. Dico "decisi infine", perché in un primo momento sembrava assai avventato voler lasciare il certo per qualcosa di ancora incerto. Vedevo infatti gli agi che s'acquistano con gli onori e le ricchezze, e mi pareva chiaro che avrei dovuto evitare di ricercarli se volevo dedicarmi seriamente ad altra e nuova impresa; mi accorgevo anche che se poi l'autentica felicità si fosse trovata in essi, io inevitabilmente ne sarei rimasto privo. Tuttavia, se avessi ricercato solo gli agi ma poi la felicità non si fosse trovata davvero lì, io ne sarei rimasto comunque escluso. Meditavo dunque se fosse mai possibile arrivare a una nuova regola di vita, o almeno alla certezza su quale fosse, pur non mutando l'ordine e l'impostazione abituale della mia vita, ma lo tentai spesso invano. Infatti, le cose che per lo più si incontrano nella vita e, almeno per ciò che si può dedurre dalle loro azioni, che vengono stimate dagli uomini come Sommo Bene, si riducono a queste tre: le ricchezze, gli onori e i piaceri dei sensi. La mente è così distratta da queste tre cose che non riesce in nessun modo a immaginare un qualche altro bene. Infatti, per quanto riguarda il piacere dei sensi, l'animo ne viene tanto rapito come se trovasse appagamento in un qualche bene, e

ciò gli impedisce del tutto di pensare ad altro. Tuttavia, dopo il godimento di quel piacere segue una grande tristezza, che se non sospende del tutto la mente, la turba e la stordisce.

Anche perseguendo onori e ricchezze la mente si distrae non poco, soprattutto qualora onori e ricchezze siano cercati come fini in se stessi, perché allora li si suppone essere il Sommo Bene. Dalla ricerca degli onori, poi, la mente viene distratta molto di più, perché si ritiene sempre che essi siano dei beni di per sé e si considerano come fine ultimo al quale tutto viene indirizzato. Inoltre, al conseguimento di onori e ricchezze non consegue, come per i piaceri sensuali, la penitenza, ma quanto più se ne possiede di entrambi, tanto più si accresce la gioia e tanto più siamo incitati a darci da fare per accrescerli entrambi. Se invece in qualche caso la nostra speranza resta delusa, allora nasce in noi una grande tristezza.

Del resto, la ricerca degli onori è di grande impedimento giacché, per conseguirli, bisogna necessariamente prendere a modello di vita i più, evitando ciò che tutti gli altri evitano e cercando ciò che tutti cercano<sup>54</sup>.

Da qui, si evince la necessità di individuare un fondamento sul quale edificare la propria condotta di vita e la ricerca della letizia in maniera tale da porre l'animo al riparo dai turbamenti che derivano da esperienze vane e futili. Come potrebbe un uomo navigare tra beni incerti, quali, ad esempio, onori, piaceri e ricchezze, senza avvertire, ad un tratto, la necessità di rinunciare ad ogni imperfezione che genera insoddisfazione e pericolo al fine di ottenere, piuttosto, un bene imperituro? La ricerca di un'eterna e somma letizia richiede, innanzitutto, la rinuncia agli agi, dal momento che la felicità non può trovarsi in qualcosa di così mutevole e il successo, il lusso e la ricchezza possono finire improvvisamente a causa dei mutamenti della fortuna. Neppure il piacere dei sensi può soddisfare nel caso specifico il giovane Spinoza e, più in generale, il filosofo «onesto ricercatore della verità», essendo il piacere un bene provvisorio, che distrae la mente dalla possibile immaginazione di un bene più alto. La mente, dopo la soddisfazione del piacere, ricade, infatti, in una tristezza che provoca di nuovo turbamenti. La sua distrazione dipende dal fatto che questi beni temporanei, come gli onori, ad esempio, sono ricercati dall'uomo come beni in sé, come fine ultimo al quale indirizzare la propria condotta di vita in conformità con quella altrui. Ma se il bene ricercato è incerto, anche il godimento che ne proviene non può che essere di simil fatta.

<sup>54</sup> *TIE*, §§ 1-5, pp.111-113.

Ora, dinanzi all'evidenza dell'ostacolo che tali beni perituri rappresentano in funzione dell'adozione di una nuova regola di vita e considerato che tra questi stessi beni tutti sono contrari al raggiungimento di un bene sommo, il giovane Spinoza ritiene opportuno stabilire cosa gli sia più utile, nel lasciare un bene che gli sembra certo per uno incerto, «incerto non per sua natura, [...] ma solo quanto al suo conseguimento»<sup>55</sup>. A questo punto, infatti, l'autore del *Trattato* dichiara che

meditando a lungo sulla questione, arrivai alla conclusione che, purché avessi potuto decidermi completamente, avrei abbandonato dei mali certi per un bene certo. Vedevo, infatti, che versavo in estremo pericolo e che ero costretto a cercare con tutte le forze un rimedio, per quanto incerto; come uno colpito da una malattia mortale il quale, prevedendo una morte certa se non si apporti un rimedio, è costretto a cercarlo con tutte le forze, anche se incerto, perché in esso è riposta tutta la sua speranza. Ma quei presunti beni ai quali i più aspirano non solo non apportano nessun rimedio utile a conservare il nostro essere, ma anzi lo impediscono; e sono di frequente causa della rovina di chi li possiede e sempre causa della rovina di chi è da loro posseduto<sup>56</sup>.

Il bene al quale il filosofo tende è, in realtà, preferibile a quei mali certi da cui è conveniente stia alla larga. Per conservare<sup>57</sup> il nostro essere è necessario allontanare tutto quanto sia in grado di impedire l'adozione di una regola di vita salvifica, poiché i presunti beni sono responsabili della miseria di moltissime «persone che hanno subito persecuzioni fino a morire, a causa delle proprie ricchezze, o che per acquisire ricchezze si sono esposte a così tanti pericoli da pagare infine a prezzo della vita la loro scelleratezza. Né sono meno coloro i quali, per conquistare o difendere l'onore, hanno sofferto nel modo più penoso. E sono poi innumerevoli gli esempi di quelli che con i loro stravizi si sono affrettati la morte»<sup>58</sup>.

Ma da cosa dipende realmente la felicità o l'infelicità degli uomini che vivono come in bilico tra la miseria e la fugace soddisfazione dei bisogni? L'autore del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* è lucido nella sua risposta: «ogni fe-

<sup>55</sup> *TIE*, § 6, p.113.

<sup>56</sup> *TIE*, § 7, p.113.

<sup>57</sup> Cfr. *Eth. IV, Pr.23*, p.1467: «agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere (queste tre espressioni si equivalgono) sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile».

<sup>58</sup> *TIE*, § 8, p.113.

licità o infelicità risiede unicamente nella qualità dell'oggetto a cui l'amore ci unisce»<sup>59</sup>. Come nel *Breve Trattato* è anche in questo caso la natura dell'oggetto con cui la mente si unisce a rendere la conoscenza, per mezzo dell'amore, vera fonte di stabilità o instabilità per l'animo umano. La salvezza, la redenzione, l'emendazione dipendono da questo amore intellettuale per il quale non si può che ottenere eterna letizia. Infatti, mentre «per ciò che non si ama non sorgerranno mai liti, non ci sarà tristezza se verrà a mancare, nessuna invidia se sarà posseduto da un altro, nessun timore, nessun odio; in una parola, nessun turbamento dell'animo; passioni, tutte queste, che certamente sono strettamente connesse all'amore di ciò che può perire, come sono tutti quei beni di cui abbiamo parlato»<sup>60</sup>, nel caso dell'amore per una cosa eterna e infinita l'animo si nutrirà unicamente di letizia, priva di ogni tristezza; «cosa che è da desiderare in sommo grado e da ricercare con tutte le forze»<sup>61</sup>. La ricerca di una nuova regola di vita, al riparo dai falsi beni conduce l'autore, lungo il suo cammino di redenzione, ad una grande consolazione.

Spinoza è, tuttavia, consapevole che nulla può definirsi in assoluto un male o un bene, dal momento che «bene e male si dicono solo in senso relativo, sicché una sola e medesima cosa può esser detta buona e cattiva a seconda dei diversi punti di vista, e lo stesso vale per perfetto e imperfetto. Niente considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, soprattutto dopo che avremo saputo che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi di Natura. Perché, però, l'umana debolezza non consente di arrivare a capire quell'ordine, nel frattempo l'uomo concepisce un'altra natura umana molto più forte della sua, e contemporaneamente, non vedendo ostacoli, è incitato a cercare i mezzi che lo conducano a quella tale perfezione: tutto ciò che può essere un mezzo per pervenirvi si chiama vero bene. Il Sommo Bene è il pervenirvi, di modo che egli con altri individui, se è possibile, goda di tale natura. A suo luogo, mostreremo quale sia questa natura, che corrisponde alla conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la Natura. Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire una tale natura e cercare che molti insieme a me l'acquisiscano; cioè fa parte della mia felicità anche l'impegnarmi perché molti altri comprendano ciò che io ho compreso e perché il loro intelletto e i loro desideri si accordino con i miei»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> *TIE*, § 9, pp.113-115.

<sup>60</sup> *TIE*, § 9, p.115.

<sup>61</sup> *TIE*, § 10, p.115.

<sup>62</sup> *TIE*, §§ 12-14, pp.115-117.

L'impossibilità di concepire "bene" e "male" come valori assoluti, ma unicamente come forme di giudizio relative a particolari punti di vista, sarà una costante del pensiero di Spinoza. La necessità naturale, infatti, ordina ogni cosa esistente, trascendendo la capacità stessa dei singoli di comprendere in maniera totalizzante le leggi che governano il tutto. Gli uomini, allora, sono sospinti a figurarsi un modello di perfezione, molto più forte della loro condizione singolare, e si sforzano di pervenire ad una simile natura. Il Sommo Bene è il pervenirvi attraverso l'unione che la mente ha con tutta la Natura! Ma tale traguardo non può essere raggiunto dal solo sapiente, che in maniera solipsistica potrebbe sospingersi da solo in direzione di tale unione, ma mira, attraverso un'azione di cooperazione collettiva, a far sì che molti altri suoi simili acquisiscano tale natura perfetta.

Come nel *Breve Trattato*, anche nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, l'autore mette in luce l'importanza di una condivisione del sapere e della felicità che deriva proprio dalla conoscenza dell'unione della mente con la Natura e con Dio. Spinoza ha, infatti, ben presente il bisogno di scardinare le ragioni di elezione di un ristretto gruppo di individui nel mondo, a discapito di tutti gli altri – prerogativa questa del popolo ebraico come popolo eletto di Dio e solamente a lui fedele. Non può esserci una felicità che non sia condivisa, che non sia benefica verso tutti, che non sia comunicabile in qualche modo, che non derivi da un accordo comune dell'intelletto e dei desideri dei singoli. Ecco, allora, che, in questa prospettiva, diventa necessario predisporre un programma generale che consti dei seguenti punti:

in primo luogo capire della Natura quello che basta ad acquisire una simile natura umana; quindi fondare una società tale quale è da desiderare, affinché quanti più uomini è possibile vi giungano nella maniera più facile e sicura. Inoltre, in terzo luogo, occorre applicarsi alla filosofia morale e alle norme sull'educazione dei bambini. E poiché la salute non è piccolo mezzo per conseguire questo scopo, occorre predisporre, in quarto luogo, una scienza medica completa. E poiché poi molte cose difficili sono rese facili dalla tecnica, grazie alla quale possiamo guadagnare in vita molto tempo e molta comodità, in quinto luogo nemmeno la meccanica è affatto da disprezzare. Ma prima di tutto è necessario escogitare un modo per guarire l'intelletto e, per quanto è possibile all'inizio, per purificarlo, affinché conosca felicemente le cose, senza errore e quanto meglio possibile. Da tutto questo ognuno già potrà vedere che voglio dirigere tutte le scienze ad un unico fine e scopo: pervenire alla somma

perfezione umana, di cui dicevamo. E così, tutto ciò che nelle scienze non ci fa affatto avanzare verso il nostro fine e scopo, sarà da abbandonare come inutile. Cioè, per dirlo in una parola, tutte le nostre azioni, come pure i pensieri, sono da dirigere a questo fine. Ma poiché, mentre ci curiamo di conseguirlo e ci diamo da fare per riportare l'intelletto sulla retta via, è pur necessario vivere, siamo pertanto costretti, innanzitutto, a supporre come buona qualche regola di vita, vale a dire queste:

1. Parlare al livello della gente comune, e fare tutte quelle azioni che non portano alcun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. Infatti, possiamo ottenere da costoro non pochi vantaggi, solo che concediamo alla loro intelligenza ciò che è possibile concedere. Inoltre, in questo modo porgeranno orecchie propense ad ascoltare la verità.
2. Godere dei piaceri nella misura sufficiente a conservare la salute.
3. Infine, cercare denaro, o qualsiasi altra cosa del genere, quanto basta a conservare la vita e la salute, e conformarsi agli usi sociali non contrari al nostro scopo<sup>63</sup>.

Lo sguardo di Spinoza, se da un lato è attento ad assicurare al singolo di vivere in tutta sicurezza, al riparo dalle conseguenze deleterie derivanti dal godimento dei falsi beni, dall'altro si impegna affinché il percorso intellettuale dell'onesto ricercatore della verità sia supportato adeguatamente da una società felice, in grado di garantire al maggior numero possibile di uomini il raggiungimento di una natura perfetta. Il percorso che l'autore traccia nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* va letto, in effetti, secondo questa chiara finalità: predisporre un terreno sociale fecondo, capace di assicurare ai pensatori e a quanti intendono "guarire" il loro intelletto la facoltà di disporre di quegli strumenti che sono, in tal senso, necessari e che il solo godimento dei piaceri, degli onori e delle ricchezze non può in alcun modo offrire, a causa della tristezza che da tale godimento fugace inevitabilmente discende per la natura stessa dei falsi beni.

In questo quadro di pianificazione, funzionale all'acquisizione di una natura umana perfetta, il filosofo olandese inserisce anche il tema della «educazione dei bambini». È questo un aspetto da tenere alla mente, dal momento che l'infanzia stessa di Spinoza e la sua formazione culturale furono fortemente condizionate dallo studio che i rabbini della comunità sefardita di Amsterdam

<sup>63</sup> TIE, §§ 14-17, p.117.

imponavano agli allievi. Lezioni sulla lingua ebraica e sullo studio della *Torah* venivano impartite con attenta meticolosità. L'autore del *De Intellectus Emendatione* si mise in evidenza per le sue doti intellettuali e per la sua inesauribile voglia di imparare. Giovane di intelligenza non comune, risultava «versatissimo nelle Scritture e nei loro principali commenti»<sup>64</sup>. Nei suoi studi si misurava anche con le opere dei grandi filosofi ebrei, anche se «la sua conoscenza del Talmud [...] si può ritenere alquanto superficiale»<sup>65</sup>. Il giovane Baruch, infatti, non frequentò mai le classi superiori. Tuttavia, pur non nutrendo il desiderio di diventare un giorno rabbino della congregazione, non interruppe i suoi studi dopo il quarto livello delle scuole elementari. Nei primi anni Cinquanta frequentò sicuramente una delle *yeshivot* della comunità, portando parallelamente avanti l'attività di mercante col fratello Gabriel. È presumibile che sia stato studente o allievo di Rabbi Mortera, in una delle *yeshivot* da lui tenute, ricevendo, comunque in parte, la stessa istruzione religiosa e filosofica degli allievi delle classi superiori della scuola. Ma tra il 1654 e i primi del 1655 l'educazione di Spinoza prese una svolta decisamente laica. Il giovane Baruch sentì forte il bisogno di cercare nella filosofia e nella scienza una conoscenza più ampia del mondo. Ecco che nel giro di pochi anni, Spinoza «deve aver provato un senso di crescente insoddisfazione per l'educazione ricevuta e deve aver incominciato a nutrire seri dubbi sul giudaismo, sia per gli aspetti dogmatici, sia per i risvolti pratici. Era ormai tempo di cercare illuminazione altrove»<sup>66</sup>.

Gli studi nei quali aveva investito tanto tempo gli apparivano, ormai, troppo angusti per soddisfare la sua innata sete di idee. Mosso da un profondo desiderio di verità, Spinoza prese definitivamente le distanze dalla tradizione giudaica, difesa «a spada tratta» dai rabbini della congregazione di Talmud Torah. La crisi spirituale e intellettuale indusse l'allora ventiduenne Spinoza a prendere lezioni di latino dall'ex gesuita Van den Enden<sup>67</sup>, imbattendosi per la prima

<sup>64</sup> Per un inquadramento del contesto storico in cui Spinoza è cresciuto e maturato, sulle relazioni con l'ebraismo e le sette ereticali cristiane cfr S. Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. it. di D. Tarizzo, Biblioteca Einaudi, Torino, 2005; Id., *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. Tarizzo, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002; Id., *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, trad. it. di L. Giaccone, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013; E. Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Editori Riuniti, Roma, 1985; A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. Sichirollo, Vallecchi, Firenze, 1969.

<sup>65</sup> S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p.104.

<sup>66</sup> Ivi, p.112.

<sup>67</sup> Sull'insegnamento di Van Den Enden e sulla sua influenza sul giovane Spinoza cfr W. Klever, *Introduzione a F. Van den Enden*, Vrij Politieke Stellingen, Amsterdam 1992; F. Van Den Enden, *Free Political Propositions and Considerations of State*, translated by W. Klever, 2007.

volta in testi, idee e personalità assai importanti: «anche se Spinoza non svolse mai, quantomeno in via ufficiale, studi superiori sul Talmud, tali da consentirgli di diventare rabbino, al tempo in cui cominciò ad allontanarsi dalla comunità ebraica egli si era già notevolmente impraticato con la tradizione filosofica, letteraria e teologica ebraica. Questo è un aspetto che lo differenzia da tutti gli altri grandi filosofi di quel periodo. E, a quanto pare, Spinoza continuò a interessarsi di questa tradizione – anche se per scopi filosofici personali – vita natural durante»<sup>68</sup>. L'educazione di ebreo, ricevuta all'interno della congregazione fino ad allora, fu integrata con una formazione in letteratura classica, scienza e filosofia moderna. Altro elemento decisivo per la maturazione del suo pensiero fu la scelta di entrare in contatto con alcuni membri delle sette protestanti dissidenti locali. Proprio il confronto con la grande varietà di opinioni teologiche liberali, la partecipazione a dibattiti di carattere religioso, filosofico e politico, e la probabile frequentazione di circoli di liberi pensatori, che pullulavano allora nella città di Amsterdam, inquietarono i rabbini della congregazione.

Tornando al programma relativo all'emendazione dell'intelletto e alla istituzione di una comunità redenta di uomini affrancati dalla tristezza, occorre evidenziare l'incidenza su tale progetto sia dell'istruzione ricevuta presso la comunità sefardita, sia il contesto sociale di riferimento, nonché i primi contatti avuti dal pensatore con le sette ereticali cristiane e il *cherem* del 1656 a cui si è fatto riferimento. L'educazione dei bambini, inclusa tra i capisaldi dell'impianto spinoziano, va riletta proprio come tentativo di dare importanza ad una impostazione della didattica e della crescita intellettuale e morale dei fanciulli che prenda le distanze da quella di matrice ebraica. La ricerca della salute, per mezzo della scienza medica, lo sviluppo della tecnica e della meccanica, costituiscono l'altro risvolto – al contempo, teorico e applicativo – del metodo spinoziano. L'avanzamento della mente nello studio delle scienze risponde, oltre che ad esigenze di ordine pratico, con ricadute immediate sulla vita quotidiana degli uomini, anche ad altre di natura gnoseologica. Infatti, la conoscenza della natura può crescere in maniera esponenziale quando i saperi, le ricerche e i risultati dell'esperienza sono condivisi. In tal senso, tra i contatti prediletti da Spinoza, bisogna ricordare i membri della florida *Royal Society* inglese con cui il filosofo di Amsterdam intrattenne per decenni assidue corrispondenze.

L'ambizione dell'autore del *Trattato* di dirigere tutte le scienze ad un unico fine, che è, appunto, quello di «pervenire alla somma perfezione umana», per quanto tal fine sia nobile ed utile, deve pur sempre fare i conti con l'esigenza di

<sup>68</sup> S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, op. cit., p.127.

regolamentare nell'immediato l'esistenza dei singoli nelle loro relazioni quotidiane. Parlare al livello della gente comune, godere dei piaceri in maniera moderata, guadagnare quanto basta per conservare la vita e la salute sono azioni che costituiscono il *minimum* per conseguire la felicità e riportare l'intelletto sulla retta via, senza precluderne in alcun modo la perfezione.

Il primo compito da assolvere, in tal senso, è di emendarlo, rendendolo «adatto a conoscere le cose nel modo che occorre per conseguire il nostro fine»<sup>69</sup>. Ma, da una accurata disamina, per conoscere qualcosa l'uomo dispone di quattro modi:

1. C'è una percezione che abbiamo per sentito dire o da qualche altro segno, che viene detto arbitrario.
2. C'è una percezione che abbiamo per esperienza vaga, cioè tramite un'esperienza non determinata dall'intelletto; viene chiamata così solo perché, essendoci offerta occasionalmente e non avendo noi nessun altro esperimento che la contrasti, essa continua a restare valida come non smentita.
3. C'è una percezione dove l'essenza della cosa si inferisce da un'altra cosa, ma non adeguatamente. Ciò accade o quando da un qualche effetto risaliamo alla sua causa, oppure quando si conclude da un qualche universale che è sempre accompagnato da una qualche proprietà.
4. Infine, c'è una percezione nella quale la cosa è percepita mediante la sua sola essenza, o tramite la conoscenza della sua causa prossima<sup>70</sup>.

Spinoza precisa che il primo modo di percepire è quello per mezzo del quale conosciamo il giorno della nostra nascita, che abbiamo dei genitori e cose delle quali non abbiamo mai dubitato. Questo per quanto concerne la conoscenza «per sentito dire». Quella, invece, «per esperienza vaga» consente di sapere che si morirà, semplicemente perché abbiamo visto altri nostri simili morire, «sebbene non tutti abbiano vissuto per il medesimo tempo né siano morti per la stessa malattia»<sup>71</sup>. Ma grazie a questo modo di percepire, sappiamo in realtà quasi tutto ciò che serve alla vita quotidiana – ovvero «che l'olio è adatto ad alimentare la fiamma e che l'acqua è atta a estinguerla, [...] che il cane è un animale che latra e l'uomo è un animale dotato di ragione»<sup>72</sup>. Secondo il terzo modo di percepire,

<sup>69</sup> *TIE*, § 18, p.119.

<sup>70</sup> *TIE*, § 19, p.119.

<sup>71</sup> *TIE*, § 20, p.119.

<sup>72</sup> *TIE*, § 20, pp.119-121.

invece, accade che traiamo conclusioni da un'altra cosa. Ad esempio, «avendo percepito chiaramente di sentire un tale corpo e nessun altro, da ciò, dico, ne ricaviamo l'evidente conclusione che l'anima è unita al corpo e che questa unione è la causa di tale sensazione; ma quale sia quella sensazione e quell'unione, non possiamo assolutamente comprenderlo»<sup>73</sup>. Per lo stesso meccanismo, ovvero per il fatto che da una cosa ne ricaviamo una conclusione, discende che, «conosciuta la natura della vista e, insieme, che sua proprietà è mostrare una medesima cosa più piccola se posta a grande distanza piuttosto che se osservata da vicino, ne concludiamo che il sole è più grande di quanto appaia»<sup>74</sup>.

A differenza di queste tre tipologie di percezioni, legate al «sentito dire» o alla «esperienza vaga» o ad una forma di conoscenza mediata comunque da altro, la conoscenza intuitiva (quarto genere) offre alla scienze il modello migliore per pervenire all'essenza delle cose e rispondere in maniera adeguata al fine preposto dalla filosofia della salvezza di Spinoza: il perfezionamento dell'intelletto umano. L'esempio, che il filosofo olandese fornisce per avvalorare la tesi per la quale è da preferire una percezione che derivi dalla sola essenza della cosa che è da conoscere, è di natura matematica.

La cosa si conosce per sua sola essenza quando per il fatto che conosco qualcosa, so cosa sia conoscere qualcosa, oppure per il fatto che conosco l'essenza dell'anima, so che essa è unita al corpo. In questa maniera, noi conosciamo che due più tre fa cinque e che se si danno due linee parallele a una terza esse sono anche fra loro parallele, eccetera. Tuttavia, sono state assai poche le cose che fino ad ora ho potuto conoscere in questo modo.

Ma affinché tutto ciò si comprenda meglio, mi servirò di quest'unico esempio. Si danno tre numeri: se ne cerca un quarto che stia al terzo come il secondo al primo. A questo punto, qualsiasi mercante dice di sapere cosa bisogna fare per trovare il quarto, perché certamente non ha scordato l'operazione che ha ascoltato da sola e senza dimostrazione del maestro. Altri ricavano invece un assioma universale dall'esperienza di casi semplici, dove cioè il quarto numero è manifesto di per sé, come nella successione 2, 4, 3, 6, in cui sperimentano che moltiplicando il secondo per il terzo e dividendo per il primo ottengono per quoziente sei; e vedendo che si ottiene lo stesso numero che senza fare l'operazione sa-

<sup>73</sup> *TIE*, § 21, p.121.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

pevano proporzionale, ne concludono che l'operazione è adatta a trovar sempre il quarto numero proporzionale. Ma i matematici, in base alla dimostrazione della Prop. 19 del libro 7 degli *Elementi* di Euclide, sanno quali numeri sono tra loro proporzionali, cioè lo sanno in base alla natura della proporzione e alla sua proprietà, secondo la quale il numero che risulta dal prodotto del primo con il quarto è uguale al prodotto del secondo con il terzo. Tuttavia, non vedono l'adeguata proporzionalità dei numeri dati e, se la vedono, non la vedono in virtù di quella proposizione, ma intuitivamente, cioè senza fare alcuna operazione<sup>75</sup>.

L'esempio del quarto proporzionale consente di cogliere la profonda differenza che passa tra i quattro modi di percepire di cui l'uomo dispone, secondo la prospettiva che Spinoza presenta nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. A questo punto, però, l'autore ritiene opportuno anche illustrare quali siano i mezzi da considerare come necessari per conseguire il fine della purificazione e del perfezionamento della nostra parte migliore:

1. Conoscere esattamente la nostra natura, che desideriamo perfezionare, e pure della natura delle cose tanto quanto è necessario.
2. Affinché possiamo dedurne correttamente le differenze, le affinità e la contrarietà delle cose.
3. Affinché si conosca con esattezza che cosa esse possono o non possono sopportare.
4. Affinché ciò si paragoni con la natura e la potenza dell'uomo. E da ciò apparirà facilmente la somma perfezione alla quale l'uomo può pervenire<sup>76</sup>.

Tra i quattro modi di conoscenza non può essere scelto quello della percezione dell'essenza della cosa per il solo "sentito dire", in virtù della incertezza che inevitabilmente ne proviene. Neppure il secondo modo potrà fornirci alcuna certezza, poiché delle cose naturali potrà farci percepire solo gli accidenti. Il terzo modo, invece, è in grado di indicarci l'idea della cosa e ci porta alla conclusione senza pericolo di errore, ma non può essere considerato come il mezzo ideale per conseguire la nostra perfezione. Pertanto, «solo il quarto modo comprende adeguatamente l'essenza della cosa e senza pericolo d'errore, perciò

<sup>75</sup> *TIE*, §§ 22-24, pp.121-123.

<sup>76</sup> *TIE*, § 25, p.123.

dovrà essere impiegato più di tutti gli altri»<sup>77</sup>.

Il metodo per la ricerca del vero è un'indagine che non necessita di altri metodi intermedi, procedendo all'infinito, ma approda all'essenza di ciò che dobbiamo conoscere senza servirci di null'altro che di lui stesso e dei vari gradi di perfezionamento che l'intelletto consegue nella sua ricerca. Infatti,

come gli uomini all'inizio poterono fare cose facilissime con gli strumenti innati, per quanto faticosamente e imperfettamente, e fatte queste ne eseguirono altre più difficili con minore fatica e maggior perfezione, allo stesso modo, procedendo gradatamente dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri strumenti, arrivarono al punto di eseguire tanti e tanto difficili lavori con poca fatica. Parimenti, anche l'intelletto con la sua forza innata si dota dei suoi strumenti intellettuali, con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da queste opere si forma altri strumenti, cioè la possibilità di indagare ulteriormente; e così avanza gradatamente fino al culmine della sapienza<sup>78</sup>.

Ma come possiamo pervenire alla certezza della sapienza, ovvero alla verità, senza temere che non si tratti di altra cosa dalla verità? A questo riguardo Spinoza è chiaro: l'«idea vera» è il solo segno di cui dobbiamo disporre per essere certi della verità. Per idea vera egli intende qualcosa di diverso dal suo ideato, dal momento che l'idea vera è «essenza oggettiva» e soltanto colui che perviene a tale essenza può sapere cosa sia la «somma certezza». In tale prospettiva, «non avendo bisogno la verità di alcun segno, ma essendo sufficiente, per eliminare ogni dubbio, avere le essenze oggettive delle cose o, che è lo stesso, le idee, ne segue che il vero metodo non consiste nel cercare il segno della verità dopo aver acquisito conoscenza delle idee, ma il vero metodo è la via attraverso cui cercare la verità stessa, o le essenze oggettive delle cose o le idee (questi termini hanno tutti lo stesso significato) nell'ordine dovuto»<sup>79</sup>. Chi conosce idee vere non necessita di altro, dal momento che i segni sarebbero un ostacolo, anziché un vantaggio.

Ed è forse proprio questa la ragione principale dell'incapacità dell'autore olandese di accogliere come vere le rivelazioni dei profeti. Come si avrà modo di riscontrare nel *Trattato Teologico-politico*, la conoscenza profetica, pur essendo espressione di un particolare grado di certezza – direttamente propor-

<sup>77</sup> TIE, § 29, p.125.

<sup>78</sup> TIE, § 31, p.125.

<sup>79</sup> TIE, § 36, p.129.

zionale alla inclinazione morale degli interpreti di sogni, visioni, allucinazioni quali i profeti stessi sono – non può essere adottata come fonte di idee vere. La conoscenza profetica, infatti, non può fare a meno dei “segni” e necessita di strumenti intermedi, che, tuttavia, anziché condurre l’intelletto alla verità, rischiano di fare impantanare la mente nella misera ignoranza, tipica dell’immaginazione<sup>80</sup>, circa l’ordine della natura. Le cause delle cose sarebbero del tutto oscure, così come le loro essenze.

Il metodo per la perfezione dell’intelletto, ad ogni modo, «non è lo stesso ragionare per conoscere le cause delle cose, e ancor meno è il conoscere le cause delle cose; è piuttosto il conoscere che cosa sia l’idea vera, distinguendola dalle altre percezioni e investigandone la natura, al fine di poter conoscere la nostra capacità di intellesione, e costringere la mente a conoscere secondo quella norma tutto ciò che è da conoscere; dandole come aiuti determinate regole, e anche facendo in modo che la mente non sia affaticata da ricerche inutili. Se ne ricava che il metodo non è nient’altro che una conoscenza riflessiva, o idea di idea; e poiché non si dà l’idea dell’idea se prima non si è data idea, ne segue che non si dà metodo se prima non si dà idea»<sup>81</sup>. È, allora, l’idea stessa, nella sua verità, a dirigere l’intelletto verso la sua perfezione. Tuttavia, non pare possibile parlare di perfezione e di idea vera senza includere in tale ricerca della mente ciò che è origine di ogni perfezione e verità, ovvero Dio stesso quale Ente perfettissimo.

Sarà buono quel metodo che mostri come sia da dirigere la mente secondo la norma dell’idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che intercorre tra due idee è lo stesso che vi è fra le essenze formali di quelle idee, ne consegue che la conoscenza riflessiva dell’idea dell’Ente perfettissimo, sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle altre idee; cioè sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell’idea data dell’Ente perfettissimo.

Da ciò si comprende facilmente in che modo la mente, aumentando le sue conoscenze, acquisti nello stesso tempo altri strumenti con i quali avanzare più facilmente nella conoscenza<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Sul tema dell’immaginazione cfr. D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1996; F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1981.

<sup>81</sup> *TIE*, §§ 37-38, p.129.

<sup>82</sup> *TIE*, §§ 38-39, p.129.

Ma la vera garanzia della possibilità che la mente ha di procedere in questo graduale perfezionamento è innanzitutto la presenza, o meglio l'esistenza, in noi della «idea vera come strumento innato, conosciuta la quale si capisca contemporaneamente la differenza che c'è fra una tale conoscenza e tutte le altre»<sup>83</sup>. Ma per essere perfetta questa parte del metodo necessita che la mente conosca tanto meglio se stessa quanto più conosce della Natura e sarà tanto più perfetta quanto più conoscerà dell'Ente perfettissimo. In definitiva, «quante più cose la mente conosce, tanto meglio conosce sia le proprie forze sia l'ordine della Natura: quanto meglio poi conosce le sue forze, tanto più facilmente conosce l'ordine della Natura, e tanto più facilmente può astenersi da operazioni inutili»<sup>84</sup>. Conoscenza della mente, conoscenza dell'ordine della Natura, conoscenza dell'Ente perfettissimo sono intimamente correlate. Infatti, «affinché la nostra mente possa riprodurre completamente il modello della Natura, essa deve derivare tutte le sue idee da quella che riproduce l'origine e la fonte di tutta la Natura, di modo che questa sia anche fonte di tutte le altre idee»<sup>85</sup>.

Data l'idea vera in noi come strumento innato<sup>86</sup>, l'impianto gnoseologico di Spinoza esclude la possibilità che il metodo di perfezionamento dell'intelletto faccia leva su idee false – dal momento che «nessuna finzione concerne le verità eterne»<sup>87</sup> e che «la mente ha tanta maggiore potenza di fingere, quante meno cose conosce e quante più tuttavia percepisce, e, parimenti, quante più cose conosce, tanto più quella potenza diminuisce»<sup>88</sup>. In particolare, il filosofo olandese addita quegli uomini che non conoscendo affatto la natura, arrivano a figurarsi le cose più assurde, come, ad esempio, «che gli alberi parlino, che gli uomini si mutino all'istante in pietre o in fonti, che negli specchi appaiano spettri, che il niente diventi qualcosa, che anche gli dèi si mutino in bestie e in uomini, e altre infinite assurdità del genere»<sup>89</sup>. Ma se la mente riesce a conoscere in modo chiaro e distinto, non c'è alcun motivo di temere che essa possa

<sup>83</sup> *TIE*, § 39, p.129.

<sup>84</sup> *TIE*, § 40, pp.129-131.

<sup>85</sup> *TIE*, § 42, p.131.

<sup>86</sup> Occorre fare attenzione alla rilevanza del termine "innato", che Spinoza adopera nel *TIE* principalmente in quattro occasioni. L'autore, infatti, parla perlopiù di strumenti innati: *innatis instrumentis* (cfr *TIE*, § 31, p.124), *innata instrumenta* (cfr *TIE*, § 32, p.126), *innatum instrumentum* (cfr *TIE*, § 39, p.128), *nostris innatis instrumentis* (cfr *TIE*, § 107, p.170). Quando il termine è utilizzato egli si riferisce all'idea vera, che come strumento innato in noi ci consente di ricercare ciò che dobbiamo conoscere. L'intelletto se ne serve per perfezionare se stesso e pervenire alle essenze oggettive delle cose, conoscenza funzionale alla stessa conoscenza di Dio e alla nostra salvezza, la cui radice è, evidentemente, già presente in noi.

<sup>87</sup> *TIE*, § 54, p.137.

<sup>88</sup> *TIE*, § 58, p.141.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

cadere in fallo, poiché non potrà fingere alcunché. Infatti, «quando si concentra su una cosa che è finta e falsa per sua natura, al fine di esaminarla e conoscerla, e ne deduce nel debito ordine ciò che è da dedurne, facilmente ne mostrerà la falsità; e se la cosa finta è per sua natura vera, quando la mente la prende in considerazione per conoscerla e inizia a dedurne nell'ordine dovuto ciò che ne segue, felicemente andrà avanti senza interruzione alcuna»<sup>90</sup>.

L'intelletto è caratterizzato proprio da tale capacità discernente: illumina con la sua chiarezza l'essenza oggettiva delle cose, spazzando via la finzione e l'oscurità che dalla falsità ne conseguono. Dissolve, in definitiva, la concatenazione illogica delle cause, scardinando dal principio un possibile sistema di credenze ed opinioni false. In tal senso, «se per caso diciamo che gli uomini vengono mutati istantaneamente in bestie, ciò lo si dice in maniera assai generica, così che non c'è nella mente nessun concetto, cioè idea, vale a dire coerenza di soggetto e predicato: se infatti ci fosse, la mente vedrebbe anche il mezzo e la causa del come e del perché avvenga una cosa del genere; infine, non si fa nemmeno attenzione alla natura di soggetto e predicato»<sup>91</sup>. Non c'è motivo di temere che la finzione possa essere confusa con l'idea vera, neppure nel caso in cui la prima idea non sia finta e che da essa vengano dedotte tutte le altre idee, poiché, in tal caso «l'avventatezza a fingere poco a poco svanirà»<sup>92</sup>. La scomposizione, da parte dell'intelletto, delle idee in idee semplici garantisce la chiarezza e la verità dell'idea stessa, ponendola al riparo da ogni possibile confusione. Ecco le ragioni che Spinoza adduce in tal senso:

poiché l'idea finta non può essere chiara e distinta, ma solo confusa, e ogni confusione procede dal fatto che la mente conosce solo in parte una cosa intera o composta di molte parti, e non distingue il noto dall'ignoto (e senza contare che prende contemporaneamente in considerazione i molti elementi che sono contenuti in ciascuna cosa, senza preoccuparsi di alcuna distinzione), ne segue, in primo luogo, che se l'idea è idea di una qualche realtà semplicissima, essa non può essere se non chiara e distinta, giacché quella cosa dovrà essere conosciuta non parzialmente ma tutta intera o per niente affatto. In secondo luogo, segue che se una cosa che è composta di molte parti viene divisa col pensiero in tutte le sue parti più semplici, e si prendono queste in esame, ciascuna separatamente, allora sparirà ogni confusione. In terzo luogo, segue che la finzione non

<sup>90</sup> *TIE*, § 61, p.143.

<sup>91</sup> *TIE*, § 62, p.143.

<sup>92</sup> *TIE*, § 63, p.145.

può essere semplice, ma risulta dalla composizione di diverse idee confuse, che sono di diverse cose e azioni esistenti in Natura; o meglio risulta dall'attenzione simultanea (ma senza assenso) fatta a tali idee diverse. Infatti, se fosse semplice, sarebbe chiara e distinta, e quindi vera. Se risultasse dalla composizione di idee distinte, anche la loro composizione sarebbe chiara e distinta e quindi vera. Per esempio, conosciuta la natura del cerchio e anche quella del quadrato, non possiamo comporre quelle due idee e farne un cerchio quadrato, o un'anima quadrata e simili<sup>93</sup>.

Ma non c'è soltanto la natura logica a distinguere l'idea vera e l'idea falsa. A concorrere in tale distinzione interviene anche il loro grado di realtà, ovvero la corrispondenza del pensiero a qualcosa che sia reale. Ad esempio, «se un qualche costruttore concepisce correttamente una costruzione, sebbene essa non sia mai esistita, né esisterà, nondimeno il suo pensiero è vero, e il pensiero rimane lo stesso, che la costruzione esista o meno»<sup>94</sup>. Essendo, poi, il pensiero attività riflessiva dell'intelletto, esso si configura come un pensiero che implica obiettivamente l'essenza di un qualche principio che non ha causa e si conosce in sé e per sé. La forma del pensiero vero può risiedere, pertanto, soltanto nel pensiero stesso, senza relazione ad altro; né riconosce l'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto.

Ma, allora, da dove scaturiscono tutte le idee false, la confusione della mente, le passioni e la tristezza che ne consegue? Dal fatto che siamo partecipi della Natura e, nel caso particolare, di un ente pensante, «alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente in modo intero, altri solo in parte»<sup>95</sup>. Inoltre, «gli uomini non capiscono gli elementi primi di tutta la Natura, quindi procedono senza ordine e confondendo la Natura con assiomi astratti, benché veri, confondono se stessi e sovvertono l'ordine della Natura»<sup>96</sup>. Ma, procedendo il meno astrattamente possibile e cominciando dagli elementi primi, ovvero dalla fonte e dall'origine della Natura – in altri termini, da quell'ente che è unico e infinito, cioè è tutto l'essere e oltre ad esso non è dato alcun essere, ovvero Dio stesso –, non dovremo in alcun modo temere di confonderla con assiomi astratti.

La mente, oltre che da idee false, può essere affetta anche dal dubbio a causa della fallacia dei sensi:

<sup>93</sup> *TIE*, §§ 63-64, p.145.

<sup>94</sup> *TIE*, § 69, p.149.

<sup>95</sup> *TIE*, § 73, p.151.

<sup>96</sup> *TIE*, § 75, p.153.

uno sa che talvolta i sensi lo hanno ingannato, ma lo sa solo confusamente: infatti non sa come i sensi ingannino, e se dopo aver dubitato acquisterà una vera conoscenza dei sensi, e di come per mezzo di essi vengano rappresentate le cose a distanza, allora nuovamente il dubbio verrà tolto. Da ciò segue che non possiamo revocare in dubbio le idee vere, sotto l'ipotesi che forse esiste un qualche dio ingannatore, che ci inganni persino nelle cose più certe, se non quando non abbiamo nessuna idea chiara e distinta di Dio. Cioè, se ci volgiamo alla conoscenza che abbiamo dell'origine di tutte le cose, e non troviamo nulla che ci insegni che egli non sia ingannatore, evincendo ciò con quella stessa conoscenza con cui, esaminando la natura del triangolo, evinciamo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, allora rimane il dubbio. Ma se di Dio abbiamo una conoscenza come quella del triangolo, allora ogni dubbio è tolto<sup>97</sup>.

L'inganno dei sensi è tale che può essere superato facilmente da chi procede rettamente e si pone alla ricerca di ciò che dev'essere cercato per primo, senza interrompere la concatenazione delle cose. Il dubbio, infatti, nasce solo dall'esaminare le cose «senza ordine», ma «se si sa come vanno determinate le questioni, prima di accingerci alla loro conoscenza, non si avranno mai che idee certissime, cioè chiare e distinte»<sup>98</sup>.

Ma ciò che viene inteso chiaramente, nella sua semplice essenza, sarà anche ricordato con maggiore incidenza dall'intelletto. Infatti, «la memoria si rafforza con l'ausilio dell'intelletto»<sup>99</sup>, prestandogli, in un certo senso, anche soccorso, fissando ciò che merita di essere messo al riparo da falsità e dubbi. Se una cosa è intelligibile, facilmente viene ricordata, mentre, se la conoscenza che di essa abbiamo è oscura e confusa, allora con molta probabilità la dimenticheremo.

Ecco che emerge sempre più nel *Trattato* la biforcazione tra l'idea vera e le altre percezioni. Da un lato abbiamo idee finte, false e dubbie che traggono origine dall'immaginazione confusa e oscura, che ignora la concatenazione delle cose, per mezzo di sensazioni fortuite; a determinarle sono unicamente cause esterne che depotenziano la mente, lasciando spazio all'immaginazione come conoscenza vaga che rende l'anima passiva. Dall'altro, l'intelletto che è custode di idee vere e semplici, o di idee composte da idee semplici. È evidente che «quelle operazioni, dalle quali vengono prodotte le immaginazioni, avvengono secondo altre leggi completamente diverse dalle leggi dell'intelletto [...] e da ciò

<sup>97</sup> *TIE*, §§ 78-79, p.155.

<sup>98</sup> *TIE*, § 79, p.155.

<sup>99</sup> *TIE*, § 81, p.157.

risulta anche quanto facilmente possono cadere in grandi errori coloro che non distinsero accuratamente tra immaginazione e intellezione»<sup>100</sup>.

Spesso, tuttavia, è possibile che a fuorviarci sia il linguaggio stesso. Le parole, infatti, esattamente come l'immaginazione, possono generare grandi errori, perché sono arbitrariamente costruite dal volgo come segni delle cose. Gli uomini hanno coniato termini – quali “infinito”, “incorporeo”, “immortale” – che appartengono alla sfera positiva dell'intelletto, come contrari, in senso negativo, di ciò che attiene alla sfera dell'immaginazione. “Infinito” come “non finito”, “incorporeo” come “non corporeo”, “immortale” come “non mortale”. Quando viene meno la distinzione tra queste due facoltà della mente, intellezione e immaginazione, due ambiti distinti vengono frantesi e la mente viene affetta da una grande confusione. Da quest'ultima derivano i turbamenti del corpo e le rovine per l'anima. Anteponiamo, infatti, ciò che è da posporre – le idee imperfette – e posponiamo ciò che merita di essere anteposto – come le idee vere, certe, chiare. La concatenazione dell'intelletto – quella che Spinoza nel *Trattato Teologico-politico* chiamerà *ordo idearum* – non corrisponde, in questo caso, alla concatenazione della natura – *ordo rerum* – e lo scopo del perfezionamento della parte migliore di noi stessi viene così inevitabilmente smarrito con nostro grave danno. Viceversa, affinché tutte le nostre percezioni siano ordinate e unite e affinché la nostra mente possa riprodurre la Natura in massimo grado, «si richiede (e la ragione lo esige) che indaghiamo il prima possibile quale sia la causa di tutte le cose»<sup>101</sup>, così da pervenire alla sua essenza oggettiva come causa di tutte le nostre idee.

Ma il progresso delle nostre idee non può essere ricavato dalle cose singolari e mutevoli, dal momento che sarebbe impossibile, a causa della nostra umana debolezza, “abbracciare” la loro serie: «sia perché la loro moltitudine supera ogni numero, sia perché infinite circostanze, in una sola e medesima cosa, possono essere causa che essa esista o non esista, giacché la loro esistenza non ha nessuna connessione con la loro essenza, ossia (come già abbiamo detto) non è una verità eterna»<sup>102</sup>. La conoscenza dell'intima essenza delle cose va desunta solo da ciò che è fisso ed eterno, ovvero dalle leggi della natura con i suoi codici, secondo cui tutte le cose singolari sono fatte e ordinate. Infatti, «queste cose mutevoli e singolari dipendono così intimamente ed essenzialmente (per così dire) da quelle fisse, che senza queste non possono né essere, né essere

<sup>100</sup> *TIE*, §§ 86-87, p.159.

<sup>101</sup> *TIE*, § 99, p.165.

<sup>102</sup> *TIE*, § 100, p.167.

concepite»<sup>103</sup>. A loro volta, «queste cose fisse ed eterne, benché siano singolari, per la loro presenza in ogni dove e per la loro vastissima potenza, ci varranno come universali ossia generi delle definizioni delle cose singolari e mutevoli, e cause prossime di tutte le cose»<sup>104</sup>.

Per il conseguimento del fine preposto nel *Trattato*, l'autore riconosce, così, in ultima analisi, la necessità che la mente pervenga ad un fondamento e si concentri

su qualche pensiero per esaminarlo attentamente e dedurne in buon ordine ciò che è legittimo dedurne, se quel pensiero è falso ne scoprirà la falsità, se invece è vero allora felicemente seguirà senza alcuna interruzione a dedurne idee vere; ciò, dico, si richiede per il nostro scopo. Infatti, i nostri pensieri non possono essere determinati a partire da nessun altro fondamento. Perciò, se vogliamo ricercare la cosa che è prima di tutte, è necessario che si dia un qualche fondamento che vi diriga i nostri pensieri. Inoltre, poiché il metodo è la stessa conoscenza riflessiva, questo fondamento, dovendo dirigere i nostri pensieri, non può essere nient'altro che la conoscenza di ciò che costituisce la forma della verità, e la conoscenza dell'intelletto, delle sue proprietà e delle sue forze: infatti, conseguita questa conoscenza avremo un fondamento dal quale dedurre i nostri pensieri, e la via attraverso la quale l'intelletto, per quel che gli consente la sua capacità, potrà giungere alla conoscenza delle cose eterne, tenuto appunto conto delle sue forze<sup>105</sup>.

### 3. Prospettive e possibili sviluppi della soteriologia spinoziana: onestà, amicizia, libertà

Lo scenario raffigurato nelle due opere fin qui considerate, il *Breve Trattato* e il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, costituisce il sostrato teorico sul quale il filosofo olandese innesta l'impianto concettuale dei lavori che saranno meglio definiti negli anni più maturi. Il progetto relativo alla possibilità di percorrere un iter di perfezionamento e di purificazione della mente in maniera lucida confluirà in quella che, a più riprese, nel *De Intellectus Emendatione* Spinoza denomina "la mia filosofia", ovvero il capolavoro dell'*Ethica more geometrico demonstrata*.

<sup>103</sup> *TIE*, § 101, p.167

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *TIE*, §§ 104-105, p.169.

In quest'opera, i cui riferimenti sull'ontologia<sup>106</sup> sono in germe già presenti nel *Breve Trattato*, Spinoza illustrerà con stile e metodo rigoroso la sua visione del mondo e della Natura. Facendo, nello specifico, riferimento al tema che abbiamo finora preso in considerazione – quello della “salvezza dei simili” – nella principale opera del filosofo di Amsterdam va messo in luce quanto l'autore dichiara a proposito di coloro che possono dirsi “attivi”<sup>107</sup>: «solo in quanto gli uomini vivono sotto la guida della ragione, s'accordano sempre necessariamente per natura»<sup>108</sup>. In tale prospettiva

non si dà in natura nulla di singolo che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida di ragione. Giacché è utilissimo all'uomo ciò che si accorda al massimo con la sua natura (per P31C), cioè (come è noto di per sé) l'uomo stesso. Ma l'uomo agisce assolutamente secondo le leggi della sua natura quando vive sotto la guida della ragione (per 3D2), e solo in questa misura egli si accorda sempre necessariamente con la natura di un altro uomo (per P35); dunque tra le cose singole nulla c'è di più utile all'uomo dell'uomo, ecc. *C.D.D.*<sup>109</sup>.

Ma da quanto detto deriva anche che

quando ciascun uomo cerca al massimo per sé il proprio utile, allora gli uomini sono al massimo utili gli uni agli altri. Giacché quanto più ciascuno cerca il proprio utile e si sforza di conservare se stesso, tanto più è dotato di virtù (per P20), ossia, il che è la stessa cosa (per D8), tanto più è dotato di potenza per agire secondo le leggi della sua natura, cioè (per 3P3) per vivere sotto la guida della ragione. Ma gli uomini si accordano al massimo per natura quando vivono sotto la guida della ragione (per P35). Dunque (per P35C1) gli uomini saranno al massimo utili gli uni agli altri quando ciascuno cerca al massimo per sé il proprio utile. *C.D.D.*<sup>110</sup>

Nulla è più utile all'uomo per la sua stessa conservazione che l'uomo guidato dalla ragione. Spinoza approda a questa certezza, o meglio riconosce tale evi-

<sup>106</sup> Per uno studio completo del sistema spinoziano cfr P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.

<sup>107</sup> Sul tema dell'attività della mente cfr S. Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, LED, Milano, 2006.

<sup>108</sup> *Eth. IV, Pr.35 Dem.*, p.1479.

<sup>109</sup> *Eth. IV, Pr.35 Cor.1.*, p.1479.

<sup>110</sup> *Eth. IV, Pr.35 Cor.2.*, p.1481.

denza, facendo riferimento, tuttavia, non soltanto al rigore delle dimostrazioni addotte nella struttura logica dell'*Etica*, ma anche a ciò che la vita quotidiana insegna, come egli stesso illustra nello Scolio seguente:

Ciò che ho mostrato or ora è attestato ogni giorno con tante e sì chiare testimonianze dall'esperienza che quasi tutti hanno in bocca il detto: *l'uomo è un Dio per l'uomo*. Tuttavia, accade raramente che gli uomini vivano sotto la guida della ragione; e, invece, essi sono stati disposti in modo da essere per lo più invidiosi e molesti gli uni verso gli altri. Ciò nondimeno a stento essi possono passare la loro vita in solitudine; sicché la nota definizione che l'uomo è un animale socievole è stata dai più assai approvata; e in realtà le cose stanno in modo che dalla comune società degli uomini derivano molti più vantaggi che danni. I Satirici si facciano dunque beffe quanto vogliono delle cose umane, e i Teologi le detestano, e i Melanconici lodano, quanto possono, la vita incolta e agreste, disprezzano gli uomini e ammirano i bruti; essi tuttavia, sperimenteranno che gli uomini possono procurarsi molto più facilmente con l'aiuto reciproco ciò di cui hanno bisogno, e che solo unendo le forze possono evitare i pericoli che incombono dappertutto, per tacere ora del fatto che è molto più pregevole e più degno della nostra conoscenza considerare gli atti degli uomini anziché, quelli dei bruti. Ma di ciò più diffusamente altrove<sup>111</sup>.

*Hominem homini Deum esse*. L'enfasi con cui il filosofo olandese pone in rilievo l'importanza che l'altro uomo ha per ciascuno di noi è disarmante. Non è possibile per gli uomini vivere in uno stato di abbandono o di reclusione dai loro simili, dal momento che essi sono indispensabili l'un l'altro. Come potrebbero resistere alle sciagure o ottemperare a tutti i bisogni quotidiani, se non fosse presente una cooperazione costante tra i simili? Sebbene essi siano per lo più invidiosi e molesti gli uni verso gli altri, Spinoza pone in evidenza l'impossibilità della solitudine come norma di vita e la necessità di adoperarsi affinché gli uomini vivano in società<sup>112</sup>. Dalla comune unione tra i simili nascono, infatti, più vantaggi che svantaggi, come la sicurezza, ad esempio. Quando le forze di cui essi dispongono si uniscono, allora, l'utilità è posta in sommo grado ed è più agevole far fronte ai pericoli che li attanagliano dappertutto. Inoltre, essendo tutti partecipi della sostanza come entità, comunque, finite, gli individui non

<sup>111</sup> *Eth. IV, Pr.35 Sch.*, p.1481.

<sup>112</sup> Sul tema della transindividualità cfr. E. Balibar, *Spinoza, il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

possono arrogarsi il diritto di sopprimersi vicendevolmente, poiché la potenza della *substantia* trascende quella dei modi particolari e non c'è nulla di più deleterio che supporre che Dio, come sostanza infinita, possa in qualche maniera disporre un depotenziamento di se stesso.

Preme, in questa sede, evidenziare ancora un altro aspetto relativo al godimento degli individui del sommo bene: «il sommo bene di coloro che seguono la virtù è comune a tutti, e tutti ne possono ugualmente godere»<sup>113</sup>. La conoscenza di Dio è un bene comune, non esclusivo. Anzi, esso può essere posseduto ugualmente da tutti, in quanto tutti gli uomini sono della medesima natura. Coloro che seguono la virtù sono guidati dalla ragione e sanno che un bene è tale non quando è un privilegio di alcuni, ma quando è un bene comune. Ora dal momento che Dio stesso è da riconoscere ed è riconosciuto dal sapiente come Sommo Bene, la sua mente è perfetta in sommo grado quando è unita all'Ente perfettissimo e gode di tale bene insieme agli altri uomini il più possibile. Ecco che

chi per il semplice affetto si adopera affinché gli altri amino ciò che egli ama e vivano secondo il suo sentimento, agisce solo per impulso, e perciò è odioso specialmente a quelli che trovano piacere in altre cose e che, perciò, a loro volta, si curano e si sforzano con pari impeto affinché gli altri vivano secondo il loro sentimento. Inoltre, poiché il bene supremo che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che uno soltanto può esserne padrone, ne deriva che coloro i quali amano non sono coerenti con se stessi, e, mentre trovano piacere nel raccontare le lodi della cosa che amano, temono di essere creduti. Chi, invece, si sforza di guidare gli altri secondo la ragione, agisce, non con impeto, ma umanamente e benignamente, ed è sommamente coerente con se stesso. Io riferisco alla religione tutti i desideri e tutte le azioni di cui siamo causa in quanto abbiamo l'idea di Dio, o in quanto conosciamo Dio. E chiamo moralità la cupidità di far bene, nata dal fatto che viviamo sotto la guida della ragione. Chiamo, poi, onestà la cupidità dell'uomo, che vive sotto la guida della ragione, di unire a sé gli altri in amicizia, e onesto ciò che è lodato dagli uomini che vivono sotto la guida della ragione, mentre chiamo turpe ciò che si oppone alla formazione dell'amicizia. [...] Il dettame della ragione di ricercare il nostro utile prescrive, bensì, di stringere rapporti di amicizia con gli uomini, ma non coi bruti o con le cose la cui natura è diversa dalla natura umana; noi, invece, in forza di tale dettame, abbiamo sui bruti il medesimo diritto

<sup>113</sup> *Eth. IV, Pr.36*, p.1481.

che essi hanno su di noi. Anzi, poiché il diritto di ciascuno è definito dalla virtù o potenza di ciascuno, gli uomini hanno sui bruti un diritto di gran lunga maggiore che i bruti sugli uomini. E tuttavia io non nego che i bruti sentano; ma nego che per questa ragione non sia lecito provvedere alla nostra utilità e servirci di essi a nostro piacere, e trattarli come meglio ci conviene, giacché essi non s'accordano per natura con noi, e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani (vedi 3P57S)<sup>114</sup>.

Da questo Scolio emerge una differenza – che sembrerebbe abissale – tra gli uomini onesti, che ricercano nell'amicizia e nella concordia la misura del godimento del Sommo Bene, in quanto guidati dalla ragione e da nessuna forma di rivalità, e i bruti, dominati soltanto dalle passioni. Ciò che, tuttavia, sembra colmare, in parte, tale distanza è proprio la ricerca dell'utile. Tale ricerca, come è evidente, accomuna tutti gli uomini e ogni cosa esistente, la cui potenza particolare è disposta da Dio a partecipare della sua infinità. Ma colui che vive realmente sotto la guida della ragione può essere davvero libero perché la sua sapienza è, in ultima analisi, meditazione della vita<sup>115</sup>: «l'uomo libero, cioè l'uomo che vive secondo il solo dettame della ragione, non è guidato dalla paura della morte (per P63), ma desidera direttamente il bene (per P63C), cioè (per P24) desidera di agire, di vivere, di conservare il suo essere secondo il principio della ricerca del proprio utile; e perciò a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è una meditazione della vita»<sup>116</sup>. In tal senso, «la sua virtù si rivela ugualmente grande tanto nell'evitare, quanto nel superare i pericoli»<sup>117</sup>, nell'evitare i benefici degli ignoranti<sup>118</sup>. Gli uomini liberi mostrano gratitudine gli uni verso gli altri<sup>119</sup> e non agiscono mai in mala fede, ma sempre in buona fede<sup>120</sup>.

Come già abbiamo evinto negli scritti giovanili di Spinoza, anche nell'Etica l'uomo libero – filosofo e sapiente – comprende che «nella vita, dunque, è anzitutto utile perfezionare l'intelletto o la ragione, per quanto possiamo, e in questo soltanto consiste la suprema felicità dell'uomo, ossia la beatitudine; giacché la beatitudine non è altro se non la stessa acquiescenza dell'animo che deriva dalla conoscenza intuitiva di Dio; ora, perfezionare l'intelletto non è altro che cono-

<sup>114</sup> *Eth. IV, Pr.37 Sch.1*, pp.1485-1487.

<sup>115</sup> Cfr. C. Vinti, *Spinoza: la conoscenza come liberazione*, Studium, Roma, 1984; ID., *La filosofia come «vitae meditatio»*. Una lettura di Spinoza, Città Nuova, Roma, 1979.

<sup>116</sup> *Eth. IV, Pr.67 Dem.1*, p.1529.

<sup>117</sup> *Eth. IV, Pr.69*, p.1531.

<sup>118</sup> Cfr. *Eth. IV, Pr.70*, p.1531.

<sup>119</sup> Cfr. *Eth. IV, Pr.71*, p.1533.

<sup>120</sup> Cfr. *Eth. IV, Pr.72*, p.1533.

scere gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura. Quindi, il fine ultimo dell'uomo che è guidato dalla ragione, cioè la cupidità suprema mediante la quale egli si sforza di governare tutte le altre cupidità, è quella che lo porta a concepire adeguatamente sé e tutte le cose che possono essere oggetto della sua conoscenza chiara e distinta»<sup>121</sup>. Tale conoscenza di Dio confluisce in una costante azione educativa del sapiente nei confronti dei suoi simili per portarli alla salvezza:

nessuno può accordarsi maggiormente con la natura di una cosa se non gli altri individui della medesima specie; e perciò non c'è nulla di più utile all'uomo per la conservazione del suo essere e per il godimento della vita razionale se non l'uomo che è guidato dalla ragione. Inoltre, poiché tra le cose singole nulla conosciamo che sia più eccellente dell'uomo guidato dalla ragione, in nulla dunque ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga per abilità e per ingegno quanto nell'educare gli uomini in modo che vivano finalmente sotto il dominio proprio della ragione»<sup>122</sup>.

Come tale impianto teorico si sviluppi, poi, in maniera più capillare nella quinta parte dell'*Etica* e, attraverso l'esaltazione della conoscenza intuitiva<sup>123</sup> di Cristo e il *credo minimum* come via della salvezza, nel *Trattato Teologico-politico* non è qui dato esaminare. Tuttavia, è proprio in tale direzione che sarà opportuno incamminarsi per cogliere appieno la valenza della soteriologia spinoziana, tenendo ben presente come il percorso esistenziale del giovane Spinoza si intrecci indissolubilmente con la sua vocazione alla filosofia. Quest'ultima da intendersi, non a caso, come «meditazione della vita» e strumento da adottare per scardinare dalle fondamenta la tradizione dell'ortodossia<sup>124</sup> religiosa in funzione della rivendicazione della *libertas philosophandi* quale diritto inalienabile degli uomini.

<sup>121</sup> Cfr. *Eth. IV, App. Cap. IV*, p.1539.

<sup>122</sup> Cfr. *Eth. IV, App. Cap. IV*, p.1541.

<sup>123</sup> Al riguardo è opportuno considerare P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2009; G. D'Anna, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2002; F. Del Lucchese - V. Morfino, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politiche, estetica*, Edizioni Ghibli, Milano, 2003; P. Pozzi, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva. Tra finito e infinito*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2012.

<sup>124</sup> Sul tema della critica all'ortodossia operata da Spinoza cfr. L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003; S. Breton, *Spinoza: teologia e politica*, a cura di E. De Dominicis, Cittadella editrice, Assisi, 1979; S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2001. Circa, invece, le ripercussioni di tale critica sul contesto contemporaneo cfr. I. Tonelli, *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, Editori dell'Orso, Alessandria, 2003; P. Cristofolini, *Luomo libero. Leresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Edizioni ETS, Pisa, 2007.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- F. Alquiè, *Il razionalismo di Spinoza*, trad. it. di M. Ravera, Mursia, Torino, 1987.
- E. Baccarini, *L'ideale del saggio nell'ethica di Spinoza. Spunti per una rilettura del IV e V libro dell'Etica*, in *Il problema della salvezza. Atti del XXIII Convegno di assistenti universitari di filosofia*, Padova 1978, Ed. Gregoriana, Padova, 1979, pp. 47-54.
- E. Balibar, *Spinoza, il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- A. Banfi, *Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. Sichirolo, Vallecchi, Firenze, 1969.
- F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Pàtron Editore, Bologna, 1997.
- D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 1996.
- L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- S. Breton *Spinoza: teologia e politica*, a cura di E. De Dominicis, Cittadella editrice, Assisi, 1979.
- G. Campana, *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Città Nuova, Roma, 1978.
- H. A. Cavallera, *Spinoza: la saggezza dell'Occidente*, Paideia, Lecce, 2014.
- Id., *Del retto agire: Spinoza e l'educazione*, Il Segnalibro, Torino, 1996.
- P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2009.
- Id., *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Edizioni ETS, Pisa, 2007.
- G. D'Anna, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- F. Del Lucchese, V. Morfino, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politiche, estetica*, Edizioni Ghibli, Milano, 2003.
- P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1960.
- Id., *La conoscenza «sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Loffredo Editore, Napoli, 1995.
- Id., *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1975.
- Id., *La parte V dell' "Ethica"*, in *Congresso Internazionale organizzato dall'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Urbino, Urbino, 4-8 ottobre 1982 Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 237-248.
- H. Dumery, *Les deux saluts*, «Esprit», 39, pp.129-144.

- E. Giacchetti, *Baruch Spinoza 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Editori Riuniti, Roma, 1985.
- E.E. Harris, *Salvezza dalla Disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, a cura di G. Rinaldi, Guerini e Associati, Milano, 1991.
- M. J. Kisner, *Spinoza on human freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- W. Klever, *Introduzione a F. Van den Enden, Vrije Politieke Stellingen*, Amsterdam 1992.
- J. Lacroix, *Spinoza et le problème du Salut*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
- S. Levi, *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, LED, Milano, 2006.
- G. Limiti, *Le vedute pedagogiche nella filosofia di Benedetto Spinoza*, La Tipografica, Roma, 1957.
- P. Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. Vigorelli, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.
- A. Matheron, *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris, 1971.
- F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1981.
- Id., *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul "Breve Trattato" di Spinoza*, (a cura di), Japadre Editore, L'Aquila, 1990.
- S. Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, trad. it. di D. Tarizzo, Biblioteca Einaudi, Torino, 2005.
- Id., *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. Tarizzo, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2002.
- Id., *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso «Trattato» di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, trad. it. di L. Giacone, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013.
- P. Pozzi, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva. Tra finito e infinito*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2012.
- J. Préposiet, *Sagesse et combat idéologique chez Spinoza*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, a cura di Emilia Giacchetti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 373-380.
- Id., *Spinoza et la liberté des hommes*, Lagny-Sur-Marne, Gallimard (Imprimerie Emmanuel Grevin et Fils), 1967.
- W. L. Rabenort, *Spinoza as educator*, Teachers College, Columbia University, New York City, 1911.
- A. Ravà, *Le idee pedagogiche di Spinoza*, in *Rivista pedagogica*, Anno 26, fasc. 1.

- A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Edizioni Ghibili, Milano, 2012.
- L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.
- I. Tonelli, *Libertà e religione nel Breve Trattato*, in *La ragione della parola. Religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, Il Prato, Padova, 2013.
- Id., *La ferita non chiusa. La ricezione ebraica di Spinoza nel Novecento*, Editori dell'Orso, Alessandria, 2003.
- P. Totaro, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze, 2009.
- F. Van Den Enden, *Free Political Propositions and Considerations of State*, translated by W. Klever, 2007.
- C. Vinti, *Spinoza. Conoscenza come liberazione*, Edizioni Studium, Roma, 1984.
- Id., *Il problema della salvezza in Spinoza*, in in *Il problema della salvezza. Atti del XXIII Convegno di assistenti universitari di filosofia, Padova 1978*, Ed. Gregoriana, Padova, 1979, pp. 255-270.
- Id., *La filosofia come "vitae meditatio". Una lettura di Spinoza*, Città Nuova Editrice, Roma, 1979.
- S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2001.

# L'enigma kantiano. *Critica e illuminismo in Michel Foucault*

Memoria di DARIO MALINCONICO  
presentata dal Socio corr. Renata Viti Cavaliere

(seduta del 25 giugno 2015)

**Abstract.** The essay examines some of the issues related to the foucauldian interpretation of Kant's philosophy. From the "Introduction to Kant's Anthropology", written by Foucault in 1961, to his lectures focused on the question "What is Enlightenment?" in the early 1980s, the paper draws a possible development of a critical philosophy starting from what Foucault himself calls the "enigma" of modern anthropological thought. His analysis yields a particular characterization of modern societies, in which Kant's influence appears fundamental. On the one hand, modern societies undergo a process of rationalization and normalization of collective experiences. In turn, this process marks a specific relationship between knowledge and power. On the other hand, modern societies manifest a new "critical attitude", which is the representation of the ancient greek *parrēsia*, the "courage of truth", linked to the experience of Enlightenment. According to Foucault, this attitude builds a renewed relationship between thought and life. In particular, it grounds those practices of subjectivation which lead to the "government of the self" and the self-determination of the human being.

## 1. *Un (lungo) confronto con Kant*

Nel 1966, in occasione della prima edizione francese della *Philosophie der Aufklärung* di Ernst Cassirer<sup>1</sup>, Michel Foucault dedicò al filosofo tedesco un piccolo testo intitolato "Une histoire restée muette"<sup>2</sup>, in cui analizzava le ragioni della scarsa ricezione dell'opera di Cassirer in Francia e i motivi dell'interesse che quell'opera potrebbe ancora suscitare nei contemporanei. Il testo apparve sulla rivista «La Quinzaine littéraire» pochi mesi dopo l'uscita di uno dei libri

<sup>1</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1989.

<sup>2</sup> "Une histoire restée muette", in *Dits et Écrits I*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 573-577. Quando l'indicazione bibliografica non reca il titolo dell'autore è da intendersi come testo di Foucault; l'indicazione sarà riferita sempre all'ed. italiana, qualora presente. La traduzione dal francese, quando non disponibile, è mia.

più noti e controversi di Foucault, *Le parole e le cose*, e com'era prevedibile finì decisamente in secondo piano rispetto alle polemiche provocate dalla celebre tesi della "morte dell'uomo"<sup>3</sup> contenuta in quel libro.

Determinato da motivi contingenti, a metà strada tra una recensione e un'analisi più ampia, "Une histoire restée muette" appare nondimeno un testo sorprendente. Foucault vi esplicita infatti una sorta di debito intellettuale nei confronti dell'austero neo-kantismo di Marburgo, di cui Cassirer fu tra i principali esponenti, accostando la storia del pensiero elaborata ne *Le parole e le cose* – che come spiegherà anni dopo intendeva distaccarsi tanto dalla "storia delle idee" quanto dalla "storia delle mentalità" tanto in voga negli anni '60<sup>4</sup>– ad un tipo di ricostruzione apparentemente datata come quella di Cassirer del 1932. Accostamento piuttosto eccentrico, considerando il Foucault "iconoclasta" di quegli anni, che spinge a interrogarsi sul legame tra l'*Erkenntnisproblem*<sup>5</sup> e la foucaultiana *archeologia del sapere*, un legame che attiene alla sua "storia dei sistemi di pensiero"<sup>6</sup> e che affronteremo più avanti. Inoltre – e si tratta dell'elemento di maggior sorpresa del testo – dietro la figura di Cassirer, e in un'opera non immediatamente teoretica come *La filosofia dell'Illuminismo*, Foucault ritrova addirittura un enigma, "l'enigma kantiano che, da quasi duecento anni, continua a sbalordire il pensiero occidentale, rendendolo cieco alla propria modernità"<sup>7</sup>. Ritrova cioè il tema del kantismo e della sua eredità, filtrato attraverso la questione dell'attualità o meno dell'illuminismo, e lo eleva a momento fondamentale dell'età moderna:

Se le grandi opere filosofiche di Cassirer [...] si inseriscono bene nella curva di un "ritorno a Kant", la sua *filosofia dell'Illuminismo* risponde specularmente nell'ordine della storia positiva: quali sono le fatalità della riflessione e del sapere che hanno reso possibile Kant e necessaria la

<sup>3</sup> "Più che la morte di Dio – o meglio nella scia di tale morte e in una correlazione profonda con essa – il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore [...] oggi, il fatto che la filosofia sia sempre e ancora sul punto di scomparire, e il fatto che in essa, ma più ancora fuori di essa e contro di essa, nella letteratura come nella riflessione formale, si pone il problema del linguaggio, dimostrano probabilmente che l'uomo sta sparendo" (*Le parole e le cose*, BUR, Milano 2009, p. 412).

<sup>4</sup> *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, pp.12-13.

<sup>5</sup> *Das Erkenntnis problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'epoca moderna)* è il titolo della lunga opera pubblicata da Cassirer tra il 1906 e il 1920, in cui ricostruisce tutta la storia del pensiero moderno con l'intento di cogliere le modalità di aggregazione funzionale dei sistemi filosofici intorno al significato storicamente determinato di un concetto.

<sup>6</sup> "Storia dei sistemi di pensiero" era il titolo scelto da Foucault per la sua cattedra al Collège de France, in cui insegnò dal gennaio del 1971 fino alla morte nel 1984.

<sup>7</sup> "Une histoire restée muette", p. 574.

nascita del pensiero moderno? Domanda ripetuta su se stessa: Kant si chiede come la scienza sia possibile, Cassirer si chiede come sia possibile questo kantismo al quale forse ancora apparteniamo<sup>8</sup>

L'enigma del pensiero kantiano di cui parla Foucault, che Cassirer porta alla luce “con un metodo d’analisi il cui modello non ha ancora perduto il proprio valore”, risulta inequivocabilmente legato alla svolta del XVIII secolo e quindi al tema più generale dell’illuminismo; in qualche modo ne è determinato – cos’è che ha reso possibile il kantismo? – ma al tempo stesso determina anche alcuni tratti essenziali di quella svolta – cos’è che il kantismo renderà possibile? Quest’ultima domanda è senza dubbio la più difficile e la meno scontata nell’ottica foucaultiana. Non dimentichiamo che proprio in quel periodo Foucault affermava provocatoriamente di aver appreso “più in Cuvier, in Bopp, in Ricardo che in Kant o Hegel”<sup>9</sup>, criticando ogni visione dell’opera filosofica considerata come indipendente dal generale “campo epistemologico” a partire dal quale le conoscenze e le teorie di una determinata epoca diventano possibili.

La nostra questione di fondo andrà allora formulata in questo modo: si può ritrovare in Foucault una specificità del pensiero kantiano e dell’eredità kantiana nella modernità? Esiste un ruolo specifico del kantismo, considerato non soltanto come espressione di un “pensiero preso nella sua necessità anonima [...] dove ogni individuo, ogni discorso non forma niente di più che l’episodio di una riflessione”<sup>10</sup>? Qual è in definitiva il rapporto tra il pensiero di Foucault e la filosofia di Kant?

Sono problemi finora variamente affrontati negli studi foucaultiani, anche se non così ampiamente come potrebbero<sup>11</sup>. La presente riflessione sarà centrata sul breve testo dedicato a Cassirer perché, pur nella sua particolarità, esso contiene già *in nuce* gli elementi cardine di questo rapporto, a partire dalla “difficoltà” che ebbe Foucault a disfarsi dei concetti di critica e di illuminismo come fossero due capitoli chiusi della storia del pensiero. Il rapporto con Kant si riflette infatti, fin da principio, nella questione del senso da dare alla critica (come procedimento filosofico) e all’illuminismo (come momento di trapasso

<sup>8</sup> *Ivi*.

<sup>9</sup> *Le parole e le cose*, p. 331.

<sup>10</sup> “Une histoire restée muette”, p. 576.

<sup>11</sup> Per una visuale complessiva sul problema occorre citare senza dubbio il testo di Maria Paola Fimiani *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, edito nel 1997 (in francese nel 1998) e aggiornato nel 2013, in cui viene ricostruito con abbondanza di materiali il confronto ventennale di Foucault con Kant; cfr. inoltre R. Nigro, “Foucault e Kant: la critica della questione antropologica”, in *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano, 2008, dove sono riportati in nota molti riferimenti bibliografici sulla questione.

verso la modernità). Al netto di qualsiasi suggestione neo-illuminista, Foucault riconosce senza dubbio al pensiero illuministico un ruolo “razionalizzatore” nelle pratiche di potere e di governo: l’internamento dei malati di mente in strutture specifiche e l’organizzazione del sistema disciplinare della prigione – temi notoriamente al centro delle sue indagini – nascono infatti da intenti umanitari tipicamente illuministici (gli studi di Pinel, le teorie di Beccaria) trasformati ben presto in nuovi regimi di esclusione e di dominio<sup>12</sup>. Tuttavia, accanto ad una sorta di “nostalgia dell’illuminismo” – leggiamo sempre in “Une histoire restéemuette” – nel mondo moderno esiste anche una “nostalgia dell’età greca, cui chiediamo di illuminare il nostro rapporto con l’essere”, tanto che

alla dinastia *ellenica*, che s’intende da Hölderlin ad Heidegger, s’opponesse la dinastia dei moderni *illuministi* che andrebbe da Marx a Lévi-Strauss. Essere greco o illuminista, essere dalla parte della tragedia o dell’enciclopedia [...] è questo il dilemma da cui il pensiero moderno – che ci domina ancora, ma che sentiamo vacillare sotto i nostri piedi – mai finora ha potuto liberarsi.<sup>13</sup>

Anche se Foucault non prende parte alla contesa, le caratteristiche attribuite alla “nostalgia” illuministica – “mettere in discussione le forme e i limiti del nostro sapere” – e le lodi all’illuminista Cassirer sembrano suggerire che tra le due opzioni Foucault opterebbe comunque per quella illuminista. La “nostalgia” ellenica presuppone infatti una sorta di rimpianto per qualcosa di originario che è andato perduto, per un senso “più vero” delle cose che si troverebbe alla loro origine e non nello svolgimento delle cose stesse. Foucault, che aveva studiato con il grande interprete hegeliano Jean Hyppolite, diffida profondamente di questa forma di idealizzazione, perché porterebbe a disconoscere il valore essenziale del divenire dei saperi e delle conoscenze nella storia. A maggior ragione se consideriamo che, come afferma nella prefazione alla *Nascita della clinica* (1963), “noi siamo in un’età di critica, nella quale l’assenza d’una filosofia prima ci ricorda ad ogni istante il regno e la fatalità: età dell’intelligenza che ci tiene irrimediabilmente a distanza da un linguaggio originario”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> In questo senso, seppure con profonde differenze di metodo e di concetti, la riflessione di Foucault risente delle critiche della Scuola di Francoforte al movimento di *razionalizzazione* proprio dell’età moderna; cfr M. Senellart, “Michel Foucault: *governamentalità* e Ragion di Stato”, in *Situations de la démocratie*, Gallimard, Paris 1993, pp. 276-298.

<sup>13</sup> “Une histoire restée muette”, p. 575.

<sup>14</sup> *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1998, p. 9.

Non si tratta dunque di “fare il processo alla ragione”<sup>15</sup> in nome di un presunto irrazionalismo o di un ritorno all’origine; c’è piuttosto da comprendere che “siamo storicamente determinati, in parte, dall’illuminismo”<sup>16</sup>, ma che lo stesso illuminismo ha sviluppato delle strategie di contrasto alle forme di dominio imperanti che vanno analizzate e attualizzate. All’interno di tali strategie, il momento della critica – che per Foucault non coincide soltanto con la questione-gnoseologica o con la fondazione trascendentale della conoscenza, ma con un *ethos* e un *atteggiamento* caratteristico della modernità – gioca un ruolo fondamentale. È in questo senso che il pensiero di Kant diventa un “enigma”, perché in esso si riflettono le contraddizioni dell’illuminismo e dell’atteggiamento critico nell’età moderna – argomento su cui Foucault tornerà più volte, come se si trattasse di scavare progressivamente un solco già tracciato.

Il suo confronto con il corpo vivo del pensiero kantiano inizia infatti fin dai primi anni ’60, quando redige come tesi complementare per la libera docenza, insieme alla ben nota *Storia della follia nell’età classica*, una lunga introduzione alla kantiana *Antropologia dal punto di vista pragmatico*; e giunge fino al suo penultimo corso al Collège de France, tenuto nel 1982-83, che si apre con l’analisi del testo di Kant *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?*<sup>17</sup>. Accanto all’interesse per questi due testi piuttosto eccentrici rispetto alle opere maggiori di Kant, rimarrà in ogni caso sempre vivo il confronto con il senso più ampio dell’impresa critica, in modo da marcare affinità e divergenze con la propria impostazione<sup>18</sup>.

Come leggiamo ne “Une historie restée muette”, Foucault riconosce infatti che il pensiero kantiano determina una “frattura” alla quale “forse noi ancora apparteniamo”<sup>19</sup>, poiché il sapere occidentale non può più prescindere da quel-

<sup>15</sup> “Faremo noi il processo alla ragione? A mio avviso, nulla sarebbe più sterile. Innanzitutto, perché in questo caso non è una questione di colpevolezza o di innocenza. Inoltre, perché è assurdo invocare la *ragione* come l’entità contraria della *non-ragione*. Infine, perché un tale processo ci obbligherebbe a giocare il ruolo arbitrario e fastidioso del razionalista o dell’irrazionalista” (“*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*”, in *Dits et Écrits II*, p. 954).

<sup>16</sup> “Che cos’è l’illuminismo”, in *Antologia. L’impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 228.

<sup>17</sup> Cfr: “Introduzione all’*Antropologia* di Kant”, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, pp. 9-94; “Lezione del 5 gennaio 1983”, in *Il governo di sé e degli altri*, pp. 11-47.

<sup>18</sup> “Non in tutto Foucault, ma a un certo livello, si manifesta una sorta di neo-kantismo assai particolare. Ci sono molte scuole neo-kantiane, e non sostengo affatto che Foucault sia inscrivibile a una di esse. Sto dicendo che Foucault stesso, il suo pensiero, presenta e inventa un neo-kantismo del tutto particolare” (G. Deleuze, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) I*, Ombre Corte, Verona, 2014, p. 158).

<sup>19</sup> “Cassirer è un neo-kantiano. Ciò che si deve intendere con questo termine è, più che un movimento o una scuola filosofica, l’impossibilità nella quale si è trovato il pensiero occidentale di superare la frattura stabilita da Kant; il neo-kantismo (in questo senso, *siamo tutti neo-kantiani*), è l’ingiunzione ripetuta senza posa a ravvivare questa cesura – per ritrovarne la

la che, riprendendo un'espressione di Heidegger<sup>20</sup> ma sviluppandola in maniera autonoma, Foucault chiama *l'analitica della finitudine*, ovvero la caratterizzazione del problema della conoscenza secondo una visuale antropocentrica; in questo senso, la critica trascendentale svolge un ruolo fondamentale nello stabilire il "primato del soggetto" che caratterizza il pensiero moderno. La frattura kantiana riguarda però anche un altro significato del pensiero critico, che si concretizza in un nuovo modo di pensare il proprio tempo e di agire in esso, in un'*ontologia del presente* che ha origine dal movimento illuministico sintetizzato da Kant stesso col motto oraziano del "Sapere aude!". Si tratta di riconoscere che il nostro pensiero è sempre collocato all'interno di un tempo storico, che va interrogato e "vissuto" mettendosi in gioco in prima persona, recuperando dall'illuminismo la capacità di svelare la contingenza di ciò che si presenta come immutabile e naturale al fine di poterlo cambiare. Centralità dell'antropologia nella modernità e centralità dell'illuminismo nel nostro modo di concepire il presente: dietro questi due lasciti kantiani resta perciò il problema più generale del che cosa significa "pensare criticamente", e cioè se la critica vada intesa soltanto come riformulazione del problema della conoscenza alla luce del nuovo sapere scientifico/antropologico, oppure se dischiude anche un nuovo modo di agire filosoficamente per contrastare le molteplici forme di "assoggettamento" del tempo moderno.

Il confronto con Kant, lungi dall'esser frutto di episodi sporadici, permette dunque di interrogare il pensiero foucaultiano nella sua interezza, a patto di non smarrirne l'originalità, la difficoltà (positiva) di incasellamento, le asperità polemiche o sovversive. Del resto, all'inizio degli anni '80, quando fu chiesto al suo assistente François Ewald di redigere una presentazione di Foucault per il *Dictionnaire des Philosophes*, l'incipit scritto a quattro mani con lo stesso Foucault suonava così: "Se Foucault si iscrive in qualche modo nella tradizione filosofica, è nella tradizione *critica* di Kant e si potrebbe definire il suo lavoro *Storia critica del pensiero*"<sup>21</sup>. Proveremo dunque ad isolare i momenti essenziali di questo confronto: ciò che potrebbe emergere è una vera e propria modalità del *pensare criticamente*, fortemente legata alla modernità eppure non affatto egemone in essa, che rappresenta secondo Foucault un'opzione ancora valida a patto di capire "cosa fare" di questa critica e come utilizzarla.

necessità e insieme misurarne tutta la portata" ("Une historie restée muette", p. 576).

<sup>20</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari-Roma, 1989. In particolare, l'interpretazione ontologica di Heidegger emerge con chiarezza proprio in contrasto con quella gnoseologica di Cassirer nel celebre dibattito di Davos del 1929, riportato in appendice all'ed. cit.

<sup>21</sup> "Foucault", in *Dits et Écrits II*, p. 1450.

## 2. L'analisi della finitudine: antropologia e critica

La prima tappa del confronto con Kant si inserisce nella riflessione più ampia intorno a ciò che Foucault (con evidenti suggestioni kantiane) chiama il “sonno antropologico” della modernità, ovvero l’incapacità del sapere moderno di andare al di là del soggetto-uomo e della sua centralità. L’impresa critica, attraverso la fondazione trascendentale, appronterebbe le basi per tale sapere. Infatti – potrà sembrare quasi banale precisarlo – per Kant la critica non è mai autosufficiente né autonoma, ma serve ad “apprestare” il terreno a qualcos’altro<sup>22</sup>; e più ancora che alla filosofia trascendentale, secondo Foucault la critica kantiana preparerebbe il terreno a quell’*analisi della finitudine* che costituisce l’asse fondamentale del sapere moderno. Questo tema verrà trattato però in maniera differente nell’*Introduzione all’Antropologia* del 1961 e ne *Le parole e le cose* del 1966; tenteremo di mostrarne le ragioni.

Partiamo dall’ultimo testo, successivo in ordine temporale ma che ha rappresentato a lungo il viatico principale per indagare il rapporto di Foucault con Kant. Il proponimento de *Le parole e le cose* è di interrogare le modalità attraverso cui ogni epoca costruisce il proprio rapporto specifico tra “le parole” e “le cose”, ovvero tra il sapere conosciuto e il reale conoscibile, tra l’ordine delle rappresentazioni e gli oggetti rappresentati, edificando una serie di discipline che prima non c’erano, oppure modificando radicalmente quelle esistenti. Si tratta di ricercare l’*a-priori storico* su cui poggiano le esperienze e le conoscenze di una determinata epoca, che Foucault identifica con il termine classico *epistème* e di cui individua come regola interna la *discontinuità*, ovvero tutto ciò che modifica (al di fuori di ogni schema di progresso) le regole più certe di una determinata epoca, in un complesso rapporto tra ordine del sapere e pratiche di potere<sup>23</sup>. Il ruolo storico della critica kantiana interviene in una di queste fasi di discontinuità, nel momento di “passaggio dall’età della rappresentazione all’età dell’antro-

<sup>22</sup> Lo spiega molto bene Gianluca Garelli – studioso della filosofia classica tedesca e traduttore dell’*Antropologia dal punto di vista pragmatico* – proprio in riferimento all’interpretazione foucaultiana di Kant: “Bisogna riflettere sulla circostanza per cui Kant, per lungo tempo, ha semmai contrapposto la critica (che andava intesa come «propedeutica», diceva lui) al sistema. Il sistema sarebbe venuto quasi da sé, riempiendo di contenuti (ancora una volta, architettonicamente: ma la nozione ha un’ascendenza aristotelica) per così dire l’impalcatura dell’edificio critico” («Foucault e l’Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant. Intervista a Gianluca Garelli», in *Lo sguardo*, n.3, 2010, p. 6).

<sup>23</sup> Foucault riprende il concetto di *discontinuità* dall’epistemologia francese del dopoguerra (Bachelard, Canguilhem), oltre che dalla nozione di “cambiamento di paradigma” utilizzato da Thomas Kuhn ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962).

pologia”, ovvero dall’epoca classica<sup>24</sup> del XVII secolo all’epoca tipicamente moderna. Nel sapere seicentesco, infatti, tutto veniva ridotto a rappresentazione, che rimandava a sua volta ad un’altra rappresentazione esterna, in un gioco di rimandi pressoché infinito; non essendoci più somiglianze esterne da decifrare (come nel sapere rinascimentale), ma soltanto identità e differenze interne da misurare, si imponeva il rigore della *mathesis*, “la scienza universale della misura e dell’ordine”<sup>25</sup>. La dissoluzione di questo tipo di razionalismo procede secondo Foucault in due direzioni diverse, in qualche modo sovrapponibili: da un lato, attraverso la fondazione del *trascendentale* kantiano, che “circoscrive la rappresentazione e ciò che in essa è dato, per dirigersi verso ciò a partire da cui ogni rappresentazione, quale che sia, può essere data”<sup>26</sup>; dall’altro lato, con l’istituzione di quelli che Foucault chiama i nuovi saperi “semi-trascendentali”, che circoscrivono tre campi principali di conoscenza, la *Vita*, il *Linguaggio* e il *Lavoro*.

Ciò che permette questa fondazione unitaria delle rappresentazioni, che interrompe la catena infinita di rimandi del sapere classico, è l’uomo, la vera scoperta della modernità, la sua invenzione più profonda, che Foucault definisce “uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza”<sup>27</sup>. Gli assi teorici di quello che Foucault definisce il “quadrilatero antropologico” del nuovo sapere trovano dunque il loro centro nell’*analitica della finitudine*, fondamentale spartiacque per la nascita moderna del soggetto-uomo. I nuovi saperi della *Vita*, del *Linguaggio* e del *Lavoro*, che guadagnano la prospettiva dell’oggetto fuori dal reticolo infinito delle rappresentazioni, in realtà dominano l’uomo, perché egli è prima di tutto un vivente, un parlante, uno strumento di produzione. L’uomo scopre così, attraverso la riduzione “finita” delle sue infinite rappresentazioni, la propria stessa “finitudine”. Questo duplice movimento – dalla concretezza empirica dei nuovi saperi alla concretezza dell’uomo e viceversa – fa sì che non si possa più interrogare “l’uomo alla luce di una verità assoluta [...] poiché l’infinito non è più dato e non rimane che la finitudine”<sup>28</sup>. L’uomo moderno, che è il nostro solo concetto possibile di uomo, nasce perciò alla fine del XVIII secolo occupando il posto centrale del nuovo *epistème* moderno, soggetto e insieme oggetto di ogni conoscenza possibile.

<sup>24</sup> In Francia viene definita “età classica” l’epoca storica che va dalla fine del XVI secolo a tutto il XVII, in cui la civiltà francese raggiunse un vertice riconosciuto di compiutezza e di equilibrio.

<sup>25</sup> *Le parole e le cose*, p. 72.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 262.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>28</sup> V. Sorrentino, “Le ricerche di Michel Foucault”, in *L’impazienza della libertà*, p. XVI.

Facciamo ora un passo indietro. Nella precedente *Introduzione all'Antropologia di Kant* del 1961, seppure all'interno di una riflessione molto più circostanziata rispetto a *Le parole e le cose*, Foucault descriveva il concetto kantiano di "uomo" con maggiore complessità, inserendolo tra la fondazione trascendentale dell'Io-penso, la nozione di *Gemüt* (spirito-vivente) dell'*Antropologia pragmatica*, il cittadino del mondo degli scritti politici e infine l'universale non-legalistico e non-normativo della *Critica del Giudizio*. Questa maggiore complessità porta anche a definire in maniera diversa il ruolo della critica in rapporto all'antropologia: se ne *Le parole e le cose* la fondazione trascendentale è una sorta di "anello mancante" che permette di passare dall'epoca classica all'epoca moderna, nella ricostruzione dell'*Introduzione* l'antropologia moderna nasce invece da un sostanziale "oblio" della critica, che andrebbe di conseguenza riattivata alla luce della riflessione nietzschiana.

Non a caso, la questione filologica posta da Foucault a proposito dell'*Antropologia pragmatica* riguarda il suo rapporto con le tre Critiche, ed è a partire da tale rapporto che ne riconosce la particolarità e le caratteristiche. L'antropologia settecentesca, tra fine '700 e inizio '800, era infatti una scienza di confine, a metà strada tra psicologia e fisica, che aveva come oggetto il *Menschenwesen*, l'essere naturale dell'uomo nella sua finitudine; tanto che, secondo Foucault, la sua domanda di fondo si potrebbe riassumere in questi termini: "può esistere una conoscenza empirica della finitudine?"<sup>29</sup>. La risposta di Kant a tale domanda segna però il suo distacco dalle *antropologie* coeve, perché non si tratta di "fondare un *homo natura*, né un soggetto puro di libertà", ma un uomo che "è preso all'interno delle sintesi già operanti nel suo legame con il mondo"<sup>30</sup>. E se la naturalità dell'uomo è nel suo collocarsi in una cultura già data, ciò che bisognerà davvero comprendere non è "quel che l'uomo è, ma di quel che può fare di se stesso"<sup>31</sup>. L'oggetto specifico dell'antropologia kantiana diventa allora, per Foucault, il concetto di "*cittadino del mondo*, vale a dire [l'uomo] in quanto appartenente all'ambito dell'*universale concreto* [...] una regione concreta quanto un insieme di regole giuridiche precise, e al contempo universale quanto la legge morale"<sup>32</sup>. Ciò che permette all'*Antropologia* kantiana di dispiegare nel campo propriamente empirico questo tema del *Welt*, ovvero dell'uomo che abita il mondo in funzione della propria libertà, è un rinnovato concetto di *Gemüt*

<sup>29</sup> "Introduzione all'*Antropologia* di Kant", p. 89.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 28 Il riferimento è a quelle considerazioni della *Critica del Giudizio* sul concetto di "senso comune" che sono oggi di grande importanza per una ridefinizione complessiva del pensiero di Kant, cfr. R. Viti Cavaliere, *Giudizio*, Guida, Napoli 2009.

(animo) – attorno a cui si sviluppano la maggior parte delle analisi kantiane<sup>33</sup>.

In ogni caso, la soglia teorica raggiunta è, in anticipo su *Le parole e le cose*, proprio l'*analitica della finitudine*, di cui Critica, Antropologia e Filosofia trascendentale rappresentano tre momenti diversi, che non si annullano ma si potenziano a vicenda. L'*Antropologia* kantiana si ritrova insomma, rispetto all'impresa critica, in uno schema di "subordinazione" e insieme di "ripetizione". È infatti subordinata, "in quanto conoscenza, alle condizioni che essa [la critica] stabilisce e all'ambito d'esperienza che determina; in quanto esplorazione della finitudine, alle forme originarie e non oltrepassabili che la Critica rende esplicite"<sup>34</sup>. Al tempo stesso, però, l'*Antropologia* "ripete" (c'è in questo termine un significato profondamente heideggeriano) le acquisizioni critiche a un livello diverso, empiricamente determinato, così come le tre domande della *Logica* – che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è consentito sperare? – venivano riferite tutte alla domanda fondamentale: "che cosa è l'uomo?".

Il sapere antropologico che si svilupperà nel XIX secolo, tuttavia, reciderà questo legame con la Critica, consegnando il concetto di uomo a quell'illusione antropologica della modernità che crede di poter fare a meno della Critica per fondarsi unicamente su "un originario ritorno a sé", e non invece sull'analisi dei limiti costitutivi della finitudine: "affrancandosi da una critica preliminare della conoscenza [...] la filosofia non si è liberata dalla soggettività come tesi fondamentale e punto di partenza [...] al contrario vi si è imprigionata, ponendosela di fronte appesantita, ipostatizzata e chiusa"<sup>35</sup>. Per liberarsi di questa illusione antropologica è necessaria, sostiene Foucault, una *vera critica*, il cui modello ci è stato dato "da più di mezzo secolo" dalla genealogia di Nietzsche, che concepisce una radicale "critica della finitudine" liberatoria "tanto in relazione all'uomo quanto in relazione all'infinito". È questo l'unico proseguimento possibile dell'impresa critica, un proseguimento che la radicalizza ben oltre le stesse intenzioni kantiane.

Il rapporto antropologia/critica, tra l'*Introduzione all'Antropologia* e *Le parole e le cose*, risente dunque di una certa oscillazione di significato, che testimonia soprattutto della difficoltà che ebbe Foucault, fin dall'inizio, a "dire un'ultima parola" sul senso della critica nella filosofia moderna, ad ancorarla in tutto e per tutto a quel tipo di sapere che rimanda ad un soggetto che si pretende universale e che nasce invece all'interno di *un* sistema di sapere specifico, di *una* società particolare. Al tempo stesso, la critica non può essere solo un meto-

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 42-47.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 93.

do, una propedeutica, una *tèchne*. Questo dilemma lo vedremo sciolto (parzialmente) soltanto alla fine del confronto con Kant, quando entrerà in campo un inedito concetto di *ethos* rinnovato dallo studio del mondo antico.

### 3. Una critica senza trascendentale: archeologia e storia del pensiero

Prima di affrontare quest'ultima parte, che riguarda essenzialmente il rapporto tra critica e illuminismo, ritorniamo al testo del 1966 su Cassirer; oltre alla suggestione dell'*enigma kantiano*, c'è infatti un'ulteriore argomento che consente di approfondire quanto detto fin qui.

Tale argomento riguarda, come già accennato all'inizio, il modo di ricostruire la "storia del pensiero". Da questo punto di vista, la storiografia di Cassirer costituisce un punto di svolta decisivo agli occhi di Foucault: il filosofo neokantiano è infatti uno dei primi che, astruendo "le motivazioni individuali, i casi biografici e tutte le figure contingenti che popolano un'epoca", e lasciando quanto meno in sospeso "le determinazioni economiche e sociali", ritrova secondo Foucault lo spazio autonomo del "*discorso-pensiero*", considerato come "insieme indissociabile di discorsi e di pensieri, di concetti e di parole, di enunciati e di affermazioni"<sup>36</sup>. L'autonomia del pensiero e dei discorsi svela perciò una storia che, come recita il titolo del saggio, è rimasta a lungo "muta", nascosta dietro i monoliti del soggetto e della verità; un'autonomia di "*discorso-pensiero*" che, "lungi dall'offrire la pura e semplice manifestazione di ciò che noi conosciamo, costituisce il luogo da cui possono nascere tutte le conoscenze". È evidente che qui Foucault sta forzando la *Wirkungsgeschichte*<sup>37</sup> di Cassirer: l'unità di pensiero e discorso, intesa come spazio "necessario" da cui nascono

<sup>36</sup> "Une histoire restée muette", pp. 575-576. Scriveva infatti Cassirer che "la vera *filosofia* dell'illuminismo [...] non consiste tanto in determinate tesi, quanto nella forma e nel modo della disquisizione concettuale [...]", al punto che "l'importanza veramente produttiva del pensiero illuministico non appare tanto in un determinato e indicabile *contenuto* di pensiero, quanto piuttosto nell'*uso* che l'illuminismo fa del pensiero filosofico, nel posto che gli concede e nel compito che gli assegna" (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 11-14). Cfr. su questo tema A. Tagliapietra, "Sapere aude! Il coraggio e la viltà dell'illuminismo", in *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genesi del concetto*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. XIV-XVII.

<sup>37</sup> La *Wirkungsgeschichte* (storia della ricezione), concetto fondamentale per comprendere il metodo storiografico di Cassirer, è "la storia del prodursi del significato storico-spirituale" che, pur subendo ancora in parte l'influenza della storiografia di Dilthey, intende il pensiero filosofico come una sorta di "movimento sempre rinnovantesi del pensiero", una "problematica oggettiva" che non ha valore solo per l'epoca nella quale è sorta ma che racchiude in sé anche una "necessità interiore soggettiva" (G. Raio, Introduzione, in E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Donzelli, Roma, 1999, p. VIII).

le conoscenze di un'epoca, somiglia decisamente al concetto di *epistème* di cui si parla ne *Le parole e le cose*. Cassirer però non metterà mai davvero in discussione il primato della filosofia rispetto alle forme culturali anonime e diffuse che ad esso storicamente si affiancano; questo limite (“che richiama ancora piacevolmente le tradizionali storie delle idee”) non ne sminuisce tuttavia il valore e l'originalità. È infatti un cammino molto difficile quello che, a partire dal *Problema della conoscenza*, Cassirer ha lasciato intravedere: Foucault dichiara di volerlo continuare, radicalizzando il discorso in direzione della propria *archeologia del sapere*.

Ma questa prospettiva, in realtà, proviene ancora una volta da Kant, come Foucault afferma piuttosto inaspettatamente in altro un testo dal titolo “Le monstruosità della critica” edito nel 1971<sup>38</sup>. Il concetto di *archeologia* applicato alla storia del pensiero rimanda infatti a un preciso appunto di Kant tratto da “Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e Wolff?” (1793)<sup>39</sup>: “Una storia filosofica della filosofia non è essa stessa storica o empirica, bensì razionale, ossia possibile a priori. E questo perché, pur enunciando dei *facta* della ragione, essa non li mutua dal racconto storico, ma li trae dalla natura della ragione umana, come se si trattasse di un'*archeologia filosofica*”<sup>40</sup>.

In questo passo Kant sta ragionando intorno alla differenza tra “empirico” e “razionale”. Il campo dell'empirico riguarda “la conoscenza delle cose come esse sono”: è questa la base della conoscenza di tipo storico, tanto che ogni “rappresentazione storica della filosofia racconta come e in quale ordine si è filosofato finora”<sup>41</sup>. La conoscenza di tipo razionale segue invece il difficile criterio della necessità interna alle cose stesse: una rappresentazione razionale della filosofia dovrà rendere conto del *perché* si è filosofato in un modo piuttosto che in un altro, di quale necessità si cela dietro l'evidenza. E se a guidare la ragione nel compito filosofico per eccellenza, cioè “innalzarsi dai suoi giudizi sulle cose ai principi, fino ad arrivare ai principi primi”, è un *a-priori* soggettivo della ragione umana, da Kant definito come “bisogno” teoretico e pratico allo stesso tempo, allora soltanto in virtù di questo stesso *a-priori* si potrà conoscere razionalmente la filosofia nel suo concreto accadere storico. In questo modo, la conoscenza razionale della filosofia diventerà trascendentale, e perciò filosofica in senso proprio.

<sup>38</sup> “Les monstruosités de la critique”, in *Dits et Ecrits I*, pp. 1082-1091. Per l'analisi di questo testo, mi permetto di rimandare al mio saggio “The concept of philosophical archaeology in Kant and Foucault”, in *Metalogicon*, vol. n°1, Gennaio-Giugno 2012, p. 51-67.

<sup>39</sup> Il testo di Kantsi trova nella raccolta *Scritti sul Criticismo*, pp. 149-238.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 229.

Kant tuttavia aggiunge: “come se si trattasse di un’archeologia filosofica”. Perché? In primo luogo per il carattere di “scavo” che l’archeologia reca con sé, quel suo riportare alla luce qualcosa di sepolto rispetto all’*evidenza* della superficie, che rende l’archeologia una riscoperta paziente di ciò che sta alla base di qualcos’altro. Ma Kant utilizza il termine “necessità”, e Foucault lo sottolinea. Ecco allora che il senso da attribuire all’archeologia si fa più complesso: non soltanto “scavo che riporta alla luce”, ma anche indagine su ciò che permette alla superficie di essere esattamente così com’è, ritrovando il filo di razionalità intrinseca che lega i *facta* di pensiero tra di loro. Per questo la storia filosofica, ci dice Kant, dovrà risalire fino alla *necessità razionale* dei singoli concetti che si sono succeduti nel corso del tempo, senza limitarsi a delucidare soltanto la loro successione.

A questo punto, però, le prospettive di Kant e Foucault divergono notevolmente, e mostrano chiaramente la loro intrinseca diversità. Per Kant bisogna riconoscere che la *necessità* razionale del filosofare degli uomini attorno a determinati nuclei tematici coincide in definitiva con la stessa necessità interna alla ragione umana, ovvero col suo “bisogno soggettivo” di una conoscenza sempre più certa del mondo e di sé. Il movimento del pensiero che svela questa duplice necessità è dunque il medesimo; un’archeologia filosofica non sarà tanto diversa, nel metodo e nel fine, da una critica trascendentale estesa alla storia del pensiero. Nell’ottica di Foucault il tema kantiano del trascendentale viene invece radicalmente *rovesciato*: la critica non è più ricerca delle “strutture universali di ogni conoscenza e di ogni azione morale possibile”, ma riscoperta del “campo epistemologico in cui le conoscenze, considerate all’infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività”<sup>42</sup>. Le diverse forme di conoscenza non possono essere ricondotte a una razionalità intrinseca della ragione – e neppure, come in Hegel, possono essere intese soltanto come tappe oggettive nel cammino storico della ragione umana che si fa Spirito. La ragione umana e le conoscenze umane, per Foucault, si affermano simultaneamente in un dato momento storico e illuminano un terreno comune, in cui i discorsi che “pensiamo, diciamo e facciamo” andranno intesi come altrettanti eventi storici, “come segmenti funzionali che formano a poco a poco sistema”<sup>43</sup>. A questa sistematizzazione può corrispondere un declino altrettanto rapido, che segnerà il passaggio verso altre forme di ragione e verso altri ambiti di conoscenza.

<sup>42</sup> *Le parole e le cose*, p. 12.

<sup>43</sup> *Nascita della clinica*, p. 11.

*L'a-priori* storico di cui parla Foucault non è quindi la “necessità razionale” da ricercare dietro l’evidenza dei singoli discorsi come in Kant. Ha più a che fare col reale metodo dell’archeologo, con la specificità del suo rapporto col passato. Vi si ritroverà un’istintiva diffidenza verso ogni tipo di ricostruzione che dia del passato un’immagine pacificata. *L'a-priori* storico così concepito non fonda le conoscenze come se ne fosse all’origine, né dona loro il carattere universale del procedimento trascendentale; al contrario, rivela tutta la contingenza, l’arbitrarietà, per certi versi la spontaneità delle pratiche e delle forme di coscienza che ad esse si accompagnano. Da un’analisi di tipo “archeologico” dovranno perciò essere banditi ogni escatologia e ogni teleologismo, nonché qualsiasi idea di progresso interno alla storia. Il risultato di tutto ciò sarà il procedere di una *critica senza trascendentale*, definizione che racchiude il senso forse più profondo del lungo confrontarsi di Foucault con Kant:

In questo senso, tale critica non è trascendentale e non si propone di rendere possibile una metafisica: è genealogica nella sua finalità e archeologica nel suo metodo. Archeologica – e non trascendentale – nel senso che [...] cercherà di trattare i discorsi che articolano ciò che noi pensiamo, diciamo e facciamo come altrettanti eventi storici. E tale critica sarà genealogica nel senso che [...] coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non esserlo più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo<sup>44</sup>

#### 4. *Per un’ontologia del presente: illuminismo e parrēsia*

Resta in ogni caso aperta la domanda: “cosa fare della critica?”. Nell’ottica foucaultiana si tratta di una domanda tanto strategica quanto operativa, e per rispondervi si devono intrecciare tra loro due questioni che hanno occupato buona parte delle sue ultime riflessioni: “cosa fare dell’illuminismo?” e “come attualizzare l’antica pratica della *parrēsia*?”. La prima questione, lo abbiamo visto a proposito di “Une histoire restée muette”, non è affatto nuova, anche se assumerà qui una luce diversa; la seconda è legata all’ambiziosa lettura del pensiero greco che occupò gli ultimi anni di vita di Foucault. Utilizzeremo a questo proposito due testi in particolare, entrambi centrati sulla nota *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?* di Kant: una conferenza del 1978 intito-

<sup>44</sup> “Che cos’è l’illuminismo”, p. 230.

lata *Qu'est-ce que la critique?*<sup>45</sup> e la già citata lezione introduttiva al Collège de France del 1983 "Il governo di sé e degli altri".

Cosa c'è di nuovo rispetto ai temi dell'illuminismo e della critica affrontati negli anni '60? La novità è che Foucault posiziona ormai l'illuminismo al di là dell'antropologia moderna e del suo primato soggettivistico, ricollegandolo ad una lunga storia del pensiero inteso come "atteggiamento critico", di cui rappresenta una tappa decisiva e per certi versi ancora attuale. Se seguiamo infatti l'indicazione di Vincenzo Ferrone e di Daniel Roche contenuta nella loro Postfazione al *Dizionario storico dell'illuminismo*<sup>46</sup>, ritroveremo essenzialmente due modalità teoriche di affrontare il tema dell'illuminismo: da un lato "come ideale universale e senza tempo [...] come progetto e pratica culturale destinata a garantire nel futuro l'emancipazione dell'umanità"; dall'altro, come un "ideale dal tempo determinato, momento storico del passato, importante ma ormai definitivamente concluso e soprattutto dialetticamente *superato*"<sup>47</sup>. Se la seconda opzione è rappresentata in primo luogo dall'Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, fatta salva tutta la complessità della sua riflessione sull'illuminismo<sup>48</sup>, la prima opzione è essenzialmente quella di Kant, e di converso anche quella assunta da Foucault. Con i dovuti distinguì, ovviamente: se in Kant l'elogio dell'*Aufklärung* testimonia ancora di una fede classicamente illuminista nel progresso verso il meglio del genere umano, in Foucault si tratta soprattutto di comprendere l'attualità di una "forma di esistenza" che impegna il soggetto a governare se stesso e a mettere in dubbio le modalità di assoggettamento esistenti.

L'analisi svolta da Kant in quel piccolo gioiello di argomentazione e di equilibrio che è la *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* cela infatti qualcosa di più della celebre definizione dell'illuminismo come "uscita da uno stato di minorità, imputabile soltanto all'uomo stesso, che lo rende incapace di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro." Quel testo mette in campo, ed è ciò che interessa maggiormente Foucault, un nuovo rapporto del pensiero con il proprio tempo storico: chiedersi "cos'è l'illuminismo" nel 1784 significa infatti chiedersi "cos'è il mio presente?", "qual è la mia attualità?". E se il movimento di liberazione provocato dall'illuminismo, come afferma saggiamente Kant, sconta sempre il pericolo di un arretramento delle sue conquiste dovuto

<sup>45</sup> La conferenza è tradotta in it. col titolo *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997.

<sup>46</sup> *L'illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 534.

<sup>48</sup> Per il carattere "aperto" dell'illuminismo hegeliano in rapporto ad una filosofia ermeneutica del riconoscimento, cfr. M. Pagano, "Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede", in AA. VV., *Hegel e il nichilismo*, Angeli, Milano 2003.

a mancanze interne o a impedimenti esterni, qualcosa di più stabile e duraturo permette al pensiero di interrogare il proprio tempo e di collocarsi in esso, qualcosa di molto simile, dice Foucault, “a ciò che i greci chiamavano un ἦθος”. È infatti l'*ethos* tipico della modernità, ovvero un mutato atteggiamento critico nei confronti del proprio tempo, che pone il pensiero di fronte al potere e all'agire, sradicandolo dall'ambito esclusivamente teoretico. Non si tratta soltanto di “mettere in discussione le forme e i limiti del nostro sapere”, come nel testo su Cassirer; trasposta sul piano dell'agire, la critica diventa anche “un'impresa di disassoggettamento dal gioco del potere e della verità”<sup>49</sup> perché pone dei limiti che, a partire dal soggetto e dalla dimensione del suo conoscere, possono espandersi anche ai rapporti di autorità, al bisogno continuo di avere dei “tutori”, come recita il testo kantiano. È questo un punto rilevato anche da Jürgen Habermas, che pure interpreta in modo molto diverso il valore universalistico dell'illuminismo kantiano: “qui non si incontra il Kant familiare di *Le mots et les choses*, il critico della conoscenza che con la sua analitica della finitudine ha dischiuso l'epoca del pensiero antropologico e delle scienze umane. In questa lezione [Habermas si riferisce al corso del 1983, ndr] Foucault scopre in Kant il contemporaneo che trasforma la filosofia esoterica in una critica del presente che replica alla provocazione del momento storico”<sup>50</sup>.

Tuttavia, per comprendere il ruolo determinante assegnato da Foucault alla lettura kantiana dell'illuminismo bisognerebbe ricondurre queste sue conclusioni agli studi pressoché coevi sull'etica antica e in particolare sul tema della *parrēsia*. Il termine greco *παρρησία* letteralmente significa “dire-tutto” ciò che si ha da dire, anche se negli autori antichi era utilizzata soprattutto come sinonimo di “parlar-franco”, nel senso più generale di “libertà di parola”. Si trattava di un monito che, per Foucault, non indicava qualcosa di astrattamente etico o di esclusivamente politico, ma al contrario una “forma di esistenza”, una pratica di “governo del sé” che *dava forma* all'esistenza privata e pubblica degli individui che la esercitavano, in un rapporto radicale tra pensiero e vita. Al centro vi era il pensiero inteso non soltanto come *ricerca* della verità, ma piuttosto come *pratica* della verità, nei confronti di se stessi e degli altri. Questa *parrēsia* può infatti provocare un rischio tangibile per colui che “dice il vero”, perché in qualche modo “sbatte in faccia” con coraggio la verità a chi non vuole sentirla, e che spesso si trovava in una posizione di superiorità. Se chi parla, al contrario, sa già di non correre alcun rischio e non di meno “dice tutto”, si tratta allora

<sup>49</sup> *Illuminismo e critica*, p. 43.

<sup>50</sup> J. Habermas, “Una freccia scagliata al cuore del presente. A proposito della lezione di Michel Foucault su *Was ist Aufklärung?* di Kant”, in *Il Centauro*, n°11-12, 1984, p.238.

di “cattiva *parrēsia*”, di uno sfogo gratuito esenza conseguenze. Perché è qui la caratteristica fondamentale della *parrēsia*: non riguarda la verità presa in sé, in quanto puro *logos*, ma piuttosto la verità considerata nei suoi “effetti” sulla condotta degli uomini<sup>51</sup>.

Ora, è importante ricordarlo, nella sua lezione del 1983 Foucault utilizza il testo di Kant sull'*Aufklärung* come una sorta di introduzione e di viatico per giungere al tema della *parrēsia*. Qual è allora il rapporto tra i due concetti? Entrambi hanno a che fare col coraggio (il motto illuministico “sapere aude!”, il “coraggio della verità” della *parrēsia*), in qualche modo con l'autonomia di giudizio e col pensiero critico. Il rischio che riguarda l'illuminismo si sposta però su un piano più generale e meno drammatico rispetto a quello della *parrēsia*, poiché consiste nel pericolo che questo processo resti in sospeso, che gli uomini scelgano nuovamente di affidarsi alla guida altrui piuttosto che esercitare autonomamente la propria capacità di giudizio. L'illuminismo kantiano può essere inteso allora come una forma di *parrēsia* che, attraverso le armi tipicamente moderne del diritto e dell'opinione pubblica, diventa pratica generale, almeno in potenza. Si tratta di una pratica di “governo del sé” (che coincide con il classico invito kantiano a “pensare da sé”), la quale limita e ridefinisce il “governo degli altri”, e cioè la guida della nostra condotta affidata all'esterno. Nel campo dell'universale, che è poi il campo della verità, non si può che pensare autonomamente e dire ciò che si ha da dire, deve prevalere sempre la funzione critica del pensare e non l'obbedienza ingiustificata ad un'autorità esterna; compito dell'illuminismo come movimento di pensiero è creare le condizioni – che per Kant sono anche delle condizioni storico/politiche – perché ciò avvenga senza più rischi di sorta.

Tutto questo comporta però, come abbiamo visto, anche un nuovo rapporto tra ciò che pensiamo e ciò che accade attorno a noi, che rinnova il legame tra pensiero e vita costitutivo della *parrēsia* antica. Foucault conclude infatti la lezione del 1983 affermando che Kant è il fondatore delle due “grandi tradizioni critiche” della filosofia moderna: l'*analitica della verità*, che “solleva il problema delle condizioni alle quali è possibile una conoscenza vera”, e l'*ontologia del presente*, che si interroga sulla nostra attualità e sulle condizioni, ontologiche e non più analitiche, della sua comprensione<sup>52</sup>. Se l'analitica della verità riguarda la filosofia nel suo rapporto con la conoscenza, ed ha nella filosofia trascendentale kantiana uno dei suoi punti di svolta, l'*ontologia del presente* pone la

<sup>51</sup> Cfr. *Il governo di sé e degli altri*, pp. 61-63.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 30.

seguinte questione: “qual è il campo attuale delle esperienze possibili?”. Detto altrimenti: “Cosa siamo noi oggi?”. Anche in questo caso si tratta di porre il problema della verità, e per di più in maniera “critica”; ci troviamo però di fronte ad una verità che non va considerata soltanto in maniera “analitica”, come puro *logos*, ma piuttosto a partire dai suoi effetti sul presente, su chi pensa e parla in un dato tempo storico. Un concetto di verità non così lontano da quello della *parrēsia* antica e che fa corpo unico con l’idea di pensiero critico: cos’è che rende ancora “attuale” l’illuminismo, infatti, se non l’interrogazione autonoma dei nostri più radicati universali, così da costruire l’essere umano in una continua, di volta in volta aurorale, “ontologia del presente”?

Ciò che lega antico e moderno, *parrēsia* e illuminismo, è dunque il filo del “pensiero critico” che si riflette sulla vita e sul presente di chi lo pratica. Per Foucault tutto ciò richiede sempre l’esercizio di un “coraggio della verità”, anche nel tempo storico in cui l’auspicio kantiano ad un illuminismo inteso come spazio pubblico di libera espressione si è sostanzialmente avverato. Forse perché un pensiero che non corre dei rischi, che non sfida convinzioni radicate e autoritarie fondandosi sulla propria autonomia di giudizio, somiglia più ad uno sfogo gratuito, ad una “cattiva *parrēsia*”, che ad un pensiero esercitato in maniera realmente critica.

## 5. Conclusioni

Foucault opera dunque una sorta di “scarnificazione” del concetto di critica: lo sottrae ad un approdo esclusivamente antropologico e soggettivistico, e lo separa dalla fondazione trascendentale intesa come metodo preposto ad individuare le strutture universali del conoscere. Che cos’è allora la critica, e che “utilizzo” può ancora avere? Non è difficile riconoscere che tale domanda, per Foucault, racchiude in realtà il senso stesso del pensare: “che cosa è la filosofia, oggi – voglio dire l’attività filosofica – se non un lavoro critico del pensiero su se stesso?”, scriveva ad esempio nel 1984, aggiungendo che la critica stessa deve diventare “permanente” e rivolgersi in primo luogo contro noi stessi e le nostre evidenze più certe, al fine di liberare il pensiero da “ciò che esso pensa silenziosamente [...] e permettergli di pensare in modo diverso”.<sup>53</sup>

L’attività critica ha perciò una funzione battagliera e liberatrice al tempo stesso. La posta in gioco consiste nell’individuare la genesi di quelli che il Fou-

<sup>53</sup> *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 14.

cault della maturità definisce i “modi di oggettivazione che trasformano gli essere umani in soggetti”, ovvero il complesso insieme di pratiche – psicologiche, mediche, carcerarie, pedagogiche – a partire dalle quali si è sviluppata nella cultura occidentale una “certa idea dell’umanità, un’idea che ora è divenuta normativa, autoevidente, e che viene ritenuta universale”.<sup>54</sup> Trasformare questi processi di oggettivazione del soggetto, o di *soggettivazione*, è quindi un compito filosofico (perché richiede un’indagine sulle forme storicamente determinate dei saperi) e politico al tempo stesso, perché permette di individuare dei campi di opposizione e delle strategie di lotta che esulano dalla classica opposizione marxista capitale/lavoro, riferendosi piuttosto alle molteplici forme di emarginazione (malati di mente, detenuti, omosessuali, per citare soltanto le vertenze in cui Foucault si impegnò direttamente) che scaturiscono da una determinata *idea di umanità*. Perché, al fondo, ci sono sempre soggettività normali e maggioritarie, e soggettività marginali e minoritarie, definite loro malgrado e che assumono interamente il punto di vista generale. *De-soggettivazione* e transizione verso nuove forme di soggettività sono perciò alcune delle parole d’ordine che, mutate dal linguaggio foucaultiano, guidano oggi una parte considerevole di riflessione e di pratica politica<sup>55</sup>.

Da questa prospettiva emerge però una questione di fondo più ampia, e cioè che l’illuminismo ha mutato profondamente il nostro atteggiamento (critico) nei confronti del tempo storico che ci attraversa e delle forme di soggettivazione che ci determinano. Il pensiero kantiano reca in sé la prima traccia consapevole di questo avvenimento, seppure nell’ottica di un persistente moderatismo politico – come si evince dalle considerazioni ambigue sulla Rivoluzione su cui si sofferma anche Foucault<sup>56</sup>. A partire da una filosofia del limite e dell’autonomia della ragione, Kant cerca infatti la consonanza del proprio pensiero con

<sup>54</sup> *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 9.

<sup>55</sup> Mi riferisco, oltre ai noti lavori di Toni Negri e Giorgio Agamben, che riprendono i concetti di “soggettivazione” e di “forme di vita” dell’ultimo Foucault sviluppandoli in direzioni originali, anche ai lavori di Judith Butler, e più recentemente di Beatriz Preciado, sulla sessualità e la soggettivazione “queer”, oltre al laboratorio di idee su questi temi, declinati soprattutto nell’analisi di lotte sociali e politiche, rappresentato in Italia dal progetto Uninomade 2.0 oppure dal collettivo Wu Ming.

<sup>56</sup> Il riferimento è al testo di Kant del 1798 *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, dove si parla della Rivoluzione francese come della “rivoluzione di un popolo ricco di spiritualità”, segno di progresso per il genere umano per “la partecipazione d’aspirazioni che rasenta l’entusiasmo” che è riuscita a creare nelle altre Nazioni; tuttavia, la rivoluzione come processo storico concreto “può essere talmente colma di miseria e crudeltà, che un uomo benpensante, anche se potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si deciderebbe di tentare l’esperimento a tal prezzo” (in Kant, *Scritti politici*, Utet, Torino 1956, pp. 227-228).

l'attualità, delineando un nuovo atteggiamento di “governo di sé” contrapposto al “governo degli altri”, piuttosto che un insieme di dottrine sociali e politiche. Foucault, che nell'ultimo periodo della sua vita aveva molto a cuore il ruolo dell'intellettuale e del filosofo (inteso come colui che ha il “coraggio” di praticare la verità nella propria vita e non solo nel proprio pensiero), trova nell'interrogazione kantiana una riproposizione in forma diversa dell'antica *parrēsia*, che lo affascina e lo colpisce perché sembra incarnare l'atteggiamento critico che percorre la modernità. Ma quest'atteggiamento può riflettersi anche nell'individualismo di Baudelaire, che ne *Il pittore della vita moderna* (1863) definiva la modernità come “il transitorio, il fuggitivo, il contingente” (Rimbaud ribadirà non a caso: “il faut être absolument moderne!”) e, prima ancora, nell'ironia romantica tanto avversata da Hegel, per cui “soggettività dell'artista sta al di sopra della sua materia e della sua produzione”, permettendogli di dominare “interamente e con piena libertà di scelta” contenuto e forma allo stesso modo<sup>57</sup>. Il solco tracciato dall'illuminismo come “forma di esistenza critica” può infatti portare a rinserrarsi nella rivendicazione – spesso tragica e disincantata – della propria autonomia e della propria finitezza, oppure a lottare per liberarsi dalle pratiche di potere che ci assoggettano nostro malgrado.

Seppure trasposto in un ambito marxista (dove la liberazione è essenzialmente liberazione dall'assoggettamento sociale alla classe dominante), questo contrasto somiglia molto a quello rappresentato da Peter Weiss nel suo *Marat-Sade* (che Foucault conosceva e apprezzava<sup>58</sup>). In quest'opera, ambientata all'interno del manicomio di Chareton, l'internato marchese De Sade mette in scena con gli altri pazienti la morte del rivoluzionario Marat, in una rappresentazione resa grottesca dal fatto che gli interpreti sono tutti malati ed emarginati dell'età napoleonica. Il contrasto tra il radicalismo politico di Marat e il radicalismo individualistico, quasi nichilista, di Sade svela i limiti e i meriti di entrambe le posizioni, a partire però dal comune terreno che ne permette il confronto. “Da un lato colui che il mondo sanare vuol con la ghigliottina/dall'altro il mio sistema individuale/cui il suo stesso pensiero riesce fatale/Così mi vedete nella presente situazione/ancora disperare di trovar la soluzione”<sup>59</sup>, afferma Sade alla fine, mentre gli internati si scatenano in una folle marcia inneggiante a Napoleone e allo *status quo* che li tiene imprigionati. Quest'oscillazione ambigua tra ragio-

<sup>57</sup> G.W. Hegel, *Estetica*, I, Einaudi, Torino 1997, p. 674.

<sup>58</sup> “Credo che quest'opera [*Marat-Sade*, ndr.] racconti quello che succede oggi molto meglio della maggior parte dei saggi teorici” (“Conversation avec Michel Foucault”, in *Dits et Écrits*, I, p. 1054).

<sup>59</sup> P. Weiss, *La persecuzione e l'assassinio di Jean-Paul Marat*, Einaudi, Torino 1967, p. 120.

ne e sragione, tra radicalismo e individualismo, tra critica e disincanto – così viva nell'opera di Weiss – attraversa al fondo anche la prospettiva di Foucault, che resta sospesa in un'ambiguità molto simile – come quando individua nel radicalismo scandaloso degli antichi cinici il punto più estremo della *parrēsia* greca. L'illuminismo, con le sue molte anime e i suoi contraddittori esiti, messo in scena nel manicomio di Chareton (i cui regolamenti furono parte, tra l'altro, della riflessione contenuta nella *Storia della follia*); l'intuizione di Weiss non sembra così lontana, in questo, dal sentire più profondo di Foucault, al tempo stesso distante dall'illuminismo come ideale di progresso e di razionalizzazione, e invece molto vicino all'illuminismo come atteggiamento critico verso il presente e verso se stessi. In ogni caso, "rinchiuso" ugualmente dentro quel medesimo orizzonte di pensiero e di esistenza. Il filo prematuramente interrotto delle riflessioni di Foucault ci consegna anche quest'ultima, per molti aspetti necessaria, presa di coscienza.



Diderot e la cultura inglese tra Shaftesbury e i *freethinkers*.  
La traduzione del testo come opportunità filosofica  
per una *libre pensée*

Memoria di MARIO COSENZA  
presentata dal Socio ord. res. Edoardo Massimilla

(seduta del 26 novembre 2015)

**Abstract.** The script debates the impact that some early translating works had on the intellectual itinerary of Denis Diderot. The meeting with the English philosophy, mediated by such work, will indelibly mark the *philosophe*. The discovery of Shaftesbury through the translation of the *Inquiry concerning Virtue and Merit* most likely inspired several of Diderot's mental attitudes, besides speeding up the separation from his native provincial environment. Moreover, Diderot, translating the *Medical Dictionary* of James, comprehended how to structure large scale works with scientific content, which consequently had relevant repercussions on the work spread in the writing of the *Encyclopédie*. Further a work written in advanced age, as the *Essay on the Reigns of Claudius and Nero* illustrates a dense series of connection with this first season.

Caratteristica fondamentale del *secolo dei lumi* francese è stata la capacità di rielaborazione di fermenti culturali pre-esistenti, in una continua *riscrittura* di stimoli e pensieri colti un po' dappertutto. Non è un caso che l'opera simbolo del Settecento, l'*Encyclopédie*, sia quella che meglio sintetizzi l'accostamento di motivi culturali diversi e, forse, irriducibili.

Si può dire che, in quest'ottica, il percorso giovanile di Denis Diderot possa assumere i crismi dell'esemplarità, tanto più che gran parte del suo itinerario intellettuale si è costruito su alcune rielaborazioni di pensieri e letture giovanili. D'altro canto, forse nessuna esperienza come la sua può testimoniare lo straordinario impatto che la scoperta della cultura straniera, quella inglese in particolare, ebbe sulle varie generazioni di *philosophes*.

Ma cerchiamo di procedere con ordine in questo breve *excursus* tra letture, opere e intuizioni del giovane Diderot.

In mancanza di traduttori, e di possibilità economiche per un'educazione alle lingue, bisogna prima di tutto capire in che modo il *philosophe* entrasse in possesso dello strumento necessario a tale operazione di trasposizione culturale, ovvero una qualche conoscenza dell'idioma inglese. Wilson scrive: «Non si sa di preciso quando e perché abbia imparato questa lingua: certo è che nel 1742 già la conosceva, poiché stava traducendo un'opera sulla Grecia»<sup>1</sup>. E aggiunge anche: «Come imparò l'inglese è lui stesso a dircelo, ricordando che lo studiò tramite il latino»<sup>2</sup>.

Questo studio così personale, attraverso incroci con la lingua latina, farebbe dunque escludere che Diderot abbia imparato l'inglese con l'aiuto di qualcuno. Tanto più che secondo altre testimonianze, il futuro *philosophe* non avrebbe saputo né scriverlo né parlarlo<sup>3</sup>.

Certo, qualche indizio sul perché Diderot si accostasse alla lingua inglese (oltre che per un concreto bisogno di guadagnarsi da vivere come traduttore) possiamo trovarlo nella storia editoriale del suo secolo. Meno di un decennio prima, nel 1734, l'ambiente filosofico francese era stato assai scosso dalla pubblicazione delle *Lettere sulla nazione inglese* di Voltaire, che aveva divulgato nel regno di Francia nozioni come la libertà religiosa e la tolleranza, oltre che introdotto le idee di pensatori della portata di Locke e di Newton<sup>4</sup>.

È anche utile evidenziare come nella Francia del XVIII secolo il saper leggere l'inglese fosse un vantaggio filosofico inestimabile, poiché permetteva di leggere autori che non scrivevano in latino, a differenza di Bacone e Newton, rivolgendosi senza filtri alla scienza e alla filosofia d'oltre Manica. «Questo era – secondo Wilson – un vantaggio inestimabile per un pensatore europeo del XVIII secolo. Le influenze inglesi, gli scritti di un folto numero di autori deisti come Toland, Clarke, Wollaston, che parlavano di religione naturale; le teorie

<sup>1</sup> A.M. Wilson, *Diderot: gli anni decisivi* (1957), trad. it. di M. Lucioni, Milano, 1971, p. 56.

<sup>2</sup> *Ibid.* Wilson rimanda inoltre a D. Diderot, *Oeuvres complètes*, a cura di J. Assézat e M. Tourneux, Paris, 1875-1877, 20 voll., XIV, p. 438.

<sup>3</sup> A.M. Wilson, *op. cit.*, p. 56. Contestualmente, Wilson cita però la minuta di una lettera che dimostrerebbe che Diderot possedesse almeno i rudimenti dell'inglese scritto. Tale testimonianza è in H. Dieckmann, *Diderot, membre honoraire de la Société d'Antiquaires d'Ecosse*, in «Cahiers Haut-Marnais», n.24, I trimestre 1951, p. 25.

<sup>4</sup> A. M. Wilson, *op. cit.*, p. 56. Impossibile non ricordare come la pratica della divulgazione della filosofia inglese non ebbe Diderot come apripista, bensì Voltaire, che pubblicò nel 1733 le *Lettere filosofiche* o *Lettere inglesi*. Quella era, però, opera originale e non traduzione. Anche Voltaire lavorò come "editore" di opere non personali, ma in una maniera diametralmente opposta a Diderot, che fu più rispettoso del contenuto e delle intenzioni dell'autore originale. Paradigmatico, ma soprattutto simbolico di un intero scontro culturale, è il "caso Meslier". Per approfondimenti, si veda P. Amodio, *Tracciati rivoluzionari per cuori atei. Sull'Affaire' Jean Meslier*, in P. Amodio, E. D'Antuono, G. Giannini (a cura di), *L'etica come fondamento. Scritti in onore di Giuseppe Lissa*, Napoli, 2012, pp. 33-51.

scientifiche di Bacone, di Boyle, e, più di tutti, di Newton; le teorie psicologiche di Locke. [...] Le idee degli scrittori e degli scienziati inglesi, trapiantate in Francia, assunsero un carattere rivoluzionario che in patria non avevano, probabilmente perché l'ortodossia cattolica era più assolutistica e meno incline alle concessioni di quella di un paese protestante. Comunque, il pensiero inglese fu l'elemento più vivo e fecondo del XVIII secolo, e le teorie inglesi passate in teste francesi finirono per produrre degli effetti veramente esplosivi»<sup>5</sup>.

Finiremmo però fuori strada se volessimo, in questa sede, stabilire tutti gli influssi esercitati della cultura inglese sul pensiero del *philosophe*. Non potremmo non considerare, ad esempio, la perdurante presenza di Bacon negli scritti diderotiani<sup>6</sup>. O la fondamentale ascendenza che il dibattito proto-illuministico cui diede il via Molyneux ebbe su di lui<sup>7</sup>; per non parlare poi del ruolo giocato dalla letteratura inglese nella gestazione dei suoi capolavori letterari<sup>8</sup>.

Sarà invece più utile cercare di mostrare con quali letture e con quali influenze Diderot venne in contatto in qualità di traduttore, e da quali contenuti intellettuali e forme editoriali seppe trarre ispirazione per il suo poderoso cammino culturale. Tanto più perché «Nei suoi primi scritti Diderot si è votato alla traduzione, al servizio dunque della parola degli altri: è il tributo pagato alla sorte comune dei "letterati" bisognosi, costretti a vivere della loro penna e ad accettare "lavori di libreria"»<sup>9</sup>.

Il primo lavoro come traduttore di Diderot fu la *Grecian History* di Temple Stanyan, la cui prima edizione era apparsa nel 1739. Stanyan era un insigne

<sup>5</sup> A. M. Wilson, *op.cit.*, pp. 56-57.

<sup>6</sup> L'incidenza di Bacon, che Diderot studiò pare per dieci anni, è di centrale importanza per l'opera del *philosophe*. Possiamo dire, con Paolo Rossi, che ci sono tre temi principali in cui tale incidenza si fa visibile: l'esigenza di far ritorno alle *cose*; il tentativo di convergenza di teoria e pratica; l'individuazione del problema del sapere scientifico-tecnologico come problema fondamentale per l'epoca. Persino il titolo di un'opera importante come *l'Interpretation de la nature* deriva dai *Cogitata et Visa vive de Interpretatione natura*. Diderot diverge però nettamente da Bacon sul valore delle ipotesi, sulla considerazione per il genio e sull'esplicita preferenza per le nascenti scienze biologiche. Si veda P. Rossi, introduzione all'*Interpretazione della natura*, in D. Diderot, *Opere filosofiche*, a cura di P. Rossi, Milano, 1963, p. 117. Rossi rimanda inoltre a H. Dieckmann, *The influence of F. Bacon on Diderot's Interpretation de la nature*, in «Romanic Review», 1943, XXXIV, pp. 303-330.

<sup>7</sup> Rimando a uno scritto nel quale la discussione sul cosiddetto "problema di Molyneux" è ben sintetizzata: F. Cioffi, *Sensismo e materialismo. La riflessione sulla conoscenza nell'Illuminismo francese*, in F. Cioffi, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, *Il testo filosofico. L'età moderna*, (a cura di), Milano-Torino, 1992, pp. 1028-1029.

<sup>8</sup> Per un ricercato affresco sui contatti tra Diderot e Laurence Sterne, rimando qui all'immaginifica introduzione che Milan Kundera scrive alla sua opera *Jacques e il suo padrone. Omaggio a Denis Diderot in tre atti* (1981), Milano, 1993.

<sup>9</sup> J. Starobinski, *La parola degli altri* (1972), in M. Bertolini (a cura di), *Diderot e il demone dell'arte*, Milano-Udine, 2014, p. 45.

studioso classicista, e quest'opera ebbe un discreto successo<sup>10</sup>. L'opera tradotta, intitolata *Histoire de Grèce*, uscì in tre volumi nel 1743<sup>11</sup>. I giudizi sul traduttore furono altalenanti. Mentre a Langres, suo paese natale, Diderot suscitò stupore e ammirazione per tale lavoro, il «Journal des Sçavants» parlò di una traduzione «scritta in maniera negligente»<sup>12</sup>. Una recensione, apparsa a Berlino nel 1773, a testimonianza della longevità del lavoro, parlò della traduzione come di «una lunga impresa in cui lo spirito creativo di Diderot s'era preso un periodo di vacanza»<sup>13</sup>. Wilson, tra i primi a confrontare originale e traduzione, sostiene invece che «Può anche essere vero [che la traduzione non fosse particolarmente creativa]: ma se ad una traduzione ci si limita a chiedere accuratezza e fedeltà al testo, il confronto tra l'originale e il testo francese mostra che Diderot fu un traduttore veramente abile»<sup>14</sup>.

In ogni caso è probabile che Diderot non soffrì particolarmente per le critiche che gli vennero rivolte, dal momento che ricevette trecento franchi, come ci riferisce sua figlia, Mme de Vandeuil<sup>15</sup>. Ad ogni modo, l'*Histoire* non è affatto il più indicativo lavoro di Diderot come traduttore, e ben altro peso ebbero – come vedremo – impegni successivi.

Credo tuttavia che sia fin d'ora utile stabilire quale fosse effettivamente il valore, anche di natura personale, che Diderot conferiva al proprio impegno come traduttore. Per lui tale lavoro era anzitutto una forma di *revanche* contro il suo ambiente di provenienza. In effetti, a Langres assai si malignava della sfaccendata esistenza che il giovane emigrante conduceva intanto a Parigi. Le notizie erano frammentarie ma unite dal filo comune della maligna considerazione che qualcosa, nella metropoli, non stesse filando liscia per i canoni di una retta virtù provinciale. Non che non fosse vero, tra l'altro.

Nel 1742, cercando di edulcorare personalmente le reazioni della famiglia alla notizia della sua volontà di contrarre matrimonio con Nanette Champion, Diderot era tornato a Langres, ricevendo un'accoglienza non gratificante. «Que-

<sup>10</sup> *Dictionary of National Biography*, citato da Wilson in *op. cit.*, p. 57. La storia di Stanyan consisteva, secondo il *Dizionario*, in una «compilazione che ha tenuto il campo fino alla comparsa di un'opera di maggior mole, quella di William Mitford».

<sup>11</sup> T. Stanyan, *Histoire de Grèce traduite de l'Anglois*, Paris, 1743, 3 Voll.

<sup>12</sup> Cfr. «Journal des Sçavants», aprile 1746, p. 238.

<sup>13</sup> L'*Histoire de Grèce* era contenuta in un volume dell'edizione, non autorizzata, delle opere allora conosciute di Diderot, cinque volumi pubblicati nel 1773. Ho tratto la citazione da M. Tourneux, *Diderot et Catherine II*, Paris, 1899, p. 529. La recensione era contenuta ne «Les Nouvelles Littéraires de Berlin», 21 dicembre 1773.

<sup>14</sup> A.M. Wilson, *op. cit.*, p. 57.

<sup>15</sup> M-A de Vandeuil, *Memoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*, in D. Diderot, *Oeuvres complètes*, cit., I, p. XL.

sti provinciali spalancano gli occhi davanti a un uomo che non si aspettavano di rivedere così presto e del quale avevano parlato tanto a sproposito»<sup>16</sup>. Non appena però il giovane mostrò la traduzione di suo pugno dell'*Histoire*, ecco i diffidenti «ricreduti di tutti i brutti discorsi che erano stati fatti loro»<sup>17</sup>.

L'onore era salvo, i maligni fatti ricredere. Cosa di meglio, allora, che continuare sulla strada di lavori che tanto avevano ottenuto effetto nello zittire le voci sulla sua dissipatezza? Il *philosophe* sentì però il bisogno di non limitarsi a traduzioni di opere così generali come la *Storia*, e di intraprendere un percorso forse incerto, ma non più impersonale. Si trattava di trovare un autore che fungesse sia da megafono delle proprie convinzioni sia d'autorità cui rimandare. Qui, credo, rientri ancora il bisogno di contrapporsi all'ambiente giovanile. Non solo dovranno vedere, *quei provinciali*, che lavoro svolge il giovane: ora dovranno anche capire quanto la sua morale sia ormai distante dalla loro. Per questa via è possibile comprendere meglio perché Diderot *prenda in prestito* voce e idee del conte Shaftesbury, unendo una necessità pratica, di puro sostentamento, ad altre di natura psicologiche e filosofiche, in particolare la ricerca di guide su di una nuova via etica.

La traduzione diviene quindi «testimonianza di moralità»<sup>18</sup>. Scrive Starobinski: «Il traduttore conferisce (...) una presenza, un'efficacia accresciute a questo discorso [ dello scrittore originale]; lo fa suo, senza aver cancellato tuttavia la seduzione di una parola venuta da più lontano»<sup>19</sup>. E continua: «Così ha origine un movimento in cui Diderot, colto in fallo, si riscatta grazie alla virtù del verbo e al verbo della virtù; egli replica al chiacchiericcio malevolo trasportandosi nel personaggio di un terzo eloquente: e l'eloquenza a sua volta serve da vettore per una recidiva irriverenza. Presto la traduzione non sarà più necessaria: Diderot saprà farcela da solo, con le risorse sovrabbondanti del suo "calore" e della sua verve»<sup>20</sup>. Grazie alla letteratura secondaria, in cui spiccano i lavori di Venturi e di Casini, è ormai risaputa la decisiva, benché a lungo misconosciuta, orma che nel giovane Diderot fu impressa dalla lettura approfondita di Shaftesbury<sup>21</sup>. All'*Histoire de Grèce* seguì, difatti, un'altra tra-

<sup>16</sup> D. Diderot, *Lettre à Antoinette Champion*, Langres, 17 décembre 1742, in *Correspondance (1713-1757)*, a cura di G. Roth, Paris, 1955, vol. I, p. 35. Mi avvalgo qui e in seguito della trad. it. di M. Bertolini in J. Starobinski, *op. cit.*, p. 47.

<sup>17</sup> D. Diderot, *Lettre à Antoinette Champion*, Langres, 24 décembre 1742, in *Correspondance (1713-1757)*, cit., vol. I, p. 37, trad. it. M. Bertolini in J. Starobinski, *op. cit.*, p. 47.

<sup>18</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 46.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>21</sup> In questa sede ho preferito soffermarmi sull'influsso esercitato su Diderot non tanto dallo Shaftesbury nel *Saggio sulla virtù e il merito* (tema già molto indagato), ma da quello della *Lettera*

duzione dall'inglese, tratta da un'opera del terzo conte di Shaftesbury: *Inquiry concerning Virtue and Merit*. La versione francese, del 1745, s'intitolava: *Principes de la philosophie morale: ou Essay de M. S.\*\*\* sur le mérite et la vertu. Avec réflexions*. Diderot, formalmente, traduceva un'unica opera, ma inseriva in estese note a piè di pagina lunghi estratti di altri scritti shaftesburiani, e faceva precedere il tutto da un appassionato saggio introduttivo. Nelle *reflexions* erano infatti contenute ampie citazioni tratte dalle *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* opera del 1711 nella quale Shaftesbury aveva raccolto, con aggiunte e revisioni per dare al tutto di un carattere di unitarietà inizialmente non prevista, i suoi principali scritti<sup>22</sup>.

La prima edizione della traduzione fu del tutto anonima. Non appariva né il nome di Shaftesbury né quello del suo traduttore: già questo suggerisce quanto lo stesso Diderot considerasse questi scritti audaci e rischiosi, e proprio per questo meritevoli di essere conosciuti. La stampa francese recensì favorevolmente, ma forse non in maniera acuta, il libro<sup>23</sup>. Così Wilson: «Il confronto della traduzione con l'originale mostra che Diderot seppe ottimamente disimpegnarsi di fronte alle tortuosità sintattiche di Lord Shaftesbury, il quale, pur scrivendo nell'età di Addison, rimase sempre un autore seicentesco. Tuttavia quel che Di-

*sull'entusiasmo*. Mi pare difatti che sulla vicinanza tra il primo Diderot e la *Lettera* sia stato detto meno. Va detto tuttavia che la traduzione diderotiana è una miscellanea dei testi dell'inglese, che, pur con forti differenze interne, toccano temi comuni. Ad ogni modo, vasta e di inestimabile valore è la bibliografia che ripercorre l'itinerario del futuro *philosophe*, soffermandosi sul fondamentale ruolo che ricoprì l'incontro con Shaftesbury. Impossibile non citare F. Venturi, *Giovinanza di Diderot* (1939), Palermo, 1988, in particolare pp. 53-72. Paolo Casini ha a sua volta evidenziato le diverse modalità d'ispirazione che il filosofo inglese esercitò sul suo discepolo francese. Lo studioso italiano ha delineato mirabilmente i punti di convergenza tra i due. Ricordo qui: Shaftesbury, *Saggi morali*, a cura di Paolo Casini, Bari, 1962; P. Casini, *Diderot "philosophe"*, Bari, 1962, in particolare pp. 29-99. Si veda anche: P. Alatri, *Problemi e figure del Settecento francese* (1964), in *Voltaire, Diderot e il partito filosofico*, Milano, 2014, pp. 419-421. E ancora P. Casini, *Diderot e Shaftesbury*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, fasc. II, pp. 253-273. Altri studi classici sono: R. P. Legros, *Diderot et Shaftesbury*, in «Modern Language Review», XIX, 1924, pp. 188 sgg; M. Löpeltmann, *Der junge Diderot*, Berlin, 1934, pp. 84 sgg; R. L. Cru, *Diderot as a Disciple of English Thought*, New York, 1913, pp. 120 sgg; D. B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, Chapel Hill, 1955, pp. 4 sgg.

<sup>22</sup> Affluivano infatti nelle *Characteristics*: I. *Inquiry concerning Virtue and Merit* (1699); II. *A letter concerning Enthusiasm* (1708); III. *Sensus Communis* (1709); IV. *The Moralists* (1709); V. *Soliloquy, or Advice to an Author* (1710); VI. *Miscellaneous Reflections* (1711). Cfr. *Nota del traduttore*, in Shaftesbury, *Saggi Morali*, cit.; Shaftesbury, *Sensus Communis*, *Saggio sulla libertà di spirito e di umorismo*, a cura di G. B. Rocca, Roma, 2006.

<sup>23</sup> Così Wilson in *op. cit.*, p. 58: «Il *Journal de Trévoux*, un'influente rivista gesuitica, pubblico, nel febbraio 1746: "Immaginate Locke che discute di morale" diceva. "Così ci appare l'autore e, se volete, anche il traduttore o il compilatore del volume." Il *Journal des Sçavans*, invece, pur essendo favorevole, faceva [sic] delle riserve mentali. "Se (l'autore) conduce, come afferma, la creatura umana alle soglie dei nostri templi, contemporaneamente sembra voglia dispensarla dall'entrarvi". Neanche i dotti gesuiti parvero dunque accorgersi del tutto della pericolosità anti-dottrina contenuta nell'opera.

derot guadagnò in chiarezza lo perse in sapore. E questa è, naturalmente, la sorte toccata a tutti gli scrittori inglesi tradotti in francese nel XVIII secolo e soprattutto a Shakespeare. In ogni modo Diderot si mantenne fedele al testo»<sup>24</sup>.

Diderot rimase come folgorato dalla lettura del filosofo inglese. Passò giorni interi a nutrirsi febbrilmente, come suo solito, degli scritti dell'autore amato: «L'ho letto e riletto. Mi sono imbevuto del suo spirito; e ho, per così dire, chiuso il suo libro quando ho preso in mano la penna. Non ci si è mai serviti del bene altrui con tanta libertà»<sup>25</sup>.

Non solo Shaftesbury, ma anche altri pensatori inglesi furono da lui passati in rassegna in questo periodo, con giudizi non entusiastici, riconoscendo Diderot un'enorme superiorità al conte rispetto alla compagnia «Degli Asgil, dei Tindal e dei Toland [...] cattivi protestanti e miserabili scrittori»<sup>26</sup>. Giudizio letterario che anche del *philosophe* si è spesso dato, dipingendolo come cattivo scrittore di filosofia e romanziere pessimo, contorto, nervoso, ellittico<sup>27</sup>. Al netto delle preferenze di critici e ammiratori, credo che molta della genialità letteraria di Diderot risieda nella capacità di creare forme espressive adeguate all'andamento ondivago del suo pensiero: basti pensare agli effetti *teorici* che le digressioni continue e laceranti creano in *Jacques le fataliste*.

Ma cosa *recepì* Diderot da Shaftesbury? Prima di tutto l'invito a lasciar libero di muoversi e autorappresentarsi un «ribelle e turbinoso pensiero»<sup>28</sup>. Inoltre,

<sup>24</sup> A. M. Wilson, *op. cit.*, p. 58. Giudizi simili anche in M. Löpelmann, *Der junge Diderot*, cit., pp. 84, 100-101, 121-122, e in C. de Rémusat, *Shaftesbury*, in «Revue de Deux Mondes», 1862, p. 475.

<sup>25</sup> D. Diderot, *Principes de la philosophie morale, ou Essay de M. S.\*\*\* sur le mérite et la vertu. Avec réflexions, Discours préliminaire*, a cura di P. Casini e J. S. Spink, in *Oeuvres complètes*, a cura di H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris, 1975, t. I, p. 300. «Leggere con la penna in mano» era un'espressione tipica di Diderot, intendendo con essa la febbrile aggiunta di propri appunti e pensieri agli scritti altrui, spesso per confutarli. Leggerà in futuro, con queste modalità, anche Caterina II ed Helvétius.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>27</sup> Giudizio tranciante ne dà ad esempio Fernanda Pivano: «Che Diderot non sapesse scrivere romanzi è cosa pacifica. Nel suo raccontare egli non si libera infatti della tradizione settecentesca: i personaggi, la trama, la lingua, tutto è in funzione della tesi proposta. Non stupisce dunque che i personaggi non siano vivi, che la trama sia banale e la lingua neutra. [...] (Prefazione a D. Diderot, *La religiosa* [1759], Torino, 1945, pp. VII-VIII). A fronte di una così clamorosa stroncatura, vi sono però tanti giusti riconoscimenti. Oltre alle costanti citazioni diderotiane presenti nell'opera di Milan Kundera, voglio qui ricordare soltanto Italo Calvino: «Il posto di Diderot tra i padri della letteratura contemporanea non fa che crescere, e per merito soprattutto del suo antiromanzo-metaromanzo-iperromanzo *Jacques il fatalista e il suo padrone*, di cui non si finirà mai d'explorare la ricchezza e la carica di novità che contiene.[...] Trasformare il rapporto del lettore col libro da accettazione passiva a messa in discussione o addirittura a una specie di doccia scozzese che tenga sveglio lo spirito critico: questa è l'operazione con cui Diderot anticipa di due secoli quello che Brecht volle fare col teatro» (I. Calvino, *Denis Diderot, Jacques le fataliste* [1984], in *Perché leggere i classici*, Milano, 1995, pp. 118-119).

<sup>28</sup> E. Garin, *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Milano, 1941, p. 126.

per rimanere a una questione stilistica, il lavoro di traduzione permise a Diderot di vedere all'opera una forma che cercava, con eleganza ma tenacemente, di controllarsi senza perdere di lucentezza e di arrivare alla meta sempre per la via più lunga<sup>29</sup>. Molto significativo è il fatto che entrambi attribuissero la loro ondivaga ricercatezza a un motivo assai particolare: il clima.

Dice il conte: «I celebri scrittori del genere vario, gli scrittori di saggi, i discorritori occasionali, i creatori di meditazioni ed altri ancora della schiatta degli *scrittori irregolari*, possono allegare come loro giustificazione la varietà della natura. E in un *clima come il nostro* la loro giustificazione diventa senza dubbio del tutto accettabile. Noi insulari, famosi per la nostra instabilità, siamo in special modo fatti alla varietà ed incoerenza del nostro clima, ed è certo che uno scrittore deve per noi essere tanto migliore nel suo genere quanto egli può piacevolmente sorprendere il proprio lettore, con subiti cambiamenti e passaggi da un estremo all'altro»<sup>30</sup>. Gli fa eco il *philosophe*: «Gli abitanti di questo distretto [la sua Langres] sono molto spiritosi, troppo vivaci, e incostanti come banderuole, e ciò deriva, penso, dai cambiamenti del clima locale che in 24 ore passa dal freddo al caldo, dal calmo al tempestoso, dal sereno alla pioggia. Così essi si abituanano fin dalla più tenera età ad adattarsi a tutti i venti. La testa di un cittadino di Langres è posta sulle spalle come un gallo sulla cima di un campanile. Eppure, con questa sorprendente rapidità nei movimenti, nei desideri, nei progetti, nelle fantasie e nelle idee, essi hanno la parlata lenta. *In quanto a me, sono del mio distretto; solo che il soggiorno nella capitale e un assiduo controllo mi hanno un po' corretto*»<sup>31</sup>.

Va detto ancora che *l'Inquiry concerning Virtue and Merit*, ebbe una funzione simile per i due autori. Difatti per Shaftesbury «[Il *Saggio sulla virtù* è] un primo passo, alquanto incerto, sulla via che lo condusse all'aperta polemica anti-religiosa ed alla costruzione di una più comprensiva concezione dell'uomo,

<sup>29</sup> Casini così ne parla: «Il disagio più grave, così per il traduttore come per il lettore italiano di oggi, è rappresentato dagli arabeschi verbali, da certi prolissi e compiaciuti giri di frase, dalle numerose cadenze eufemistiche o rettoriche, dalle fioriture preziose» (P. Casini, *Nota del traduttore* in Shaftesbury, *Saggi morali*, cit., p. XV). Personalmente non credo possa considerarsi un caso che sia il conte inglese che Diderot siano stati amati, come scrittori, molto più all'estero e non dai loro contemporanei: quasi che traduzioni e tempo servissero a smussare le punte stilistiche deprecate dai contemporanei, mettendole in prospettiva. Ammiratori famosi di Shaftesbury saranno Voltaire, Herder, Goethe, Schiller. Per Diderot basti citare Goethe, Marx, H. Lefebvre, Kundera, Saramago.

<sup>30</sup> Shaftesbury, *Miscellaneous reflections*, vol. III, pp. 26-27, corsivo mio. Citato anche da Venturi, *Giovinanza di Diderot*, cit., p. 58.

<sup>31</sup> D. Diderot, *Correspondance*, a cura di G. Roth, II, Paris, 1956, pp. 207-208, corsivo mio. Citata anche da Wilson, *op. cit.*, p. 18.

della società, del cosmo»<sup>32</sup>. Tale giudizio può essere riferito quasi alla lettera anche alla prima opera di Diderot, le *Pensées philosophiques*: un primo tentativo filosofico sì autonomo, con tutto ciò che esso comporta, ma che, per alcune somiglianze, si configura quasi come un'ulteriore nota a margine dell'opera di Shaftesbury, in un rimando inesausto.

Da un punto di vista *metodico*, la traduzione fu una sorta di laboratorio per il *philosophe*. Egli arrivò a comprendere e sfruttare la sottile arte della mistificazione, affinando le armi per i suoi futuri successi, dal caso *De Prades*<sup>33</sup> all'architettura enciclopedica. In un contesto di segni condiviso con altri iniziati, il *philosophe* si muoveva con molto agio, in questo grande erede della tradizione libertina, tradizione che adesso andava rispolverata in tutto il suo nucleo anti-inquisitorio per essere adattata alla battaglia dei Lumi. Infatti, solo chi possedeva le parole d'ordine poteva comprendere nella sua intima essenza la traduzione, e chi conosce le modalità anti-censorie ed iniziatiche dell'*Encyclopédie* può riconoscere qui una sorta di apprendistato del Diderot enciclopedista. Difatti: «Le due brevi premesse al Saggio, le note e le *Pensées philosophiques* sono veri e propri *pastiches* crittografici, la cui chiave è negli scritti di Shaftesbury. Citazioni, allusioni, distinzioni sottili sono comprensibili solo entro quel contesto»<sup>34</sup>. Troviamo, tra le varie tecniche, fiumi di note collocate in sezioni "strategiche" per mettere meglio in risalto l'eterodossia di Shaftesbury e lunghe citazioni di autori scettici come Montaigne e Petronio. Inoltre, Diderot sperimentò qui la tecnica del rimando, che sarà fondamentale per la strategia enciclopedica.

Il sistema dei rinvii era infatti il vero cavallo di Troia degli enciclopedisti per veicolare messaggi che fossero sia fortemente divulgativi che capaci di passare per le maglie del potere. Tale sistema poteva essere anche particolarmente divertente e dissacrante. Non era, d'altronde, semplicemente una declinazione pratica della convinzione che tutto il sapere fosse un continuo rimando tra apparenti diversità, bensì anche un modo di gabbare le comuni convinzioni del tempo accostando tra di loro concetti apparentemente lontani a fini dissacratori. «Distinguo – scrive Diderot – due tipi di rinvii, gli uni relativi a cose, gli altri a parole. I rinvii relativi a cose illuminano l'oggetto, indicano i suoi legami prossimi con oggetti immediatamente attigui e i suoi legami remoti con altri

<sup>32</sup> P. Casini, *Nota del traduttore* in Shaftesbury, *Saggi morali*, cit., p. VIII.

<sup>33</sup> *L'affaire De Prades* fu un eclatante episodio che tra il 1751-52 agitò la Facoltà di Teologia della Sorbonne, in cui Diderot ebbe probabilmente il ruolo di regista occulto. In estrema sintesi, fu fatta accettare come meritoria dal punto di vista teologico una tesi di laurea piena di riferimenti anti-dottrinari, tesi probabilmente ispirata, se non proprio scritta, da Diderot. Per approfondimenti, F. Venturi, *Giovinetta di Diderot*, cit., pp. 168-203.

<sup>34</sup> P. Casini, *Diderot "philosophe"*, cit., p. 55.

che sembrerebbero isolati; irrobustiscono le conseguenze; avvincono il ramo al tronco e conferiscono a tutto quell'unità così propizia alla scoperta del vero ed alla persuasione»<sup>35</sup>. Fin qui egli affronta il versante teorico della questione. Però, poi, continua: «All'occorrenza, produrranno effetti del tutto opposti; contrapporranno tra loro nozioni; metteranno in contraddizione principi; attaccheranno, frantumeranno, rovesceranno segretamente certe opinioni ridicole, alle quali non è lecito recare aperto insulto. [...] Quest'ultimo tipo di rinvio consente grandi artifici e offre infiniti vantaggi. L'opera intera ne riceverà un intimo vigore ed una segreta utilità, i cui silenziosi effetti si faranno sentire col tempo. Ogni volta, ad esempio, che un pregiudizio nazionale meritasse rispetto, converrebbe, nell'apposita voce, esporlo rispettosamente con tutto il suo corteo di verosimiglianza e di fascino; ma poi far crollare l'edificio di fango, spazzare via un vano mucchio di polvere, col rinviare agli articoli ove solidi principi servono da fondamento a verità opposte»<sup>36</sup>. Alla stessa maniera, in vari passi Diderot si scaglia, contro l'uso di procedimenti ironici o sarcastici all'interno di un'Enciclopedia, per poi attingere a essi a piene mani e dunque confondere ancor di più i seguaci della censura.

Il rinvio è quindi una tecnica mistificante su cui si basa una cospicua parte dello spirito critico ed avverso al potere costituito dell'opera enciclopedica. Secondo lo studioso Emilio Zanette «Attraverso il rinvio si possono mettere le diverse parti in sintonia o in contraddizione, si possono confermare opinioni o minarne altre. [...] Passi *eretici* inseriti qua e là in testi perfettamente ortodossi o addirittura "codini", polemiche politico-religiose nascoste in articoli di nessuna attinenza o importanza. Strategie per ingannare il censore ma anche gioco esoterico rivolto all'intelligenza del lettore iniziato, ricavato dalla sottile tradizione polemica libertina e bayliana»<sup>37</sup>.

Gli espedienti sono inoltre: paragonare velatamente le dottrine pagane a quelle cristiane<sup>38</sup>; insinuare esposizioni tendenziose in articoli sulla tradizione, e viceversa; inserire *divertissement* in articoli improbabili.

Fa dunque un certo effetto constatare quanto di questa tecnica raffinatissima fosse già presente nel primo lavoro, benché non autonomo, di Diderot, ossia nella traduzione del *Saggio sulla virtù*. Né il *philosophe* dimenticherà la sua

<sup>35</sup> Le citazioni enciclopediche sono, in questa sede, tratte da D. Diderot, *Enciclopedia* (1755) in *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (1751), trad. it. e cura di P. Casini (1968), Roma-Bari, 2003, qui p. 337.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> E. Zanette, *L'Encyclopédie*, in F. Cioffi, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette, *op. cit.*, p. 919.

<sup>38</sup> L'allusione agli adoratori di "gatti e cocodrilli" è un *topos* del deismo. Cfr. R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 2 voll., Paris, 1943, I, p. 527.

ispirazione shaftesburiana in futuro<sup>39</sup>. Con il lavoro di traduzione di Shaftesbury, Diderot mostrò per la prima volta alcune caratteristiche ricorrenti nella sua prassi filosofica: prendere un poderoso scritto e dargli un significato nuovo anche in vista di una necessità pratica. La sua è un'abilità eclettica di "sfruttamento" di opere altrui che però non per questo crea lavori meno personali<sup>40</sup>.

In definitiva, tra Shaftesbury e Diderot esistono vari punti di contatto concettuali. In primis, fondamentale, il sentimento dell'entusiasmo, l'esaltazione del genio umano creatore e di ogni sua espansione: religione, morale, cultura *tout court*; un appello alla vitalità e alla ribellione contro schemi preesistenti, contro qualsiasi tentativo di sostituire ad un'esperienza viva, sia intellettuale che morale, una forma vuota; la liberazione del proprio genio, unita alla considerazione onnipresente dell'intreccio vigente tra elementi critici, sentimentali e pratici.

In Shaftesbury, Diderot trova il primo esempio realmente valido di riflessione intorno al valore complesso dell'ispirazione e dell'entusiasmo religioso; una riflessione che congiunge la radicale e istintiva avversione per qualsiasi tradizione religiosa a un altrettanto profondo sentimento della meraviglia del

<sup>39</sup> Nell'*Encyclopédie* continuano le discussioni e i rimandi all'opera di Shaftesbury. Ad esempio Diderot ne parla nell'articolo *Beau*, Saint-Lambert sia nell'articolo *Génie* (attribuitogli dopo molte vicissitudini, ma ampiamente plasmato e rivisto proprio da Diderot) sia in quello *Intérêt*, il Cavaliere de Jaucourt nell'articolo *Shropshire* parlando di alcuni sermoni di Whichcote pubblicati con una prefazione del conte Shaftesbury. Credo si possa dire che in definitiva il *philosophe* abbia ampiamente dimostrato la sua riconoscenza nei confronti del maestro inglese. Il pensiero di Shaftesbury, quasi misconosciuto negli anni 30 del secolo XVIII e brevemente delineato – ma, secondo Venturi, non intimamente capito – da Voltaire nelle *Lettere inglesi*, grazie anche a Diderot riprenderà il volo, culminando nel 1769 con una traduzione completa contenente proprio la traduzione diderotiana del *Inquiry*. «Quando, nel 1745, Diderot pubblicò i suoi *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S.\*\*\* sur le mérite et la vertu* egli riscoprì così il deista inglese semidimenticato *sul continente*, dopo la sua rapida fama all'inizio del secolo, e stabilì uno dei ponti più solidi e duraturi tra il libero pensiero britannico e l'enciclopedismo francese. Lo si vide già l'anno dopo, nel 1746, quando apparvero le sue *Pensées philosophiques*, per così dire scritte in margine alle pagine dell'autore britannico, vigoroso appello alle passioni per liberare l'uomo da tutto ciò che l'opprime. Aveva così inizio quell'eruzione di scritti suoi e dei suoi amici che doveva trovare, neppure un decennio più tardi, la sua conclusione nel *Discours sur l'inégalité* di Jean-Jacques Rousseau» (F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, 1970, pp. 92-93).

<sup>40</sup> Per Lapape «L'Essai sur le mérite et la vertu è «la première œuvre personnelle de Diderot, le premier état de sa philosophie, le premier exposé de ses convictions morales. Diderot enchâsse des textes de Shaftesbury dans une composition dont le sens et le dynamisme lui appartiennent en propre» (P. Lepape, *Diderot*, Paris, 1991, p. 50. Per Jackson, invece; «la vraisemblance se situe probablement à mi-chemin d'une stricte traduction "alimentaire", sans doute plus intéressante que les autres, et d'une pure instrumentalisation, d'un assujettissement du texte de Shaftesbury à une pensée morale du Français fermement arrêtée et consciente d'elle-même» (J.P. Jackson, Prefazione a D. Diderot, A. Shaftesbury, *Essai sur le mérite et la vertu ou Principes de la philosophie morale réduite à ses principes*, Paris, 2012, p. 13).

mondo<sup>41</sup>. D'altronde è noto che la religione, sebbene in forme corrette o completamente ribaltate, sarà sempre un punto fermo della riflessione diderotiana.

Inoltre, il *philosophe* fa sua l'idea di Shaftesbury utilizzare ironia, senso del ridicolo e buon umore come armi non-violente, strumenti che rafforzino l'entusiasmo morale per la virtù, per l'amicizia, per il proprio essere parte di una comunità (ideale molto prima che politica). In particolare, l'ironia non deve essere vista come un vezzo d'occasione o un atteggiamento estemporaneo. Essa ha invece esattamente lo stesso valore metodico delle armi della logica pura e delle categorie filosofiche più rigorose. Bisogna studiarne limiti e portata, considerandola parte integrante della ragione<sup>42</sup>. Così scriveva il conte: «La libertà di fare dell'ironia e di mettere in dubbio ogni cosa con correttezza di linguaggio, la possibilità di indagare o confutare qualunque argomento, senza offesa per l'interlocutore, sono le cose condizioni che possono comunque rendere gradevoli simili conversazioni filosofiche. Poiché, a dire il vero, tali conversazioni

<sup>41</sup> Mi pare di rilevare assonanze importanti tra alcuni passaggi della *Lettera sull'entusiasmo* e argomentazioni contenute degli scritti maturi di Diderot. Si pensi ad esempio ai due passi che seguono: «L'ispirazione, infatti, è un sentimento reale della presenza, mentre l'entusiasmo [il fanatismo] ne è un sentimento falso. [...] Cosicché l'ispirazione può essere giustamente definita *entusiasmo divino*» (Shaftesbury *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 85); «La grande abitudine di compiere esperienza fornisce [...] un presentimento che ha il carattere dell'ispirazione. Dipende solo da loro sbagliare, come Socrate, e chiamarlo un *demone familiare*. Socrate aveva una così prodigiosa abitudine di considerare gli uomini e di valutare le circostanze che, nelle occasioni, più delicate, si verificava segretamente in lui una combinazione pronta e giusta, seguita da un pronostico che non mancava mai di realizzarsi. Egli giudicava gli uomini come le persone di gusto giudicano le opere d'ingegno: con il sentimento» (D. Diderot, *Interpretazione della natura*, 1753, in *Opere filosofiche*, cit., p. 134). Entrambi richiamano un tocco di divinità, tra entusiasmo sano e ispirazione. Per Diderot, il genio è come un *demone familiare*: demoniaco nel suo essere incontrollabile, inesplicabile; familiare nella misura in cui è contenuto in quell'involucro di ordine e caos che è la mente umana, ed essendo dunque stimolato a vivacchiare quando non stimolato. Esso è essenzialmente un presentimento, di cui non si può volontariamente disporre, ma solo corteggiare con l'assiduità. È una necessità categorica tenerlo sotto controllo, per non farlo uscire dai binari e trasformarlo in un demone *fanatico*. Come dice Shaftesbury: «[Infatti] per giudicare se gli spiriti vengono da Dio, dobbiamo prima giudicare se il nostro spirito è in uno stato di ragionevolezza e di senno, se sia adatto a giudicare con calma, freddezza e imparzialità, scevro da ogni passione totalizzante, da ogni vapore che dia le vertigini, o che sia fonte di malinconia» (Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 85, corsivo mio). Non posso, *en passant*, non notare la fortissima affinità tra questa descrizione che raccomanda di armonizzare tra genio e ragionevolezza, ispirazione e freddezza, e il paradosso dell'attore diderotiano, che deve tenere l'equilibrio tra imitazione e realtà, calma interiore ed emozione simulata.

<sup>42</sup> Secondo Casini, ad un intento più satirico che ironico è legata anche un'altra opera diderotiana, la *Promenade du sceptique* (1747). Per lo studioso «questa macchinosa immagine [il riferimento è alle le complicate allegorie del testo] voleva essere un esempio pratico dello *humour* che Shaftesbury raccomandava di applicare agli argomenti 'seri'». Ma qui Diderot risulta – secondo Casini – un autore ancora piuttosto impacciato, forse proprio perché l'opera non era pervasa del sereno *humour* shaftesburyano che anche prima abbiamo tratteggiato, essendo piuttosto espressione dell'«acredine inquieta di chi, ribelle contro una forza oppressiva, anela alla libertà» (P. Casini, *Diderot "philosophe"*, cit., pp. 79-91).

sono divenute opprimenti per gli uomini a motivo delle rigide norme cui sono soggette, e per il prevalere di pedanteria e bigottismo da parte di coloro che si erigono a despoti e dettano legge in materia»<sup>43</sup>. Rendere gradevole vuol dire rendere interessante, e dunque più facilmente condivisibile in un'ottica di libera ricerca, oltre che più mortificante per chi crede di essere portatore di verità assolute: tutti concetti entrati ampiamente a far parte del bagaglio culturale di *philosophes* ed enciclopedisti. Scrive ancora Shaftesbury: «Correttezza di pensiero e di stile, modi garbati, buona educazione e finezza possono solo nascere dall'esperienza del meglio. Lasciamo che la verità proceda liberamente, e presto verrà trovata la giusta misura di ogni cosa. Qualunque sia l'umore iniziale, se è innaturale, non durerà; e il ridicolo, anche se all'inizio viene indirizzato male, alla fine di sicuro colpirà nel segno»<sup>44</sup>.

Per Shaftesbury l'ironia ben temperata è in definitiva coraggio: «Perché ci mostriamo così codardi nel ragionare e temiamo così tanto di sottoporci alla prova del ridicolo? "Oh", diciamo, "certi argomenti sono troppo seri". Forse è così, ma prima assicuriamoci che siano seri davvero, perché secondo il modo in cui li concepiamo essi possono essere serissimi e importantissimi nella nostra immaginazione, ma in essi stessi assai ridicoli e irrilevanti. *La gravità è fatta dalla stessa essenza dell'impostura*»<sup>45</sup>. Agli antipodi dell'ironia c'è l'entusiasmo, qui inteso, dall'inglese, nell'accezione di fanatismo: «V'è una malinconia che s'accompagna a ogni entusiasmo. Si tratta di amore o di religione (poiché vi è entusiasmo nell'uno come nell'altra), nulla può fermare il male crescente causato da entrambi, se prima non viene rimossa la malinconia, e la mente non si è resa disponibile ad accogliere le critiche contro quel ridicolo che v'è in ogni eccesso, dell'uno come dell'altra»<sup>46</sup>.

L'ironia consente di soppesare e giudicare la tenuta di una teoria. Quella shaftesburiana parrebbe quasi una sorta di strumento del *fallibilismo*: qualsiasi concetto può difatti essere integralmente accettato solo se resiste alla prova dello sguardo ironico di chi lo scruta: «In breve, Signore, credo che sia l'atteggiamento malinconico verso la religione a renderla così tragica, e a farne la responsabile di tante terribili tragedie nel mondo. A mio avviso, purché la si tratti con rispetto, il buon umore non sarà mai troppo, né potremmo mai prenderci troppa libertà e confidenza nell'esaminarla. Infatti, se essa è genuina e sincera, non solo sosterrà la prova, ma prospererà e ne trarrà vantaggio. Se invece

<sup>43</sup> Shaftesbury, *Sensus communis*, cit., I, sez. IV, p. 81.

<sup>44</sup> Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo* (1708), Torino, 2007, p. 17.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 17-18, corsivo mio ad esclusione di *gravità*, in corsivo nell'originale.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

e fasulla ed ipocrita, sarà scoperta e smascherata»<sup>47</sup>. Ad ogni modo, andando oltre il tema dell'ironia, sussistono anche differenze tra Shaftesbury e Diderot. Per fare solo un esempio, Shaftesbury cataloga anche gli atei all'interno dei fanatico-melanconici: «Soltanto il malumore, spontaneo o provocato, può indurre un uomo a pensare seriamente che il mondo sia governato da una potenza diabolica o malvagia. Dubito assai che l'ateismo possa avere altra causa che il malumore»<sup>48</sup>.

Sappiamo come ben altra posizione assumerà invece il suo discepolo francese. Anzi quest'ultimo, per ciò che attiene alla connessione tra *melanconia e religione* giunge, nei *Pensieri* e nelle *Aggiunte*, a schernire più volte la metafisica tradizionale, ritenuta una dottrina che a livello epistemologico ci dice qualcosa solo sullo stato d'animo dei suoi adepti: «Ciò che gli atroci cristiani hanno tradotto come *eterno* significa in realtà *durevole*. Il dogma dell'eternità delle pene infernali deriva dall'ignoranza di un termine di derivazione e dal pessimo umore d'un interprete»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 49. Sono persuaso che non sia un caso che Diderot si faccia alfiere di una concezione fallibilista della ricerca scientifica. L'ironia dell'inglese diventa in lui un atto di generalizzazione e inversione delle congetture, che consente di saggiarle e farle proprie. Da questo punto di vista le sollecitazioni che la sua filosofia della scienza riceve dalla lettura giovanile del conte si affiancano a quelle derivate da Bacon. In che modo, egli si chiede, tenere a bada l'entusiasmo per una scoperta, la vaghezza e l'arbitrarietà degli esperimenti? E parla a questo proposito di una *prova dell'inversione*: «Poiché i sistemi di cui qui si tratta [le congetture di cui sopra] sono fondati soltanto su idee vaghe, leggeri sospetti e ingannevoli analogie, e anche, bisogna dirlo, su chimere che lo spirito entusiasta scambia facilmente per punti di vista, non bisogna abbandonare nessuno senza averlo prima sottoposto alla prova dell'inversione. [...] Bisogna soprattutto prendere in considerazione i due punti diametralmente opposti. [...] Le esperienze devono essere ripetute per mettere in luce tutti i dettagli delle circostanze, e per conoscerne i limiti. [...] Ogni esperienza che non estende la legge a qualche nuovo caso, o che non ne restringe l'applicazione con qualche eccezione, non ha alcun significato» (D. Diderot, *Interpretazione della natura*, cit., pp.150-151, corsivo mio). Dunque l'allargamento dell'ambito di validità della teoria richiede che essa sia lavorata, ribaltata, interrogata e messa alla prova, costantemente. Si tratta sia di spingerla fino alle sue estreme conseguenze, senza aver paura di distruggerla, che di generalizzare e vedere se resiste all'espansione. «L'atto della generalizzazione è per le ipotesi del metafisico ciò che le osservazioni e le ripetute esperienze sono per le congetture del fisico. Le congetture sono giuste? Più esperienze si compiono, più le congetture vengono verificate. Le ipotesi sono vere? Più conseguenze se ne traggono, più verità esse abbracciano, e più guadagnano in forza e in evidenza. Al contrario, se le congetture e le ipotesi sono deboli o infondate, o si scopre un fatto o si giunge a una verità di fronte alla quale esse falliscono» (*ibid.*, p. 157). D'altronde già nei *Pensieri filosofici* si legge che: «Ciò che non è mai stato messo in dubbio non è ancora dimostrato. Ciò che non è mai stato esaminato senza prevenzioni non è stato mai ben esaminato» (D. Diderot, *Pensieri filosofici*, cit., XXXI, p. 32).

<sup>48</sup> Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 34.

<sup>49</sup> D. Diderot, *Aggiunta ai pensieri filosofici ovvero Varie obiezioni contro gli scritti di diversi teologi (1772)*, in *Opere filosofiche*, cit., LVIII, p. 59.

Vi sono poi, nell'opera di Diderot, rinvii a Shaftesbury che sono omaggi ma soprattutto testimonianze di un sentire comune<sup>50</sup>. Alcuni passi sono veri e propri calchi. Diceva il conte: «Chi è più assetato di lodi preferisce passare inosservato, piuttosto che essere lodato a sproposito. Non so davvero come si possa pensare che Dio – il quale, a quanto si dice, compie il bene nel modo più disinteressato – desideri d'essere lodato così profusamente, o che attribuisca così tanto valore a una cosa così vile e bassa come l'elogio incompetente e il plauso forzato»<sup>51</sup>. Gli fa eco Diderot: «Certamente offende Dio più la superstizione che l'ateismo. "Preferirei, dice Plutarco, che si pensasse che non è mai esistito un Plutarco piuttosto che credere che Plutarco è ingiusto, iracondo, volubile, geloso, vendicativo, e tale da doversi dispiacere di essere al mondo"»<sup>52</sup>. In un altro passo, Shaftesbury scriveva: «[...]quale merito può esservi nel credere in Dio o nella sua provvidenza per motivi futili o inconsistenti? Quale virtù nell'assumere un'opinione contraria all'apparenza dei fatti, risolvendosi a non ascoltare nulla che possa esser detto contro di essa?»<sup>53</sup> E Diderot, quando nei *Pensieri* dà la parola al contendente religioso, scrive: «Devoti, vi avverto: non sono cristiano perché lo era sant'Agostino; lo sono perché è ragionevole esserlo. [...] Sono nato nella Chiesa cattolica apostolica romana, e mi sottometto con ogni forza alle sue decisioni»<sup>54</sup>. Diderot cristiano, dunque? Evidentemente no. Direi, piuttosto, Diderot dialogico e attento alle maglie della censura, che, per inciso, certo non eviterà con questi espedienti<sup>55</sup>. Eppure, anche in una dichiarazione che sembra

<sup>50</sup> Un confronto minuzioso e completo eccederebbe i limiti di questo scritto e richiederebbe un volume a parte. Ad ogni modo, Casini ha già evidenziato bene convergenze e rimandi nel lavoro di traduzione di Diderot. Si veda cfr. P. Casini, *Diderot e Shaftesbury*, cit.; P. Casini, *Diderot "philosophe"*, cit., in particolare pp. 56-62.

<sup>51</sup> Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 63.

<sup>52</sup> D. Diderot, *Pensieri filosofici*, cit., XII, p. 22.

<sup>53</sup> Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 52.

<sup>54</sup> D. Diderot, *Pensieri filosofici*, cit., LVII e LVIII, p. 45. Diderot e Shaftesbury si alleano, direttamente o meno, anche in chiave anti-pascaliana. Diceva l'inglese: «Il principio più meschino che si possa immaginare, che pure è così esaltato e assunto come massima da molte persone capaci, è quello secondo cui bisognerebbe sempre cercare di avere fede e di credere il più possibile, perché in fondo, se non v'è nulla, non vi sarà nulla nell'essersi così ingannati, ma se v'è qualcosa, sarà fatale non aver creduto pienamente» (Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 54). Concorda il *philosophe*: «Ha detto Pascal: "Se la vostra religione è falsa, non rischiate nulla a crederla vera; se è vera, rischiate tutto a crederla falsa". Un imam può dire la stessa cosa che Pascal» (D. Diderot, *Aggiunta ai pensieri filosofici ovvero Varie obiezioni contro gli scritti di diversi teologi*, cit., LIX, p. 59).

<sup>55</sup> Va da sé che la complessità dell'animo diderotiano non si presti facilmente alla forma dei *Pensieri filosofici*. Questo spiega perché alcuni interpreti hanno suggerito che l'opera sia essenzialmente un dialogo sotto mentite spoglie. «Diderot diventò abilissimo nello scrivere dialoghi, e, secondo alcuni critici, i *Pensées philosophiques* non sono altro che la conversazione tra un ateo, un cristiano ortodosso e un deista. Sia l'ateo che il cristiano sono battuti dal deista, e il trattato, a dispetto dell'apparente libertà di costruzione, ha una sua intrinseca unità.» (A.M.

aver soltanto la funzione di permettere, almeno nelle intenzioni, alla sua opera d'aggirare la censura, Diderot non rinuncia *completamente* alla sua ricerca del *ragionevole* fingendo di conformarsi a un'autorità<sup>56</sup>.

Essenzialmente, lo Shaftesbury presente nel giovane Diderot dei *Pensieri* è quindi l'alfiere della tolleranza, della critica alla rivelazione, della possibilità di un'etica laica. Il *philosophe* depura da ogni riferimento concreto e non *utilizzabile* la prosa dell'inglese, lasciando, uno scettico, un ateo e un deista a dialogare tra loro senza trovare un accordo. Come dice Casini: «Il moto dialettico rimane insoluto e rimanda ad una conclusione che trascende l'opera»<sup>57</sup>. Forse, si potrebbe persino azzardare che, in questa mancanza di soluzione, ci sia una forte frattura simbolica e operativa tra i due filosofi. Infatti, negli equilibrati scritti del conte i concetti rimangono ancorati alle potenzialità della scrittura, tutti interni a essa, fiduciosi e ottimisti per quanto concerne il cambiamento armonico che sarebbe partito dalla cittadella delle lettere, a sua volta tutelata dalla politica. In Diderot, invece, c'è uno iato incolmabile, e lo scritto non può concludersi in se stesso, ma può solo rimandare ad una pratica socio-politica che rinunci all'armonia della conciliazione letteraria per cercare ampliamenti di libertà che vadano oltre le lettere.

All'opposto, la convergenza massima tra i due scrittori sembra invece concernere l'idea che più di ogni altra poteva consentire il sorgere di una nuova mentalità, di un nuovo pensiero, di una nuova sensibilità: quella della tolleranza<sup>58</sup>. Nella lettera dedicatoria alla traduzione, di netta impronta shaftesburiana, Diderot scriveva: «Ma ricordatevi la storia delle nostre discordie civili, e vedrete che metà della nazione, in nome della pietà, si è bagnata del sangue dell'altra metà, e ha violato per difendere la causa di Dio, i sentimenti più elementari di

Wilson, *op. cit.*, p. 65). Wilson rimanda a: R. Niklaus, *Les "Pensées philosophiques" de Diderot*, in «Bulletin of the John Rylands Library», XXVI, 1941-1942, p. 128; C. Guyot, *Diderot par lui-meme*, Paris, 1953, p. 67. Questa ipotesi mi pare la meglio rispondente alla varietà spesso indecifrabile dei *Pensieri*. È l'unica a poter spiegare alcuni cambiamenti così repentini di atteggiamento, spesso addirittura in due *Pensieri* contigui. In fondo, l'unica presa di posizione che rimane sempre eguale a se stesso in Diderot è il richiamo alla forza della ragione, alle sue capacità chiarificanti ma non onnicomprehensive.

<sup>56</sup> «Diderot ne sait pas très bien ce qu'il est; et cette question ne le préoccupe guère. La vérité, c'est qu'il n'a plus besoin ni de Dieu, ni de la religion, pour faire la seule chose qui lui paraisse digne d'intérêt: essayer d'édifier une morale de l'homme libre que gouverne sa raison» (P. Lepape, *Diderot*, cit., p. 52).

<sup>57</sup> P. Casini, *Diderot "philosophe"*, cit., pp. 59-60.

<sup>58</sup> Non cito qui le i numerosissimi appelli del *philosophe* alla tolleranza assoluta e radicale, essendo così frequenti da poterci costruire un breviario. Non per questo considero scontato, o meno importante, l'insegnamento diderotiano su questo tema. Egli è pur sempre l'immagine umana di ogni singolo aspetto dell'Illuminismo, la cui cifra unificante, posto che ce ne sia una, è proprio la *tolleranza*. Rimando qui a F. Lomonaco, *Tolleranza*, Napoli, 2005.

umanità; come se si dovesse cessare di essere uomini per mostrarsi religiosi»<sup>59</sup>. Anche in seguito Diderot terrà ferma l'adesione a un ideale di tolleranza che conduca a una religione naturale del tutto anti-dogmatica, tendenzialmente "atea" perché concentrata esclusivamente sul creato piuttosto che sul creatore, nel tentativo di delineare una possibilità morale davvero universale perché antecedente a qualsiasi rivelazione.

Nel 1747, Diderot compone così un'opera non pubblicata, che ha fatto discutere gli interpreti: *Suffisance de la religion naturelle*<sup>60</sup>. Quello che qui interessa è che in questo breve trattatello geometrizzante, stile poco congeniale al *philosophe*, si trova un tentativo di difesa della religione naturale, slegata da ogni tradizione religiosa storica, che segue un sentiero già battuto in Inghilterra a partire da Shaftesbury. Difatti per i cosiddetti *freethinkers* inglesi, scrittori cui ora Diderot sembra volgere, Shaftesbury era una sorta di venerando maestro da cui suggerire il prezioso nettare intellettuale, ma senza dimenticare, poi, di superarlo, radicalizzando le sue tesi: in qualche modo era quello che la generazione dei Montesquieu e dei Voltaire sarà per i *philosophe* enciclopedisti. Si tratta, per Diderot, di compiere lo stesso cammino, tenendo fermi gli insegnamenti del conte, ma cercando di adattarlo in maniera incisiva alla intricata situazione politico-culturale francese: in questo percorso il *philosophe* tenta di recuperare gli insegnamenti dei *freethinkers* più radicali.

Non mancano dunque venature del pensiero di Toland, autore di *Christianity not Misterious* (1696), che aveva pubblicato il saggio di Shaftesbury poi tradotto da Diderot. Egli, come dice Venturi, «elaborò una forma di spinozismo materialistico che non a caso doveva un giorno interessare Diderot, d'Holbach e Naigeon»<sup>61</sup>. Toland, che peraltro si distaccò profondamente da Shaftesbury, cercò difatti dimostrare il funzionamento logico di un cristianesimo depurato

<sup>59</sup> D. Diderot, *Oeuvres complètes*, cit., I, nota 25.

<sup>60</sup> Mentre Venturi si dimostra dubbioso sul 1747 come data di composizione della *Suffisance*, sia Casini sia Wilson concordano con il considerarla opera di quell'anno, dandone comunque entrambi un giudizio poco lusinghiero, e considerandola come uno scritto appassionato ma poco significativo e poco originale. Si veda: F. Venturi, *Giovinezza di Diderot*, cit., p. 74; P. Casini, *Diderot "philosophe"*, cit., 67-68; A. M. Wilson, *op. cit.*, p. 67. Su di un altro lavoro diderotiano si focalizza poi Wilson: «Sempre in questo periodo, senza dubbio prima del 1749, il filosofo commentò e scrisse delle note alla traduzione francese del *Saggio sull'uomo* di Pope. Può darsi che questo lavoro non sia stato altro che un esercizio per migliorare la sua abilità di traduttore dall'inglese, ma non è da escludere che esso abbia lasciato un segno indelebile nel pensiero di Diderot. Certo la massima "Solo la virtù è felicità quaggiù," esprime molto da vicino tutta la filosofia della vita del pensatore francese» (A. M. Wilson, *op. cit.*, p. 61). Cfr. anche H. Dieckmann, *Inventaire du Fonds Vandeul et Inédits de Diderot*, Genève, 1951, pp. 3-4. Venturi, invece, nella *Giovinezza di Diderot* non accenna a questo lavoro.

<sup>61</sup> F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, 1970, p. 68.

dalla mitologia. Egli finì così per dimostrare la totale irrazionalità dei misteri della fede, innalzando dunque un monumento al deismo e all'eternità della religione naturale<sup>62</sup>.

Diderot aveva, secondo Crocker, letto Toland e tratto ispirazione anche da contemporanei di quest'ultimo, in particolare da Wollaston<sup>63</sup>. Tuttavia, nella *Suffisance*, è più forte l'influenza di Matthew Tindal.

Che Diderot faccia suo proprio uno dei «cattivi protestanti e mediocri scrittori»<sup>64</sup> è davvero significativo del suo *modus operandi*, evidenziando come di fronte alla battaglia comune il *philosophe* davvero non si facesse scrupoli nel ribaltare giudizi. Casini insiste molto su questa vicinanza tra Tindal e Diderot, sviluppando un approfondito confronto, concettuale più che letterale, tra i due pensatori<sup>65</sup>. Quello che qui mi pare interessante rilevare è che la circostanza che nell'opera dell'inglese, Diderot veda un valido esempio di discorso giusnaturalistico sulla universalità necessaria delle verità morali, le quali prescindono del tutto dal contenuto dalle rivelazioni delle religioni storiche, che appaiono anzi come degenerazioni dell'originale volere divino. Dalla distinzione fra tradizioni morte e sentimento universale «scaturisce un nuovo autentico *pathos* religioso. È il senso della pienezza dei tempi, che anima la nuova generazione; l'attesa di una nuova età dell'oro proiettata nel futuro, da riconquistare attraverso il riscatto dell'umanità non dal peccato di Adamo ma dalla corruzione sociale. È la fede profonda dell'*Encyclopédie*: il mito antistorico di un eterno paradigma delle religioni positive non esprime un'illusione metafisica, ma la trascendenza delle leggi non scritte rispetto alle leggi scritte, la protesta contro forme ormai vuote di vita, l'impulso rivoluzionario contro le strutture sociali esistenti. Trascrivendo questo ideale pratico nel linguaggio dei teorici della religione naturale, Diderot si sofferma per un momento sulla via maestra della emancipazione della ragione che conduce, dalle prime formulazioni rinascimentali, alla kantiana *Religione nei limiti della pura ragione*; mentre precorre assai da vicino

<sup>62</sup> Su Toland e Shaftesbury e in generale sui *freethinkers* inglesi, si veda il capitolo *I repubblicani inglesi* in F. Venturi, *Utopie e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 61-87, in particolare pp. 81-84.

<sup>63</sup> L. G. Croker, *The Embattled Philosopher: a Biography of D. Diderot*, East Lansing, 1954, p. 28. Egli, come ricorda Casini, attribuisce l'origine della *Suffisance* all'opera di Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*.

<sup>64</sup> «[La schiera]des Asgil, des Tindal et des Toland, gens aussi décriés dans leur église en qualité de chrétiens, que dans la république des lettres en qualité d'auteurs ; mauvais protestants et misérables écrivains » (D. Diderot, *Principes de la philosophie morale, ou Essay de M. S. \*\*\* sur le mérite et la vertu. Avec réflexions, Discours préliminaire*, cit., t. I, p. 15).

<sup>65</sup> P. Casini, *Diderot "philosophe"*, cit., pp. 72-78. Nell'aforisma XXV dei *Pensieri filosofici* Diderot parla di «un tribunale della ragione».

Hume, Lessing e Rousseau. Queste considerazioni, se pure resteranno senza sviluppi notevoli nei suoi scritti successivi, chiariscono tuttavia alcuni aspetti della polemica antireligiosa dell'*Encyclopédie*, e permettono di cogliere sul vivo il passaggio tra la critica della vecchia fede e il sorgere della nuova»<sup>66</sup>.

Eccoci giunti, dunque, all'*Encyclopédie*. La sua monumentale mole rende difficile pensare che essa sia giunta improvvisa tra gli impegni di Diderot: come avrebbero potuto, gli editori, testare le capacità organizzative e divulgative del *philosophe*, rifacendosi solo a scritti come quelli visti fin'ora, asistematici e rapsodici? Come avrebbe potuto Diderot stesso essere certo di tal capacità? Le due domande sembrano trovare risposta in un altro lavoro che il francese affrontò con piglio assai deciso: la traduzione del *Dizionario universale di medicina* di Robert James, apparsa grazie allo stesso editore dell'*Histoire de Grèce*, Briasson.

L'originale fu pubblicata in tre volumi a Londra tra il 1743 e il 1745. Diderot lavorò alla traduzione per tre anni, ma a fasi alterne, dal 1744 al 1748. La traduzione è dunque in parte contemporanea alla stesura dei *Pensieri*. Mi pare utile citarne il titolo completo: *A Medicinal Dictionary including Physic, Surgery, Anatomy, Chemistry and Botany and all their branches relative to Medicine. Together with History of Drugs; and an introductory Prefacy, tracing the Progress of Physic, and explaining the Theories wich have principally prevailed in all Ages of the World. By R. James*<sup>67</sup>. Non è da sottovalutare che l'opera era anche illustrata da sessantatré incisioni in rame raffiguranti attrezzi del mestiere medico e operazioni chirurgiche. Già il titolo suggerisce con evidenza un'idea chiara di legame tra varie scienze, accompagnata da rimandi, note e illustrazioni di situazioni pratiche, oggetti di studio e "ferri del mestiere". Non mancano dunque "elementi enciclopedici" molto importanti<sup>68</sup>. Va aggiunto che a lavorare insieme a Diderot in qualità di traduttori vi erano anche Eidous e Tousaint, due figure fondamentali per la futura *Encyclopédie*. Dunque, oltre al dato della vicinanza cronologica, e a quello connesso alla circostanza che Diderot lavorò alla traduzione del *Dizionario* per 3 anni (troppi per non lasciare una traccia), ritengo

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>67</sup> Il *Dizionario*, voluminoso già dal titolo, era, come riferisce Wilson, «un ponderoso ammasso in folio (il primo volume pesa circa tre chili e quattrocento grammi) chiamato da Mark Twain "un maestoso fossile letterario"» (A. M. Wilson, *op. cit.*, p. 60).

<sup>68</sup> Si veda: P. Bonnefon, *Diderot prisonnier à Vincennes*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», VI, 1899, 200-224; J. Doolittle, *Robert James, Diderot and the "Encyclopédie"*, «Modern language notes», LXXXI, 1956, 431-434; F. Venturi, *Giovinezza di Diderot*, cit., pp. 53-54. Venturi, che non dà troppa importanza a questo lavoro di traduzione di Diderot, in nota rimanda agli studi di G. Schelle sul giovane Quesnay, che come Diderot si trovò immischiato in dispute sulla medicina, e come lui «seppe trarne ammaestramenti importanti per le sue idee economiche e filosofiche».

ci siano molti altri aspetti che consigliano di prendere in attenta considerazione l'incidenza di questo ulteriore lavoro di traduzione del filosofo sul processo di gestazione dell' *Encyclopédie*. Il *Dizionario* era un'opera che raggiungeva il suo scopo, nonostante i mille difetti, e poté offrire un modello, a suo modo funzionante, almeno all'originario progetto da cui nacque poi l'*Encyclopédie*: quello della traduzione della *Cyclopaedia* di Ephraim Chambers<sup>69</sup>. Briasson pubblicò il *Dizionario* in sei volumi in folio tra il 1746 e il 1748, con il titolo: *Dictionnaire universel de médecine, ecc.* tradotto dall'inglese di M. James, da Diderot, Eidous e Toussaint.

Un'altra domanda cardine, che chi legge Diderot non può evitare di porsi, riguarda un ambito scientifico che è costantemente presente nei suoi scritti, nei

<sup>69</sup> Sulla nascita materiale e ideale dell'*Encyclopédie* rimangono fondamentali sia lo studio di Wilson, in particolare pp. 80-89, sia F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia* (1946), Torino, 1963, in particolare pp. 13-37. Questo lunga citazione tratta dall'opera di Wilson mi pare compendiare bene gli aspetti più importanti della questione: «Eppure, [ *L'Encyclopédie* ] così come era stata concepita, doveva essere un'impresa modesta, nulla di più di una traduzione in 4 volumi (più uno di illustrazioni) della *Cyclopaedia or Universal Dictionary of Arts and Sciences* di Ephraim Chambers, un'opera di grande successo, pubblicata per la prima volta nel 1728 in due volumi in folio, corredati ciascuno da ventun grandi incisioni. Fu soprattutto ad opera di Diderot che si passò dal progetto più piccolo a quello più grande: o per lo meno fu lui che si assunse la responsabilità di realizzarlo. [...]. Prima di allora circolavano numerosi dizionari tecnici o dizionari di letteratura e di cultura classica. C'era persino stata una *Encyclopaedia* in latino, pubblicata nel 1630 da Johan Heinrich Alsted, un'opera che trattava di filosofia, di teologia, di giurisprudenza, di medicina, di storia e di arte meccanica. Ma alla fine del XVII secolo quest'opera monumentale era passata di moda, e niente meno che il grande Leibniz esprime la speranza di veder presto pubblicata una nuova enciclopedia. In seguito al continuo sviluppo della cultura e dell'educazione nell'Europa occidentale si sentì il bisogno di una vasta opera di consultazione che informasse i lettori delle numerose e importanti scoperte scientifiche del XVII secolo, e li aiutasse anche a capirle nel loro insieme attraverso schemi o tavole di correlazione delle varie branche del sapere. Se consideriamo la preparazione intellettuale della società europea di due secoli fa, non ci stupiremo della considerevole richiesta che opere come quella del Chambers o quella più ambiziosa di Diderot potevano suscitare. A prefazione della *Cyclopaedia* di Chambers c'era un accurato schema di divisioni e di suddivisioni delle conoscenze umane. Era il "primo tentativo che mai fosse stato fatto di catalogare tutto il sapere per ordine alfabetico, dando allo stesso tempo una visione delle sue correlazioni e delle sue dipendenze"; criterio adottato in seguito anche nell'Enciclopedia francese. La *Cyclopaedia* di Chambers era molto simile ad un dizionario di oggi, soprattutto per l'importanza ivi attribuita alla spiegazione di parole comuni. Particolarmente numerosi erano i termini medici e farmaceutici, mentre non si tentava neppure di includere nozioni geografiche, storiche e biografiche; inoltre, le illustrazioni erano estremamente limitate sia come numero sia come varietà di argomenti, e riguardavano per lo più soggetti come l'araldica, le meridiane, l'algebra, la geometria, la trigonometria e la navigazione. Tutti, Diderot compreso, riconobbero che il piano e le finalità dell'opera di Chambers erano eccellenti; ma la sua realizzazione, obiettò Diderot, lasciava un po' a desiderare: pur essendo infatti più completa di ogni altra opera in circolazione, non era ancora abbastanza vasta e il suo modo di trattare gli argomenti era spesso troppo angusto. "Abbiamo esaminato tutta la traduzione del Chambers," scrisse Diderot nel prospetto del 1750, "e abbiamo trovato una notevole quantità di cose, soprattutto nel campo delle scienze, che hanno bisogno di esser migliorate; nelle arti liberali, c'è una parola dove ci dovrebbero esser della pagine, e le arti meccaniche richiedono un ampliamento generale." [...]. Diderot disse a ragione che "le voci del Chambers sono stese con ordine ma sono vuote; le nostre, anche se disordinate, sono piene"» (A. M. Wilson, *op. cit.*, pp. 80-81).

suoi rimandi, nei suoi pensieri: la medicina. Diderot mostra un'attenzione competente per il mondo della psicologia, per le turbe psico-fisiche e per la medicina *tout court*, tutti interessi che, dalla traduzione del *Dizionario* in poi, saranno durevolmente presenti nelle opere del *philosophe*<sup>70</sup>.

Pensiamo alla repressione fisica e (come Diderot rileva spesso) *perciò anche* psicologica che la protagonista e le altre comprimarie del romanzo *La Religiosa* devono patire<sup>71</sup>. Pensiamo anche alla *trasformazione* delle fermentazioni corporee e mentali, alla ricchezza di particolari con le quali esse vengono trattate, nonché all'interesse per la psicologia dei ciechi nella *Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono*. Pensiamo al ruolo da protagonista che il dottor Bordeu ha nel *Sogno di d'Alembert*. Al contrario di un d'Alembert che fatica a lasciarsi andare a interpretazioni concrete, condizionato com'è dal suo intelletto *troppo* matematico, il medico è invece colui che, ben conoscendo il fisico umano, può con coerenza risalire a ciò che lega l'uomo e il cosmo, scrutando nel sogno del filosofo convalescente significati riposti. Diderot scriverà poi: «Non ci sono libri che leggo più volentieri dei libri di medicina, non ci sono uomini la cui conversazione sia più interessante per me della conversazione dei medici»<sup>72</sup>. E farà dire al *fatalista* Jacques: «Ho notato una cosa assai singolare; che quasi non c'è massima morale di cui non si sia fatto un aforisma in medicina, e reciprocamente pochi aforismi di medicina di cui non si sia fatta una massima morale»<sup>73</sup>. Diderot penserà sempre che le varie declinazioni della morale, di derivazione religiosa o meno, non possano ambire a essere universali, bastando anche solo qualche senso mal funzionante a mettere in dubbio virtù e regole considerate palesi e non passibili di smentite: «[...]Poiché non ho mai dubitato che lo stato degli organi e dei sensi influenzi notevolmente la nostra metafisica e la nostra morale, e che le nostre idee più propriamente intellettuali, se posso dir così,

<sup>70</sup> Va ricordato a questo proposito che Diderot scrisse, tra le ultime opere, gli *Elementi di fisiologia*, davvero importanti per chi voglia capirne sue le "definitive" posizioni su questioni biologiche e neuro-fisiologiche.

<sup>71</sup> Non sorprende che Sigmund Freud fosse un attento lettore di Diderot e lo considerasse tra i suoi grandi ispiratori; Freud affermò di aver delineato con chiarezza la sua teoria riguardante il complesso di Edipo, rifacendosi anche ad una frase de *Il nipote di Rameau*, letta da lui nella traduzione tedesca di Goethe. Il passaggio è: «se il piccolo selvaggio fosse abbandonato a sé stesso e se conservasse tutta la sua debolezza mentale, e alla mancanza di ragione propria del bambino in fasce congiungesse la violenza delle passioni dell'uomo di trent'anni, torcerebbe il collo al padre e giacerebbe con la madre».

<sup>72</sup> D. Diderot. *Éléments de physiologie*, in *Oeuvres complètes*, a cura di H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris, 1987, t. XVII, parte 3, cap. 9, cit., p. 510, trad. it. di M. Bertolini in J. Starobinski, *op. cit.*, p. 59.

<sup>73</sup> D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone* (1765), a cura di L. Binni, Milano, 2000, p. 319.

dipendano strettamente dalla conformazione del corpo»<sup>74</sup>. Idee che, per altro, non erano assenti in Shaftesbury, il quale, nella *Lettera sull'entusiasmo* afferma: «La mente e il corpo umani sono entrambi soggetti per natura a certe agitazioni e come nel sangue vi sono fermenti estranei che in molti corpi danno luogo a una suppurazione straordinaria, così anche nella ragione vi sono particelle eterogenee da cui ci si deve liberare attraverso una fermentazione mentale. Se i medici cercassero di temperare del tutto quei fermenti del corpo e di respingere all'interno gli umori che si manifestano in quelle eruzioni, essi, anziché curare, avrebbero probabilmente, buone speranze di far scoppiare una peste bubbonica, e di trasformare una febbre primaverile o un'indigestione autunnale in una febbre maligna epidemica»<sup>75</sup>. In definitiva, sarebbe certamente eccessivo pensare che le idee del Diderot maturo, idee di epocale portata, possano avere avuto come ispirazione esclusivamente certi lavori degli esordi, poiché tali idee mostrano una solidità e un'articolazione ben maggiore ben più ampia rispetto ad alcuni semplici convincimenti giovanili; e tuttavia sono persuaso che alcuni accostamenti siano davvero importanti per una migliore comprensione del *philosophe* della maturità. Diderot è stato tutto quello che ha letto, ed anche tutto il contrario, in un inesausto rimando al mondo che abitava. La sua ispirazione fu calorosa, varia, coinvolgente ad un tempo il pensiero e l'azione. Uno straordinario laboratorio ci è offerto dunque anche dalle sue prime esperienze filosofiche, che porteranno, in un cammino continuo, alle vette che il *philosophe* seppe toccare. «L'origine ideale dell'Enciclopedia – scrive giustamente Venturi – è nell'esperienza religiosa, filosofica e politica del giovane Diderot. Quando cominciò a lavorare ai primi volumi già egli sentiva dentro di sé, con forza e chiarezza, il significato e il calore che avrebbe voluto dare all'Enciclopedia; anzi egli aveva già espresso in altre forme quelle idee e quei sentimenti che serviranno poi di guida a lui e agli altri enciclopedisti. [...] L'utopia enciclopedista sarà allora come un limite finale e ideale di tutto il complesso movimento illuminista, quasi la grande accademia dei nuovi tempi»<sup>76</sup>.

Né bisogna sottovalutare l'impatto che l'idea stessa di traduzione ebbe in Diderot. Lontanissima dall'esaurirsi in una mera trasposizione letterale di un pensiero altrui, nel *philosophe* il lavoro di traduzione significa a un tempo riscatto dell'opera altrui e rinvigorismento del giudizio su sé stesso, tentativo sempre vivo di riportare alla luce potenziali *alleati* e confronto con la problematicità

<sup>74</sup> Id., *Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono* (1749), in *Opere filosofiche*, cit., p. 73. Lo scritto risale dunque ad appena un anno dopo la fine delle traduzioni del *Dizionario*.

<sup>75</sup> Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo*, cit., p. 21.

<sup>76</sup> F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, cit., pp. 13-14.

del reale. Non a caso, sul finire della propria esistenza, il *philosophe* continua incessantemente a *collaborare* con Raynal, per la cui *Storia delle due Indie*, non esista a rompere un'amicizia per lui fondamentale come quella con Grimm, pur di difendere l'abate dalle accuse dello scrittore tedesco<sup>77</sup>. Si tratta sempre per Diderot, di dire *la verità*, integralmente.

Inoltre, è davvero indicativo come il *philosophe* chiuda quasi un cerchio iniziando a lavorare in età avanzata alla stesura di una poderosa storia, il *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, lavoro che lo porta a studiare e tradurre con ritrovata foga alcuni scritti di Seneca. Diderot recupera, così, sia la traduzione sia la storia. Nell'arco temporale che va dall'*Histoire de Grèce* a questo momento non vi era solo la sua intera esistenza, bensì un'epoca, quella del logoramento dell'ormai decrepito *Ancien Régime*. Un *philosophe* enormemente più maturo porta quasi al punto di rottura la sua tendenza alla polifonia, al dibattito, al sincronico rivolgersi a "compagni di strada" presenti, futuri lettori e passati ispiratori. Così nel *Saggio*: «Bisogna rassegnarsi a vedere l'autore passare improvvisamente dal palazzo di Cesare alla soffitta dei signori Royou, Grosier e consorti, da Parigi a Roma, da Roma a Parigi, dal regno di Claudio a quello di Luigi XV, dal collegio della Sorbona a quello degli Auguri, rivolgersi ora ai padroni del mondo, ora agli ultimi cagnetti rabbiosi della letteratura, e, nel suo entusiasmo drammatico, far parlare gli uni, rispondere gli altri, apostrofare se stesso, apostrofare i suoi lettori e lasciarli spesso nel dubbio di cercare chi è il personaggio che fa parlare, o a quale personaggio si rivolge»<sup>78</sup>.

Quella che era la giovanile sagacia della traduzione di Shaftesbury, con le note volte a conferire un senso rinnovato al testo dell'autore tradotto, diventa ora un chiaro rimando a tutte le questioni che interessano il *philosophe*. Egli non è più un giovane traduttore bensì è l'uomo che ha portato a termine l'opera-simbolo del secolo intero; ma, ora come allora, la parola scritta da altri rappresenta un'occasione per prendere parola a propria volta, per sostenere e rafforzare le proprie opinioni. Probabile, allora, che la traduzione sia sempre stata per Diderot un modo straordinariamente adatto di esprimersi, potendovi

<sup>77</sup> La *Storia delle due Indie* era una sorta di enciclopedia dei rapporti dell'Europa con le colonie asiatiche e americane. Dal tono polemico e squisitamente illuministico, conteneva feroci accuse al colonialismo europeo. Grimm accusò Diderot e Raynal di aver lavorato ad un'opera scadente, dalle idee banali e troppo sfavorevoli al potere costituito. Diderot, ferito dalle accuse a sé e alla *Storia delle due Indie*, rispose con una *Lettera apologetica dell'abate Raynal al signor Grimm*, scritto che sancì la definitiva rottura tra il *philosophe* e Grimm, accusato di essere ormai uno dei più fervidi anti-*philosophes*.

<sup>78</sup> F. M. Grimm, *Correspondance littéraire philosophique et critique*, mars 1782, a cura di M. Tourneux, 16 voll., 1877-1882, t. XIII, p. 104, trad. it. M. Bertolini, J. Starobinski, *op. cit.*, p. 50-51.

sommare la coerenza di uno scritto altrui, della cui eventuale aporia non si deve rispondere, alla spinta libertina di poter trattare con estrema libertà i propri pensieri<sup>79</sup>. Seneca e l'antichità diventano così occasione per difendere le proprie posizioni e per contrattaccare. La traduzione diventa vera e propria fusione, volontà di recupero di personalità dimenticate o bistrattate dai giudizi dei contemporanei<sup>80</sup>. «Se si presta attenzione solo a quello che ho scritto – Diderot dice nel *Saggio* – sarò rimproverato di essere sconnesso, forse persino oscuro, soprattutto in quelle parti in cui esamino gli scritti di Seneca; [...] ma se si mettono a confronto le pagine di Seneca con le mie, queste ultime possono risultare più ordinate e chiare, e ciò sarà tanto più evidente quanto più ci si metterà nei miei panni, e a seconda della maggiore o minore sintonia con il filosofo e con me.[...] Il lettore non tarderà ad accorgersi che tratteggio sia il mio animo sia quello dei diversi personaggi in cui mi imbatto nel corso della narrazione. [...] *Questo libro* – ammesso che di libro si tratti – *porta i caratteri delle mie passeggiate*: quando trovo un bel punto panoramico mi fermo e ne gioisco, i miei passi accelerano o rallentano a seconda della bellezza o della desolazione dei luoghi; sempre accompagnato dal mio fantasticare, non ho altra preoccupazione che non sia quella di prevenire il momento della stanchezza»<sup>81</sup>.

Dalla somma delle posizioni riportate alla luce e di quelle personali, dalle angolazioni e curvature del discorso e dei personaggi, nasce una nuova prospettiva di lettura. Discorsi che si sommano e si alimentano, che affermano la verità naturale e storica e non riempiono la pagina di vuoto parlare. *La vita deve leggersi nello scritto*, sottraendosi a morte e stanchezza.

Dunque tra le opere giovanili di Diderot e quelle mature vi è ben più che una similitudine occasionale e «Nei loro aspetti comuni, possiamo individuare

<sup>79</sup> Impossibile non citare qui il noto incipit del *Nipote di Rameau*: «Che sia bello o brutto tempo, ogni sera verso le cinque, è mia abitudine andarmene a passeggio al Palais Royal. Sono io quel tipo sempre solo, seduto a fantasticare sulla panchina del viale d'Argenson. M'intrattengo con me stesso a ragionare di politica, d'amore, d'arte o di filosofia. Abbandono il mio spirito ad ogni libertinaggio. Lo lascio completamente libero di seguire la prima idea saggia o folle che si presenti, proprio come i nostri giovani dissoluti che vediamo dietro alle cortigiane per il viale di Foy: ora ne seguono una dall'aria svagata, viso ridente, occhio vivace, il naso all'insù, poi la lasciano per seguirne un'altra, abbordandole tutte senza impegnarsi con nessuna. I miei pensieri sono le mie puttane», (D. Diderot, *Il nipote di Rameau* (1761), a cura di L. Binni, Milano, 2000, p. 3).

<sup>80</sup> Come ben dice Starobinski in *op. cit.*, p. 48: «D'Holbach patrocina una traduzione di Lucrezio, poi di Seneca: non sono degli alleati a tutta prova nella battaglia filosofica? Chi ignora che i giansenisti, e Malebranche, si sono accaniti contro Seneca (o contro Montaigne, lettore di Seneca) autore di cui stigmatizzavano l'espressione seducente "dell'immaginazione sregolata" e del colpevole orgoglio?».

<sup>81</sup> D. Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca* (1778-1782), Palermo, 1987, trad. it. di S. Carpanetto e L. Guerci, pp. 34-35, corsivo mio.

una disposizione permanente; la formula caratteristica di un rapporto con il mondo, con il linguaggio, con la letteratura»<sup>82</sup>. Il tempo alla fine ha vinto, ma il desiderio inesauribile del *philosophe* non è morto con lui. I discorsi continuano, così le fusioni ardite. Noi che siamo qui ora, continuiamo a *passeggiare* fra traduzione, omaggi, citazioni e ripetizioni. Noi, come quel *philosophe* che «Abbiamo visto, in modo disinvolto e talvolta disordinato, passare dalla lettura alla risposta, dall'ascolto all'interrogazione; e dopo che la sua filosofia ha portato a termine la fusione dell'individuo in seno al tutto, assistiamo all'apparizione di una nuova responsabilità: questa voce parla a sua volta, forma un discorso inimitabile, e sollecita di nuovo una risposta. Dopo aver con tale costanza tenuto in conto la parola degli altri, Diderot ottiene di vedere ricompensato il suo desiderio più caro: noi lo consideriamo sempre come un nostro interlocutore, noi che siamo la sua posterità»<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> J. Starobinski, *op. cit.*, p. 45.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 64-65. Non a caso Wilson intitola *Diderot: l'appello ai posteri* la seconda parte del suo *enciclopedico* lavoro sul *philosophe*. In svariate lettere, confessioni, scritti di Diderot, l'idea di lavorare per il bene della posterità e per la propria gloria futura è costante e vibrante. Rimanere ancorati al materialismo eppure andare *oltre*.



## Storicismo e Nazionalsocialismo a Villa Sciarra: Carlo Antoni e Delio Cantimori (1932-1942)

Memoria di NICOLETTA PELUSO  
presentata dal Socio ord. res. Domenico Conte

(seduta del 26 novembre 2015)

**Abstract.** The script debates the relationship between Carlo Antoni e Delio Cantimori, especially during the years they spend in the Istituto Italiano di Studi Germanici (the decade starting from the early thirties). Starting point of the analysis are the contributions appeared on «Studi Germanici», the magazine of the Institute, which both were collaborators. On this basis, extended to other aspects of journalism of the two authors, closely related to their scientific production, have been rebuilt their own analysis of the German culture and politics, which were among the leading exponents in Italy. In comparison, is also significant the mutual collaboration in central initiatives to the cultural policy of the regime (Enciclopedia Italiana, Istituto di Studi per la Politica Internazionale). Despite of a relationship of mutual interest and respect, net criticisms by Cantimori to Antoni emerge, interpreted as a member of an old liberal world that does not live up to the new times.

1. Quando, nell'estate del 1959, poco dopo l'improvvisa scomparsa di Carlo Antoni, Delio Cantimori ricordava, nel necrologio a lui dedicato, la «sua fisionomia particolare [...] gentile e austera», sottolineava che, con Antoni, se ne andava un altro di «quella comitiva di villa Sciarra», la comitiva formatasi «nelle stanze di lavoro dell'Istituto Italiano di Studi Germanici» e che aveva contato, tra gli altri, «Giuseppe Gabetti, il tollerantissimo e paterno direttore, Luigi Scaravelli, Gastone Rossi-Doria, Giaime Pintor»<sup>1</sup>.

Partendo dall'immagine evocata da Cantimori, si è scelto di ricostruire le relazioni intercorrenti tra due importanti protagonisti di quella comitiva: Carlo Antoni e lo stesso Cantimori, soffermandoci, in particolare, sugli anni della loro permanenza all'Istituto: Antoni (che insieme a Scaravelli fu uno dei primi assistenti di Gabetti) vi collaborò dal 1932 al 1942, mentre Cantimori venne

<sup>1</sup> D. Cantimori, *Carlo Antoni*, in «Nuova Rivista Storica», XLIV, 1960, pp. 174-178, qui p. 174.

chiamato – su suggerimento di Gentile – nel 1934, rimanendovi fino al 1940<sup>2</sup>.

L'Istituto Italiano di Studi Germanici – inaugurato il 3 aprile del 1932 – aveva come obiettivo principale quello di «promuovere tra gli italiani la conoscenza del mondo germanico, della storia, del pensiero, della poesia e dell'arte non solamente della nazione tedesca, ma anche dei popoli di lingua tedesca viventi fuori i confini del Reich»<sup>3</sup>. Da qui la parallela creazione del Petrarca-Haus di Colonia, un centro di studi di cultura italo-germanica nella città renana, che sarebbe dovuto essere il primo di una lunga serie di centri simili.

L'Istituto di Villa Sciarra vantava, inoltre, la creazione di una vasta biblioteca, «la più ricca del genere in Italia» (comprendente oltre 20.000 volumi) e, a partire dal 1935, la pubblicazione di una rivista.

La rivista «Studi Germanici», edita dalla casa editrice Sansoni, uscì per la prima volta nel 1935. Nel primo numero, il direttore Gabetti, spiega l'orientamento e le finalità che essa avrebbe assunto:

«La presente rivista si propone di promuovere questo contatto spirituale fra l'Italia e i paesi germanici. L'interesse per la cultura germanica ha bensì già in Italia una lunga traduzione. Ma la conoscenza reale che di quella cultura si possiede è diseguale – secondo che si passi dall'uno all'altro campo di studi –, e soprattutto è dispersa e frammentaria. [...] Tutto ciò ha creato nel nostro giudizio sulla cultura germanica uno squilibrio, che ha permesso il determinarsi di esagerazioni in ogni senso, con una facile tendenza a esaltare e deprimere, dove si tratta soltanto di comprendere»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Come osserva Mastrogregori, in un contributo sull'Istituto Italiano di Studi Germanici, «la perdita delle carte amministrative [...] non permette di precisare a che titolo collaborassero alle attività gli studiosi non comandati presso l'Istituto, né quale fosse esattamente la posizione di coloro che, come Antoni e Cantimori, risultano presenti a Villa Sciarra come assistenti del direttore Gabetti». Cfr. M. Mastrogregori, *Sulla "collaborazione" degli storici italiani durante il fascismo. Antoni, Chabod, Momigliano e l'Istituto Italiano di Studi Germanici*, in *Università e Accademie negli anni del fascismo e del nazismo. Atti del convegno internazionale. Torino 11-13 maggio 2005*, a cura di Pier Giorgio Zunino, Olschki, Firenze 2008, pp. 365-381, la citazione a p. 368. Circa l'Istituto si veda P. Chiarini, *G. Gentile e l'Istituto Italiano di Studi Germanici*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 150-155; riferimenti all'opera dell'Istituto e dei suoi assistenti si trovano in C. Dionisotti, *Ricordi della scuola italiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 573-586, in particolare p. 580 e ss.; G. Pedullà, *Il mercato delle idee. Giovanni Gentile e la casa editrice Sansoni*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 85-87; G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Utet, Torino 2006, pp. 465-466.

<sup>3</sup> Si veda il documento dattiloscritto di Scaravelli senza titolo, che presenta «l'organizzazione e le attività dell'Istituto», composto nel 1932, forse in occasione dell'inaugurazione, in "Appendice" a M. Biscuso, *Luigi Scaravelli a Villa Sciarra (1931-1935)*, in «Studi Germanici», n. 6, 2014, pp. 161-243, cit. p. 217.

<sup>4</sup> G. Gabetti, *Presentazione*, in «Studi Germanici», 1935 a. I, n. 1, pp. 2-4, cit. p. 2 e ss. La pubblicazione della rivista proseguì – con due brevi interruzioni (1936 e 1939) – fino al 1943.

Cantimori e Antoni furono, con le rispettive competenze, due validi fautori di tale progetto. Antoni si dedicò allo studio della filosofia e della storia tedesca dell'età moderna, ma risaltano anche la sua attenzione per la storiografia austriaca, nonché i contributi sulla politica e la cultura tedesca contemporanea. Nei suoi dieci anni di collaborazione alla rivista, pubblicò circa sessantacinque articoli, tra saggi e recensioni, in seguito confluiti in tre dei suoi principali libri<sup>5</sup>. Più ridotta, ma non meno significativa, la collaborazione cantimoriana che produsse una ventina di articoli, tra cui la famosa trilogia sulla rivoluzione conservatrice (i saggi su Jünger, Moeller van den Bruck e Carl Schmitt, a cui vanno aggiunti lo scritto sul *Deutscher Sozialismus*, alcuni contributi di storia moderna, e importanti recensioni)<sup>6</sup>.

Con Antoni, Cantimori strinse un rapporto professionale e di amicizia che «poi, per dissensi forti su questioni storiografiche di interesse comune [...] si raffreddò»<sup>7</sup>.

Il motivo ultimo della rottura, è noto, fu una recensione cantimoriana, piuttosto severa, allo scritto di Antoni *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella dottrina di Marx* del 1946. Ma in realtà punti di incontro, o piuttosto, di scontro, vi furono già in precedenza, considerando i comuni interessi che i due studiosi condividevano<sup>8</sup>: erano entrambi attenti conoscitori del mondo tedesco contemporaneo; entrambi collaborarono con le principali istituzioni e accademie del periodo fascista (dall'Istituto di Studi Germanici all'Enciclopedia italiana, all'Istituto di Studi per la Politica Internazionale), potendo contare – in alcuni casi

Dal 1963 «Studi Germanici», dopo circa vent'anni di interruzione, riprende le pubblicazioni. La rivista riparte, in qualche modo, nel segno della tradizione: il primo articolo è la commemorazione che Antoni tenne nel dicembre del 1948, presso l'Istituto, in occasione della scomparsa del direttore Gabetti.

<sup>5</sup> Com'è noto, la serie di articoli sui “Problemi e metodi della moderna storiografia” pubblicati tra 1935 e il 1938 furono raccolti nel libro *Dallo storicismo alla sociologia*, edito dalla casa editrice Sansoni nel 1940; mentre la serie di scritti su “Momenti della storia della storiografia” è confluita in *La lotta contro la ragione*, uscito sempre presso Sansoni nel 1942. Interessanti anche i numerosi articoli e le recensioni raccolte da Antoni nel libro *Considerazioni su Hegel e su Marx*, pubblicato da Ricciardi nel 1946. Tutti gli articoli e le recensioni sono elencate nella bibliografia degli scritti di Antoni: F. Voltaggio, *La vita e le opere di Carlo Antoni*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX, 1960, pp. 39-58, poi pubblicata in C. Antoni, *Storicismo e Antistoricismo*, Morano, Napoli 1964, pp. 231-246.

<sup>6</sup> Gli scritti di Cantimori apparsi su «Studi Germanici» sono raccolti nel volume curato da Luisa Mangoni: D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea. Scritti (1927-1942)*, Einaudi, Torino 1999. Sulla collaborazione di Cantimori a «Studi Germanici» si veda N. D'Elia, *Delio Cantimori e la cultura politica tedesca (1927-1940)*, Viella, Roma 2007, pp. 89-102.

<sup>7</sup> D. Cantimori, *Carlo Antoni*, cit., p. 175.

<sup>8</sup> Ernesto Sestan riferisce di alcuni screzi “intimi” nel rapporto tra Antoni e Cantimori. Cfr. E. Sestan, *Memorie di un uomo senza qualità*, a cura di G. Cherubini e G. Turi, Le Lettere, Firenze 1997, in particolare pp. 264-265.

– sul ruolo e sulla disponibilità di Gentile<sup>9</sup>; entrambi, infine, anche se in maniera diversa, si trovarono a fare i conti con Croce e con la sua filosofia.

Qui dedicheremo particolare attenzione agli scritti pubblicati su «Studi Germanici» e alla coeva produzione dei nostri studiosi. Gli anni Trenta sono, infatti, il fulcro principale della loro riflessione sulla cultura e la politica tedesca<sup>10</sup>.

2. Quando Antoni viene chiamato a collaborare all'Istituto di Studi Germanici era un professore liceale, che aveva avuto i suoi primi contatti con la cultura tedesca sia attraverso le traduzioni del *Sacrum Imperium* del Dempf (uscita nel 1930), e del Troeltsch, *Sociologia delle sette e mistica protestante* (1931), sia tramite l'impegno pubblicistico da giornalista di terza pagina.

Sul primo numero della rivista Antoni fa il suo esordio con il primo articolo della serie *Problemi e metodi della moderna storiografia*, su Huizinga, un autore che, come vedremo, si rivelerà particolarmente significativo rispetto al rapporto tra Antoni e Cantimori<sup>11</sup>.

Chiara e pregnante è la critica rivolta allo storico olandese: Huizinga – secondo Antoni – appartiene «a quella corrente che, specialmente in Germania, ha insistito sulla soggettività e sulla libertà dell'interpretazione storica, confondendo la soggettività dell'artista con quella dello storico, che è, insieme,

<sup>9</sup> È nota l'influenza che ebbe Gentile nella carriera accademica di Cantimori: si veda – a tal proposito – il saggio di M. Ostenc, *Cantimori e l'idealismo gentiliano*, in E. Di Rienzo e F. Perfetti, *Delio Cantimori e la cultura politica del Novecento*, Le lettere, Firenze 2009, pp.19-29. L'Ostenc sottolinea che parte della carriera di Cantimori si fosse svolta sotto l'impulso di Gentile. Certo Antoni non godette dello stesso trattamento "privilegiato". In una lettera del 1940, Gentile scrive ad Antoni, circa l'esito, non del tutto positivo, di un recente concorso universitario, la cui commissione era presieduta dallo stesso Gentile: «Caro Antoni, incaricai Cantimori d'informarvi dell'esito del concorso di Urbino. Ma desidero dirvi io stesso che la Commissione unanime vi ha tenuto presente come uno dei candidati più valenti, dai quali si dovesse trarre la terna. [...] Io poi vorrei vedere se fosse possibile aggregarvi alla nostra Facoltà di Roma per un insegnamento di "filosofia della storia". Ne parleremo al mio ritorno»; lettera del 15/IX/1940 in Archivio della Fondazione Giovanni Gentile, Fondo Carlo Antoni. Un riscontro di questo episodio è presente nel carteggio tra Gentile e Calogero, in G. Gentile – G. Calogero, *Carteggio (1926-1942)*, a cura di C. Farnetti, Firenze 1998, in particolare lettere dell'agosto 1940, p. 201. Antoni vinse nel 1942 il concorso alla cattedra di Lingua e Letteratura tedesca all'Università di Padova, mentre ottenne la cattedra di filosofia della storia a Roma solo nell'immediato dopoguerra.

<sup>10</sup> Sono stati consultati gli archivi contenenti i fondi dei due studiosi. Le carte e gli scritti di Cantimori si trovano nell'Archivio della Scuola Normale Superiore di Pisa, mentre nella Fondazione Giovanni Gentile (presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza") sono conservate le lettere di Carlo Antoni.

<sup>11</sup> Cantimori, lo mostreremo a breve, dedicò ad Huizinga, nel 1936, un'importante recensione a *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unsere Zeit*, in «Leonardo», VII, 1936, p. 383, ora in *Politica e storia contemporanea*, p. 315; e nel 1962 la prefazione a *La crisi della civiltà*, con il titolo *Nelle ombre di domani*, ora in *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Einaudi, Torino 1971, pp. 343-363.

oggettività»<sup>12</sup>. Scegliendo «l'irrazionale zona intermedia degli affetti e della fantasia», Huizinga ha dato vita «ad una storia [...] di sentimenti»<sup>13</sup>.

Nella lotta che egli combatte contro il positivismo, lo storico olandese esclude le implicazioni scientifiche della storia, esclude «altresì ogni determinismo, ogni spiegazione causale», e «finalmente esclude anche il concetto di sviluppo», che – al pari del concetto di organismo – gli appare troppo biologico. Ma si spinge troppo oltre, ignorando che «vi possa essere lo svolgimento spirituale, svolgimento di idee etiche e filosofiche», finendo col cadere «nella teoria del naso di Cleopatra»<sup>14</sup>: gli accidenti inaspettati determinano catastrofi essenziali. Insistendo «sul regno dell'accidentalità» Huizinga finirebbe col prediligere una *Kulturgeschichte* intesa come «storia delle forme della civiltà». La ricerca storica è dunque, per lui, «l'interpretazione delle forme in cui il passato si presenta al nostro spirito. La storiografia è questa morfologia»<sup>15</sup>.

Antoni conclude il suo giudizio su Huizinga soffermandosi sull'ultimo lavoro dello storico, tradotto in tedesco da Werner Kaegi, *Im Schatten von Morgen*, del 1935, «una diagnosi del nostro tempo», «una protesta contro le forze irrazionali che minacciano la nostra civiltà», alla quale Antoni non risparmia una severa critica:

«La sua stessa storiografia è però un sintomo del male che deplora. Egli ha esasperato il giudizio tra civiltà e natura ed ha poi proclamato che la civiltà è forma, stilizzata convenzione, giuoco, commedia. E la storia non è altro che un susseguirsi di queste brillanti cerimonie. [...] Con quale animo colui che partecipa al giuoco, saprà difendere ciò che sa altro non essere che fatuo giuoco? E come si fa a lamentare che sieno divenute vacillanti tutte le cose, “che ci apparvero una volta salde e sacre”, se si è asserita la relatività dei “fenomeni della civiltà”, la legittima pluralità di tutte le “forme”?»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1940, cit., p. 204.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 205-207.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 210. Nonostante il giudizio non del tutto positivo, l'articolo di Antoni dovette essere apprezzato dallo stesso Huizinga, poiché lo segnalò ad Ortega y Gasset, il quale – a sua volta – lo tradusse e pubblicò in Spagna sulla sua rivista, con il titolo *Problemas y metodos de la Historiografia moderna: J. Huizinga*, in «Revista de Occidente», CXLV (1935), pp. 4-30. Antoni ne dà notizia a Croce, in una lettera del 21 giugno 1936, in *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Mustè, con Introduzione di G. Sasso, il Mulino, Bologna 1996, p. 16.

Contemporaneamente Antoni documentava, attraverso numerose e puntuali recensioni, la situazione politica e culturale della Germania di quegli anni.

In una recensione, del 1935, al testo di Louis Reynaud su l'anima tedesca, Antoni riconosceva, con preoccupazione, come «la storiografia tedesca si affanna oggi intorno al concetto di “tipo”. [...] Gli psicologi della razza, gli etnologi, i germanisti tedeschi, vanno a gara a mettere a nudo l'essenza, la cosa in sé, il carattere fisso e predeterminato della nazione»<sup>17</sup>.

Reynaud, un francese, noto per i suoi studi sulle relazioni franco-tedesche, ha contribuito a fomentare questo astratto «artificio intellettualistico», con l'intento di risolvere l'antitesi tra anima francese e anima tedesca. Antoni – particolarmente scettico nei confronti di simili tentativi di storiografia tipologica – ne denunciava il risultato: «quando la polemica politica è portata fino alle radici dell'essere, quando scendono in campo le “anime” e le “Weltanschauungen”, non solo è esclusa ogni possibilità di comprensione, ma anche di semplice tolleranza: la contesa politica si trasforma in guerra di religione, la più atroce delle guerre»<sup>18</sup>.

Degli stessi limiti risente il «grosso volume» di Renè Lote sulla “cultura tedesca”, che si conferma un pamphlet contro la filosofia tedesca, contro la letteratura, contro l'intera Germania, che deve diffidare di sé stessa. «Ma come potrà la Germania “ravvedersi” – obietta l'Antoni – se si dichiara che [...] quel romanticismo, “veleno insinuante e sottile che falsa il senso delle nuove acquisizioni e vizia l'intelligenza”, è la natura germanica stessa?»<sup>19</sup>.

L'ammonimento di Antoni è rivolto a questo tipo di letteratura distruttiva: non si può «tentare di colmare l'abisso, se si diminuisce quanto nell'arte, nella letteratura, nel pensiero tedeschi vi è di comune patrimonio europeo, se si accentua soltanto il lato polemico e si obliano i preziosi doni che a noi tutti ha recato l'anima tedesca»<sup>20</sup>.

In una recensione al testo di Helmuth Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes*, apparso, nel 1937, su «Studi Germanici», Antoni discute la tesi plessne-

<sup>17</sup> C. Antoni, Recensione a Louis Reynaud, *L'Ame allemande*, Paris, 1934, in «Studi Germanici», a. I, 1935, n. 2, pp. 283-284, ora in Id., *Considerazioni su Hegel e su Marx*, Ricciardi, Napoli, 1946, pp. 324-325, cit., p. 324.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 325. Si noti l'interessante riferimento alla contesa politica che assume le sembianze di un guerra di religione. Si tratta di un aspetto che sarà particolarmente presente nella riflessione cantimoriana sulla politica tedesca contemporanea.

<sup>19</sup> C. Antoni, recensione a Renè Lote, *Histoire de la culture allemande : Vie politique et sociale, sciences et philosophie, littérature et beaux-arts : “Culture” ? ou civilisation ?*, Paris, 1934, in «Studi Germanici», a. I, 1935, n. 2, pp. 280-282, ora in Id., *Considerazioni su Hegel e su Marx*, pp. 321-324, cit. p. 324.

<sup>20</sup> *Ibidem*. La recensione si conclude con una annotazione: «C'è però un particolare che non va trascurato ed è la data di composizione delle 316 pagine in quarto: 20 novembre 1933-13 gennaio 1934: esattamente un mese e ventitre giorni».

riana dell'«influenza negativa» esercitata dal luteranesimo nello «sviluppo politico della nazione tedesca». Secondo Plessner, il luteranesimo «impedendo la formazione d'una coscienza politica democratica, avrebbe reso sterile anche la Repubblica di Weimar». Fu così che la Germania scelse di ritornare «al proprio *Volkstum*, al fondo naturale, organico, vitale del Reich: si ebbe così la rivoluzione nazista»<sup>21</sup>.

Antoni considera la tesi di Plessner «ingegnosa», ma non valida:

«attribuire il fallimento della Repubblica di Weimar alla tradizione luterana significa supporre in quest'ultima un'efficacia che in pieno XX secolo è difficile riconoscerle. Il Nazionalsocialismo è nato nella cattolica Baviera. [...] A detta stessa del P. [...] sarebbe stata la sensibilità alla propaganda dell'Intesa a minare la resistenza tedesca [...]. Thomas Mann, avvisando l'urgenza di opporre all'ideologia dell'Intesa un'ideologia tedesca, ricorse al concetto dell'apoliticità della Kultur. Era assurdo pensare di entrare nella lotta politica con l'arma dell'indifferenza politica. Però la scarsa risonanza incontrata dal tentativo d'un letterato, che si ispirava a Schopenhauer, Dostoevskij, ma in fondo traduceva in termini moderni il disinteresse luterano, dimostra quanto fosse debole ormai questa tradizione. L'evoluzione verso Occidente della Germania fu violentemente interrotta dalla disfatta»<sup>22</sup>.

Come ha scritto Gennaro Sasso: «quella che Antoni nutrì, coltivò e variamente svolse nei suoi scritti fu bensì [...] un'idea della Germania, un'idea, secondo i gusti e i concetti del suo tempo, unitaria; ma almeno nella tendenza generale, “negativa”»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> C. Antoni, Recensione a Helmuth Plessner, *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zurigo e Lipsia, s.a. (ma 1935), in «Studi Germanici», a. II, 1937, n. 1, pp. 46-76, ora in Id., *Considerazioni su Hegel e su Marx*, pp. 200-205, cit., p. 201-202. Antoni inviò la sua recensione al Croce chiedendogli un giudizio sul libro «attraente, ma ambiguo» del Plessner. Croce apprezza l'«acuta recensione», ma considera Plessner «sostanzialmente malato della stessa malattia che prende a esporre criticamente», cfr. le lettere del settembre 1936 in *Carteggio Croce-Antoni*, cit., pp. 20 e 22.

<sup>22</sup> C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e su Marx*, cit., p. 203. Nicola D'Elia ha mostrato come nella pubblicistica di Antoni sia dominante il motivo del «divorzio della tradizione politica tedesca dalla civiltà occidentale, a fondamento della quale Antoni poneva l'istanza universalistica del giusnaturalismo». Lo studioso, inoltre, si sofferma anche sulla convergenza di pensiero tra Antoni e Croce circa la valutazione negativa del luteranesimo, in N. D'Elia, *Carlo Antoni e il problema tedesco: dalla nascita dell'Asse alla Liberazione*, in «Clio» 2011, vol. 47, pp. 249-278, cit., p. 251; si vedano anche p. 264 e ss..

<sup>23</sup> G. Sasso, *Ricordo di Carlo Antoni*, in «La Cultura», XXXV, 1997, pp. 475-485, poi ripreso, con il titolo *Carlo Antoni e la cultura tedesca*, in Id., *Filosofia e idealismo. IV. Paralipomeni*,

Appena pochi anni prima, nel 1932, Benedetto Croce, sempre più preoccupato e distante dalla Germania che aveva amata, cercava di colmare il suo sdegno e la sua delusione stringendosi in un simbolico “sodalizio” con Thomas Mann, dedicandogli la *Storia d'Europa*.

Nel 1936 Antoni riprende la corrispondenza con Croce, inviandogli gli scritti le recensioni pubblicati su «Studi Germanici»: «la esorto a continuare – rispondeva Croce – in quest'opera di esposizione e di critica del più recente pensiero tedesco. Ai tedeschi non servirà perché (e non da ora) sono chiusi nel loro mondo o piuttosto nelle loro province, e non danno attenzione a quel che si pensa e si produce altrove. Ma servirà a noi italiani, e terrà alacri le nostre menti»<sup>24</sup>.

La critica di Antoni al pensiero tedesco proseguì mostrandone «il trapasso o caduta [...] dai problemi posti dallo storicismo nel sociologismo “tipologico”»<sup>25</sup>: di un tale processo di decadenza erano artefici, ognuno a proprio modo, i sei autori proposti negli articoli su «Studi Germanici» (Huizinga, Dilthey, Wölfflin, Meinecke, Troeltsch e Weber)<sup>26</sup>, raccolti nel 1940, in *Dallo storicismo alla sociologia*.

Ben tre sono gli articoli che Antoni dedica al Weber. Nel primo – su cui ci soffermeremo – Antoni descrive il percorso che conduce Weber al politeismo dei valori<sup>27</sup>.

Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 389-403; cit., p. 476. Di Sasso si veda anche: *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982.

<sup>24</sup> Lettera del 18-VI-1836, in *Carteggio Croce-Antoni*, cit., p. 14-15. La lunga corrispondenza tra Croce e Antoni, iniziata nel 1913, quando Antoni era un giovane studente liceale (aveva appena sedici anni), e protrattasi fino alla morte del filosofo napoletano, si interrompe tra il 1928 e il 1935. Nella lettera di risposta, del 21-VI-1936 Antoni ammetteva: «come Ella ha preveduto, nessuna eco dei miei articoli e delle mie recensioni mi è giunta dalla Germania. Effettivamente sembra che la nostra rivista non vi susciti interesse alcuno [...]. Da noi, se non mi illudo, c'è stato un certo interessamento, ma la diffusione della nostra rivista incontra molte difficoltà, che del resto si comprendono dato il suo carattere», *ivi*, p. 16.

<sup>25</sup> C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit. Avvertenza.

<sup>26</sup> Al già citato articolo su Huizinga, seguirono: *Problemi e metodi della moderna storiografia: il Giovane Dilthey*, in «Studi Germanici», a. I, 1935, n.2, pp. 200-13; *Problemi e metodi della moderna storiografia: la «Filosofia della vita» di Guglielmo Dilthey*, *ivi*, a. I, 1935, n. 3, pp. 300-319; *Problemi e metodi della moderna storiografia: Heinrich Wölfflin*, *ivi*, a. I, 1935, n. 4, pp. 450-470; *Problemi e metodi della moderna storiografia: Friedrich Meinecke*, *ivi*, a. II, 1937, n. 2, pp. 117-174; *Problemi e metodi della moderna storiografia: «La teologia storica» di Ernst Troeltsch*, *ivi*, a. II, 1937, n. 3, pp. 255-257; *Problemi e metodi della moderna storiografia: «Sociologia» e la «Filosofia della storia» di Ernst Troeltsch*, *ivi*, a. II, 1937, n. 4, pp. 385-416; *Problemi e metodi della moderna storiografia: il «Politeismo» di Max Weber*, *ivi*, a. III, 1938, n. 1, pp. 38-62; *Problemi e metodi della moderna storiografia: la sociologia della religione di Max Weber*, *ivi*, a. III, 1938, n. 2, pp. 185-204; *Problemi e metodi della moderna storiografia: la logica del «tipo ideale» di Max Weber*, *ivi*, a. III, 1938, n. 3, pp. 279-293.

<sup>27</sup> Nei due successivi articoli, Antoni svolge una sottile critica al metodo e ai risultati dell' *Etica protestante* e della *Sociologia della religione*. Un'attenta disamina di questi scritti si trova in G. A. Di Marco, *Studi su Weber*, Liguori, Napoli 2003, in particolare p. 28 e ss. Già nel 1933, nell'articolo “La sconfitta di Calvino” apparso su «Il Resto del Carlino», Antoni esponeva per grandi linee le tesi principali de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Nel 1937 viene pubblicata, per l'Enciclopedia italiana, la voce *Max Weber*, curata da Antoni, in vol. 35, 1937, pp. 693-694.

Weber sentiva come pochi il peso e la responsabilità della politica: il suo tema specifico «è stato un tema di tecnica della potenza, di “politica come professione”. La sua sociologia è anzitutto la teoria della classe politica, la cui assenza in Germania, gli appariva come la più grave minaccia per le sorti della nazione»<sup>28</sup>.

La sociologia weberiana – secondo Antoni – ha estremizzato l’antinomia tra etica e politica, in una formulazione ancora più drastica rispetto a quelle del Droysen e del Treitschke. Da qui la vicinanza tra Machiavelli e Weber: anche in Weber, «l’umiliazione per l’impotenza della patria dava origine ad una dottrina del “principe”: in questo caso del moderno *leader* o *Führer*»; machiavellico è il bisogno weberiano «di costruire, nella sociologia, una scienza empirica e tecnica della politica, come è, infine, machiavellica la sua accentuazione del carattere “antipolitico” del cristianesimo»<sup>29</sup>.

L’errore del Weber, secondo Antoni, starebbe proprio in questa netta separazione dei due piani, il piano etico e il piano politico, tra i quali mancherebbe qualsiasi tipo di compromesso o di mediazione, giungendo così ad un “tecnicismo” della politica, da un lato, e ad un relativismo del mondo storico, in cui si rifletterebbe la diltheyana “anarchia dei valori”<sup>30</sup>.

Nel saggio in questione, Antoni discute, tra le altre opere, le due importanti conferenze weberiane su *Wissenschaft als Beruf* e *Politik als Beruf*: intrinsecamente legate tra loro, furono tenute, da Weber, a distanza di più di un anno l’una dall’altra (la prima il 7 novembre 1917, la seconda il 28 gennaio 1919), durante il ciclo di conferenze organizzate dal *Freistudentischer Bund* bavarese in seguito al dibattito accesosi nella gioventù tedesca sul lavoro intellettuale come professione<sup>31</sup>.

Va notato che proprio queste conferenze saranno al centro di quello che possiamo definire il “conflitto di interessi weberiano” scoppiato tra Antoni e Cantimori nei primi anni Quaranta. Nel 1941 Antoni aveva, infatti, preso accordi con

<sup>28</sup> C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit. p. 128. Per Antoni c’è un *fil rouge* che lega i diversi momenti dell’intera attività weberiana: è il tema della politica di potenza, che conferisce continuità non solo alla sua carriera politica, ma a tutta la sua produzione. Su tale questione si veda W. J. Mommsen *Max Weber e la politica tedesca*, traduzione di D. Conte, il Mulino, Bologna 1993; in particolare, circa l’atteggiamento di Weber dopo la sconfitta della guerra mondiale, si veda il cap. VIII, “Crollo e nuovo inizio”.

<sup>29</sup> C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 140-141.

<sup>30</sup> Si veda *ivi*, p. 136 e p. 145.

<sup>31</sup> Il dibattito era nato anche in seguito alle «provocanti tesi» esposte nel saggio di Alexander Schwab, *Beruf und Jugend*, pubblicato nel maggio del 1917 su «Die weißen Blätter». Se ne veda la traduzione italiana: A. Schwab, *Professione e gioventù e altri saggi*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, con importante postfazione del traduttore Edoardo Massimilla. Più in generale cfr. E. Massimilla, *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli, 2000.

la casa editrice Ricciardi per tradurre alcuni contributi weberiani (dopo aver ricevuto il permesso da Marianne Weber). La notizia infastidì non poco Cantimori, che si accingeva a tradurre il Weber per Einaudi: con una certa insistenza scrisse ad Antoni invitandolo ad abbandonare l'iniziativa<sup>32</sup>. Antoni si mostrava dispiaciuto di non poterlo accontentare, ma Cantimori, ancora più agguerrito ribatteva: «rimane che ( non prenderlo in cattivo senso!) tu hai monopolizzato Max Weber, e non vuoi cedermene neppure una parte»<sup>33</sup>.

A cavallo tra gli anni Trenta e i primi anni Quaranta, Antoni e Cantimori ebbero un ruolo importante nella fortuna di Max Weber in Italia<sup>34</sup>. Come vedremo, Cantimori tornerà su Weber sia attraverso la critica dell'opera di Antoni, sia nelle scelte editoriali per Einaudi.

Per Antoni il problema che pesava sullo storicismo contemporaneo era il perenne conflitto tra *ethos* e *kratos*, il conseguente e irrisolto dualismo. La perenne antitesi tra l'individualità e il momento dell'universale sono limiti presenti anche negli altri autori tedeschi analizzati da Antoni (Dilthey, Meinecke, Troeltsch). Le loro «incertezze», «il vago oscillare» e la «disperazione» preannunciano «una crisi dell'intero spirito tedesco, ormai avviato a interpretare la storia e la vita in senso scettico e relativistico»<sup>35</sup>. È un limite che Antoni documenta e denuncia in gran parte della sua produzione degli anni Trenta.

<sup>32</sup> Il 13 settembre 1941 Cantimori scriveva ad Antoni: «Caro Antoni, scusami se sono insistente. Ma la cosa mi preme molto, e mi sta a cuore, davvero. Se puoi, se il tuo rapporto con Ricciardi [...] te lo permette, ti prego di voler acconsentire per la tua parte a che la traduzione di *Politik als Beruf* e *Wissenschaft als Beruf* venga pubblicata da Einaudi e fatta da me. Te ne prego come di un gran favore personale, di un atto di amicizia (che forse tu pensi io non meriti; ma sii generoso). Io ho scritto a Einaudi dicendogli di rivolgersi a te. E ora scrivo a te pregandoti di acconsentire; e con tutta l'insistenza di cui sono capace: ci tengo in maniera speciale a fare questa traduzione, alla quale, come anche tu sai, penso da tanto tempo». Le lettere sono custodite alla Fondazione Gentile di Roma, Fondo Carlo Antoni. Nella sua lettera di risposta, Antoni si mostrava fermo nei suoi intenti: «Come faccio ora a disporre diversamente? Sono legato tanto a Ricciardi quanto alla Weber. Se mai, la questione potrebbe esser trattata tra gli editori, quantunque anch'io abbia un certo interesse a questa traduzione. Non immaginavo di essere in concorrenza con te. Mi dispiace, ti ripeto, di non poter cedere alla tua insistenza, ma spero che ti persuaderai che non posso fare altrimenti», in Archivio Scuola Normale di Pisa, Fondo Cantimori.

<sup>33</sup> Lettera di Cantimori ad Antoni del 18 settembre (manca l'anno ma, sicuramente del 1941). I saggi weberiani – com'è noto – sarebbero poi apparsi presso Einaudi, tradotti da Antonio Giolitti con nota introduttiva di Delio Cantimori, nel 1948. La vicenda è anche accennata da Luisa Mangoni in Appendice a D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, p. 786, n. 5; e in L. Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Bolzani Boringhieri, Torino 1999, pp. 96-97, note 100-101-102, dove si riportano le lettere inviate da Antoni ad Einaudi.

<sup>34</sup> Si veda D. Triggiano, *Introduzione a Max Weber. Da Economia e società a Sociologia della religione*, Meltemi, Roma 2008, in particolare cap. III, «La ricezione di Max Weber in Italia», p. 185 e ss.

<sup>35</sup> C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 38.

Assume qui particolare importanza l'articolo *Storicismo e antistoricismo* pubblicato nel 1931 su «Civiltà moderna»: Antoni vi riflette sulla crisi contemporanea, crisi acuita da una mentalità antistorica, sulle forme di irrazionalismo ormai diffuse, mostrando come appaia labile, in questo contesto, il limite tra storicismo e antistoricismo.

Lo storicismo contemporaneo, infatti, si nutrirebbe – secondo Antoni – di un marcato antistoricismo, pericoloso perché «anche se permeato da formule irrazionalistiche, mistiche, prammatistiche o futuristiche, rivela il suo carattere etico: è qualcosa di serio e amaro». Dunque, come «l'umanesimo fu la delusione dopo le grandi speranze spiritualistiche del tardo Medioevo», allo stesso modo «oggi questo nuovo umanesimo constata ancora una volta che la storia è un fatto umano, concreto, prodotto da individui, gruppi, società, nazioni»<sup>36</sup>.

Antoni, in queste pagine, mette in guardia dalle nuove tendenze culturali (*in primis* il relativismo di Nietzsche, ed inoltre l'indeterminismo di Bergson), ma anche dalle nuove forme di politica, contro le quali sarebbe necessario «un riesame della posizione dell'individuo nella storia, del problema sempre nuovo, comune a tutte le religioni e a tutte le filosofie, del rapporto tra individuo e tutto»<sup>37</sup>.

C'era un lato oscuro dello storicismo che ignorava le istanze giusnaturalistiche, arrivando così a compromettere il rapporto tra individuo e storia, tra particolare e universale. Questo sarà il *Leitmotiv* delle ricerche di Antoni, fino ai suoi ultimi scritti (*Commento a Croce e La restaurazione del diritto di natura*).

Dieci anni dopo, nel 1941, Antoni scopriva questi stessi limiti nella teoria hegeliana della storia: «Hegel ha preteso di collegare il regno della storia, cioè dell'individuale e accidentale, col regno della filosofia, cioè dell'universale. La sede dell'incontro è il tempo»: tuttavia il congiungimento risulta troppo arduo. Infatti «il rapporto che Hegel istituisce tra individuo e universale non è affatto logico»: così si assiste ad una sorta di «volatilizzazione dell'individuo» da cui derivano «gravi conseguenze etiche». Innanzitutto è «tolto alla vita morale il suo nerbo, che è la consapevolezza»<sup>38</sup>. Così «la vita morale – conclude Antoni –

<sup>36</sup> C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo* in «Civiltà moderna», 15 aprile 1931, n. 2, pp. 3-20, ora in Id., *Storicismo e antistoricismo*, cit. p. 51. Su questo e altri scritti di Antoni, si vedano le riflessioni di F. Tessitore, *Il problema dello storicismo nella storiografia italiana (1920-1950)*, ora in *Filosofia e storiografia*, Morano, Napoli 1985, pp. 79-132, in particolare pp. 127-129. Nello stesso libro si veda il saggio, *Concetto di nazione e spirito europeo in Carlo Antoni*, pp. 445-452. Più in generale cfr., *La questione dello storicismo, oggi*, in F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 231-289; e *Storicismo e Historismus nel secondo '900 italiano*, in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* vol. V, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000, pp. 79-93.

<sup>37</sup> C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, cit. p. 51.

<sup>38</sup> C. Antoni, *Note sullo storicismo di Hegel*, in *Considerazioni su Hegel e Marx*, cit. p. 26 e p. 31.

viene concepita come un'adequazione incontrastata ad una realtà storica certa, come un'obbedienza. Vi è ignorata l'altra possibilità, che è quella della vita morale, che si crea, che si va facendo legge»<sup>39</sup>.

Bisogna, a questo punto, ricordare la voce *Storicismo*, redatta da Antoni per l'*Enciclopedia italiana*. Antoni inizia la sua collaborazione all'Enciclopedia nel 1933, con la voce *Kulturkampf*: compose circa un centinaio di contributi, per lo più dedicati alla storia e alla cultura tedesca. La voce sullo storicismo fu composta nel 1936, ma venne pubblicata solo nel 1938, dopo essere stata sottoposta a censura e a modifiche da parte di Tacchi Ventura<sup>40</sup>.

Dopo aver trattato delle origini dello storicismo e le sue varie fasi, Antoni si sofferma sui problemi della storiografia contemporanea, diventata «storia di "idee", di "miti", di "motivi", di "illusioni", di sogni ed utopie, di vanità e suggestioni collettive, irrazionali e disinteressate»<sup>41</sup>.

Già all'inizio degli anni Trenta, Antoni documentava, nella sua produzione da elzevirista<sup>42</sup>, il panorama culturale tedesco, con lucide e distaccate fotografie della crisi dilagante.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 33. L'articolo venne pubblicato per la prima volta in «Argomenti», I, giugno 1941, pp. 1-12, e fu molto apprezzato da Croce che ne ricevette lo spunto per una breve nota *Storicità, individualità e personalità*, pubblicata in «Critica», XXXIX, 1941, pp. 376-78, ora in *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, cit. 145-150. Si veda, a tal proposito, anche il *Carteggio Croce-Antoni*, p. 47. Ma il saggio sullo storicismo hegeliano ricevette un caloroso apprezzamento dallo stesso Cantimori che, in una lettera del 22 settembre 1941, scrive: «Caro Antoni, ho finalmente letto il tuo articolo sullo storicismo di Hegel [...] e ti voglio subito dire che (a meno di qualche dubbio sulla puntata antiesistenzialistica, che del resto non è la cosa più importante) lo trovo un articolo importantissimo e molto chiarificatore [...] l'ho letto con gusto e approvando a pieno la tua polemica antihegeliana (che mi fa venire in mente certe discussioni ascoltate a casa tua, e certe tue affermazioni, e anche, in qualche punto, alcuni aspetti del tuo carattere, che l'articolo mi ha chiarito). Insomma lo trovo un articolo contro la cui sostanza non c'è proprio nulla da obiettare, né sul piano storico né sul piano teorico; e dal quale sul piano morale c'è qualcosa da imparare», in Archivio Fondazione Gentile, Fondo Carlo Antoni. Va sottolineato il riferimento alla «puntata antiesistenzialistica» (cfr., *Considerazioni su Hegel e Marx*, p. 30), questione assai rilevante nella pubblicistica di Antoni che – al pari di Croce – era fortemente scettico e preoccupato da «quella filosofia dell'esistenza [che] però si presenta, ahimè, anche come "filosofia del nulla"», in *Carteggio Croce-Antoni*, cit., p. 42.

<sup>40</sup> Nel 1934 compose la voce *Nazional-socialismo* che, a differenza della voce sullo storicismo, ottenne il nulla osta del governo. Cfr. G. Turi, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'Enciclopedia italiana specchio della nazione*, il Mulino, Bologna 2002, p. 175 e p. 227. Sulla collaborazione all'Enciclopedia, si veda A. Pagliaro, *Ricordo di Carlo Antoni*, in C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, pp. 3-32, in particolare p. 19.

<sup>41</sup> C. Antoni, *Storicismo*, in *Enciclopedia italiana*, 1938, Appendice I.

<sup>42</sup> Tutti gli articoli di Antoni dei primi anni Trenta – usciti su «Il Resto del Carlino» e «La Stampa» sono stati, di recente, raccolti e pubblicati, in C. Antoni, *Voci d'Europa. Nazione d'idee*, a cura e con presentazione di L. Di Mario, IF press, Morolo 2013. Ne «Il tempo e le idee», Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1967, sono stati invece raccolti gli articoli pubblicati da Antoni su «Il Mondo», tra il 1949 e il 1957.

Negli articoli pubblicati su «Il Resto del Carlino» emerge anche il suo interesse per la scienza (di cui fu da sempre un grande appassionato e conoscitore). A prevalere è però la lucida analisi della cultura e della società tedesca. Ad attrarlo in particolare erano le vicende della gioventù tedesca che si lasciava intellettualmente sedurre dai fenomeni di irrazionalismo e di decadenza, provenienti soprattutto da coloro che definirà i «teorici dell'animalità umana»<sup>43</sup> : Spengler, Keyserling, Klages.

Spengler, il noto «profeta dell'imminente e indeprecabile fine della civiltà d'Europa», ha sintetizzato nel suo ultimo libro, *Der Mensch und die Technik*, «preistoria, storia e avvenire» dell'umanità, «tutto in 89 pagine»<sup>44</sup>.

Partendo dalla premessa «che le civiltà siano organismi naturali lo Spengler crede di poter predire la chiusura del ciclo dell'Occidente», ma finisce con l'ignorare «quanto di vitale trapassa da una civiltà all'altra», e soprattutto non fa altro che condurre ad un «deprimente fatalismo», «un vuoto senso della disfatta»<sup>45</sup>.

Tuttavia in «questa lugubre profezia» la sua visione della vita, tragica e allo stesso tempo eroica sulle orme di Nietzsche, è una forma di opposizione «al facile e mediocre ottimismo borghese dell'ultimo Ottocento, che troppo si compiacque dell'accrescimento spontaneo del benessere e del perfezionamento tecnico». Ciononostante quella spengleriana «è ancora una visione che ignora i valori della realtà morale e religiosa, che [...] ignora il dramma dello spirito umano che cerca di uscire dalla ferina natura per assurgere a quanto rende bella e degna la vita». Per questo motivo, «la sua interpretazione non è storia, ma biologia»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> C. Antoni, *Il nazismo come fenomeno culturale*, in *Tre saggi storici*, il Mulino, Bologna 1997, cit. p. 48.

<sup>44</sup> C. Antoni, *Spengler*; in «Il Resto del Carlino», 19 marzo 1932, p. 3, ora in Id., *Considerazioni su Hegel e Marx*, pp. 86-89, cit. p.86.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 87. Si noti come, in questo rifiuto, Antoni sia fedelmente crociano. Croce fu il primo in Italia, nel 1920, a presentare *Il tramonto dell'Occidente*, recensendone il primo volume nel «Giornale d'Italia», XX, 101, 27 aprile 1920, (poi ripubblicata in «La Critica», XVIII, 1920, pp. 236-239, ora inserita in B. Croce *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1950, pp. 312-17). Nel 1932, sempre su «La Critica», Croce recensisce *Der Mensch und die Technik* (XXX, 1932, pp. 57-60), poi, con il titolo *Mirabolanti teorie e povertà d'ispirazione etica*, in Id., *Conversazioni critiche*, serie V, Laterza, Bari 1950, pp. 294-298. Il testo spengleriano, che andrebbe inserito tra «i libri perniciosi», a conferma che «senza un'alta e piena coscienza dell'umanità, senza un robusto e delicato sentire morale, non si fa "filosofia della vita", né "storia dell'umanità"»; cit. p. 294. Sull'interpretazione crociana di Spengler vanno visti gli studi di Domenico Conte: *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino, Bologna 2005, in particolare cap. III «Crisi della civiltà e patologia dello spirito», p. 173 e ss.; *Dalla «germanofilia» alla «disumanità»*. *Benedetto Croce e la Germania*, in «Archivio di storia della cultura», a. XXVI, 2013, pp. 201-220; *La recezione di Spengler in Italia*, in «Archivio di storia della cultura», a. XXVII, 2014, pp. 157-176.

Anche Keyserling, «un amabile signore di vecchia razza baltica», considera, alla pari di Spengler, le civiltà come organismi naturali: per Antoni egli è il «turista puro»<sup>47</sup>, le cui esperienze di viaggio, soprattutto nell'America del Sud (raccolte nel libro *Süd-Amerikanische Meditationen*, del 1932), «sono valse a convincerlo dell'esistenza in noi di un elementare strato organico, emozionale ed istintivo», che non può andare soppresso se non si vuole «sterilizzare la vita». Opposto al lato animale, vi è «lo spirito, che è luce e grazia, bontà e gioia»: si tratta di due sfere «qualitativamente diverse, impenetrabili, tutta tenebra l'una, tutta luce l'altra», tra le quali non c'è transizione. «Di conseguenza – conclude Antoni – la vita spirituale, come la intende Keyserling, si riduce a qualcosa d'evanescente, di lontano dalla vita reale, è una deliziosa commedia, un giuoco, un crearsi intorno un mondo di sogni e un trastullarsi con essi, senza sofferenza e lotta, senza serietà»<sup>48</sup>.

È invece su «La Stampa» che, nel 1934, Antoni presenta l'ormai non più nuovo libro di Ludovico Klages, *Principi della caratterologia*, del 1910, sottolineando – con stupore – il successo che la «scienza del carattere» sta avendo in Germania»<sup>49</sup>, al punto che, agli occhi di Antoni, «minaccia di ripetersi, in proporzioni forse più ampie, il fenomeno verificatosi una decina d'anni or sono con la psicoanalisi di Freud».

Nella sua incoscienza più profonda, nel suo nucleo originario, l'uomo è governato dal carattere, vero motore delle azioni, essenza della vita psichica: «Nietzsche ha visto che le nostre azioni sono dettate da motivi profondi che non sono mai quelli che attribuiamo, e Klages, suo discepolo, si è messo all'opera per distruggere questi artifici, con cui illudiamo più noi che gli altri», pronto a fornire i principi di una «scienza dell'anima» resa difficile non dall'anima, ma dalla «maschera che essa porta». Klages va anche oltre Nietzsche, negando il principio vitale della volontà di potenza e identificando la spontaneità della vita con la «dedizione di sé, assenza di scopi e d'interessi, un quieto abbandonarsi al flusso delle cose. Il suo dio non è Dioniso, ma Eros»<sup>50</sup>.

La “negatività” che trapela dalle pagine di Antoni è un grido di allarme contro le tendenze irrazionali che si diffondono, con preoccupante successo, tra i giovani.

Mancano alla gioventù guide valide, veri maestri: l'unico modello rimasto è «il dotto tedesco, collazionatore di testi e spulciatore di glosse, [...] un tipo

<sup>47</sup> C. Antoni, *Keyserling*, in «Il Resto del Carlino», 20 ottobre 1932, p. 3, ora in Id., *Considerazioni su Hegel e Marx*, pp. 90-93, cit., p. 90.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 92-93.

<sup>49</sup> Id., *Il nuovo Teofrasto*, in «La Stampa», 30 giugno 1934, p. 3, ora in Id., *Considerazioni su Hegel e Marx*, pp. 94-97.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 95.

dell'era guglielmina»<sup>51</sup>. Si è perso il ruolo del professore come figura «privilegiata e riveritissima», e, cosa peggiore, i «nuovi maestri della gioventù non appartengono alla scienza ufficiale, sono del tipo di uno Spengler e d'un Keyserling, più profeti ed indovini che dotti»<sup>52</sup>.

La gioventù si trova sospesa «nel limbo tra la scuola e la vita»; ed il problema della «disoccupazione degli intellettuali», – «forse il più crudele oggi in Germania» – «determina una moltitudine di pietosi drammi individuali ed espone la classe dirigente di domani alla fiaccante esperienza dell'ozio e dell'indigenza»<sup>53</sup>. Come prima conseguenza, si assiste così alla

«cosiddetta “radicalizzazione” della gioventù tedesca. Gli studenti disoccupati non formano, come gli operai, leghe di mutuo soccorso, ma entrano senz'altro nella lotta politica. Dal 1848, l'anno delle barricate, non si è fatto mai tanta politica nell'università. Il nucleo più cospicuo delle schiere di Hitler è dato appunto dai goliardi. Il resto passa al bolscevismo. In una società che è in fondo tutta conservatrice, sia che sogni le aquile imperiali o si stringa alla costituzione di Weimar, questa gioventù è l'elemento più interessante, il solo capace di rivoluzione»<sup>54</sup>.

Dell'analisi di Antoni è interessante rilevare la forte insistenza sui temi del “realismo politico”, e della lotta tra il vecchio mondo sconfitto e il nuovo mondo che avanza. Tra queste due generazioni in conflitto, il discrimine è rappresentato dalla guerra mondiale; forte è il retaggio lasciato dalla guerra, forte il riscatto che si pretende:

«la gioventù tedesca vuol essere realista. Si è formata nel periodo in cui il popolo tedesco ha fatto il processo ai governanti di ieri. E poiché questi sa di aver combattuto bene e si rifiuta di ammettere di aver “perduta” la guerra, giudica che la sconfitta è stata tutta diplomatica, una conseguenza dell'ingenua buona fede tedesca che si è lasciata giocare dal cinismo dei nemici. [...] Nonostante il suo realismo la Germania avrebbe

<sup>51</sup> C. Antoni, *Gioventù tedesca del 1932*, in «Il Resto del Carlino», 2 novembre 1932, p. 3, ora in Id., *Considerazioni su Hegel e Max*, Ricciardi, Napoli 1946, pp. 82-85, cit. p. 84.

<sup>52</sup> *Ibidem*. Scrive Antoni nel successivo saggio sul Nazismo: «i veri maestri della gioventù tedesca del dopo-guerra furono dei liberi scrittori, anch'essi, in un certo senso, dei reprobri e ribelli, forniti di una loro tracotante presunzione di genialità»; Id., *Il Nazismo come fenomeno culturale*, in *Tre saggi storici*, cit. p. 47.

<sup>53</sup> C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Max*, cit. p. 82.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 83.

peccato di debolezze umanitarie: non ha avuto il coraggio di andare subito fino in fondo con la guerra e alla fine, all'atto dell'armistizio ha creduto nelle promesse di Wilson ed è caduta in trappola. La gioventù legge perciò avidamente Spengler, che proclama essere l'uomo il più bell'animale da preda, e Keyserling per il quale la guerra è manifesto dell'insopprimibile elemento primordiale nell'uomo e va accettata e condotta senza falsi idealismi»<sup>55</sup>.

Questa gioventù «realista», «spregiudicata», antiborghese di cui scrive Antoni, ricorda, per molti aspetti, la "Germania giovane" raccontata da Cantimori sul finire degli anni Venti, nelle pagine della rivista «Vita Nova».

Verso la fine degli anni Trenta, dopo gli articoli sui problemi e sui limiti dello storicismo contemporaneo, l'attenzione di Antoni si volgerà – come fu per Meinecke, ma da prospettive del tutto diverse – all'origine stessa dello storicismo. L'obiettivo era di chiarire «come, quando e perché lo spirito tedesco si è volto contro la *raison*, contro la ragione matematica cartesiana», per sostituirla con la ragione storica. Il filo conduttore di quest'ultima serie articoli, sempre pubblicati su «Studi Germanici»<sup>56</sup>, e poi confluiti nel volume *La lotta contro la ragione* (1942), sarà «l'idea di nazione, come principio opposto allo Stato del razionalismo»<sup>57</sup>.

Momigliano, nel prima versione del necrologio dedicato allo studioso triestino, scrive che i due libri di Antoni (*Dallo storicismo alla sociologia* e *La lotta contro la ragione*) uscirono nel «decennio che fu non solo di nazismo in Germania, ma di nazificazione dell'Italia»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>56</sup> Gli articoli, pubblicati tra il 1938 e il 1942, sono in tutto sette: *Momenti della storia della storiografia: gli Svizzeri e l'idea della Nazione*, in «Studi Germanici», a. III, 1938, n.6, pp. 523-528; *Momenti della storia della storiografia: Johann Joachim Winckelmann*, *ivi*, a. IV, 1940, n. 1-2, pp. 111-126; *La Reichshistorie*, *ivi*, pp. 127-135; *Momenti della storia della storiografia: Justus Möser*, *ivi*, a. IV, 1940, n. 3-4, pp. 219-253; *Momenti della storia della storiografia: I dotti di Göttinga*, *ivi*, a. IV, 1940, n. 5-6, pp. 393-418; *Momenti della storia della storiografia: Johann Georg Hamann*, *ivi*, a. V, 1941, n.1-2, pp. 45-70; *Momenti della storia della storiografia: Johann Herder*, *ivi*, a. V, 1941, n. 3-4, pp. 215-43; *La dottrina dell'Aufklärung di Kant*, *ivi*, a. VI, 1942, n. 5-6, pp. 379-422.

<sup>57</sup> C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1942, cit., Avvertenza, p. III.

<sup>58</sup> La prima stesura del necrologio, e la indignata reazione di Chabod, è stata pubblicata da Gennaro Sasso, insieme al relativo carteggio del 1959: F. Chabod - A. Momigliano, *Un carteggio del 1959*, a cura e con introduzione di G. Sasso, postfazione di R. di Donato, il Mulino, Bologna 2002, cit., p. 89. L'espressione fu poi modificata nel modo seguente «negli anni che furono non solo di nazismo in Germania, ma di penetrazione delle idee naziste in Italia». Si veda per la versione definitiva A. Momigliano, *Carlo Antoni (1896- 1959)*, in «Rivista storica italiana», 71, 1959, pp. 724-727, ora in Id., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1966, pp.821-825, la citazione a p. 822. Intorno

Il tono marcatamente critico di Momigliano – che sembra voler incolpare Antoni di non aver ostacolato il processo di “nazificazione” – lasciava intendere che la questione era molto più delicata, e toccava un nervo scoperto della cultura italiana di allora (come dimostra anche la sdegnata reazione di Chabod): «il disagio essenziale degli intellettuali antifascisti in quegli anni per essersi formati su una cultura prevalentemente romantica e nazionalsocialista e dover ora constatare che i romantici, con il calpestare ragione e natura, avevano aperto le porte ai superuomini e alle superpotenze»<sup>59</sup>.

Chabod – che sentiva chiamata in causa la sua esperienza personale – faceva notare che proprio Antoni aveva denunciato «sin dall’inizio», «i pericoli gravi, biologici» legati al «senso germanico della nazione», mostrandone la differenza rispetto al senso italiano<sup>60</sup>.

In effetti, in Antoni la riflessione sull’idea tedesca di nazione sarà il terreno privilegiato su cui si svilupperà la critica allo storicismo, colpevole di aver ignorato gli ideali giusnaturalistici, favorendo così la diffusione dell’irrazionalismo, destinato a sfociare nel nazionalsocialismo.

In *La lotta contro la ragione* Herder è definito come «il teorico tedesco della nazione»: la sua idea di nazione era «antipolitica» perché «rimase sentimentale, folcloristica, legata alla tradizione della lingua, della fiaba, della poesia popolare». «Nata in opposizione alla volontà arbitraria del despotismo illuminato – continua Antoni – l’idea tedesca di nazione non fu l’idea della volontà nazionale, bensì della “natura” nazionale, priva di addentellati con la volontà politica». Tale idea di nazione venne accolta da «Bismarck, ma per utilizzarla ai fini dello Stato prussiano». Sebbene essa non creò lo Stato tedesco, servì tuttavia «alla conquista egemonica della monarchia prussiana». Di poi, una volta costituito lo Stato, «fu necessario dargli una propria ragione di vita», e la nazione cominciò ad affermare «la propria differenza, la propria particolarità. L’idea herderiana poté bensì servire ad una politica di potenza, in quanto quel concetto della nazione come individualità naturale era il concetto di un organismo che cresce, si sviluppa, si espande. Però all’interno il nuovo Reich fu privo

all’«affaire Chabod» si è sviluppato un attento dibattito storiografico: si vedano G. Imbruglia, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Napoli 2003, in particolare cap. I, “Nazione, illuminismo, storicismo. Chabod e una polemica del 1959 con Arnaldo Momigliano”, pp. 19-76; la recensione a questo testo di G. Giarrizzo, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, in «L’acropoli», 6, 2003; M. Mastrogregori, *Il carteggio Chabod-Momigliano del 1959*, in «Storiografia», a. 8, 2004, pp. 9-101. Si veda, più in generale, F. Tessitore, *Arnaldo Momigliano e lo storicismo*, in *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* Vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. 161-188.

<sup>59</sup> F. Chabod - A. Momigliano, *Un carteggio del 1959*, cit. p. 89.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 103.

di vita etico-politica. Ed ecco perché i tedeschi si volsero con tanta tenacia a ricercare i tratti del loro *Wesen*, della loro natura germanica». <sup>61</sup>

È giunto il momento di affrontare l'interpretazione di Antoni della politica e della cultura nazionalsocialiste. La nostra attenzione si concentrerà su due testi in particolare che possono essere utili nel confronto con la coeva pubblicitaria cantimoriana sull'argomento. Mi riferisco alla voce sul *Nazionalsocialismo* redatta, sul finire del 1934, per l'Enciclopedia italiana, composta solo qualche mese dopo le *Note sul nazionalsocialismo* cantimoriane (che furono scritte a Zurigo nella primavera del 1934); mentre il secondo scritto è un saggio posteriore, sul nazismo come fenomeno culturale, uscito tra il dicembre del 1944 e il febbraio del 1945<sup>62</sup>. Quest'ultimo scritto servirà a mostrare sia l'evoluzione della lettura di Antoni del Nazionalsocialismo, sia come, quel concetto di "cultura" attribuito al nazismo sia assai vicino alla definizione cantimoriana di cultura presente nelle sue giovanili osservazioni.

La voce *Nazionalsocialismo*, rispetto alle coeve *Note* cantimoriane, rende anche conto dei drammatici avvenimenti dell'estate del 1934: non solo la tragica epurazione del movimento nazionalsocialista avvenuta la notte del 30 giugno, ma anche gli episodi del 25 luglio, il tentato *putsch* di Vienna, quindi l'assassinio di Dollfuss; dunque risente della conseguente tensione creatasi tra Italia e Germania<sup>63</sup>. Questi tragici eventi che «hanno determinato una violenta reazione di tutto il mondo civile contro il nazionalsocialismo tedesco», sono il frutto «di una grave crisi interna», «ancora in gran parte oscura».

Antoni mette subito in risalto l'«indirizzo antisemita» del movimento, connesso con il «dogma della razza»<sup>64</sup>; sottolinea il carattere conservatore di que-

<sup>61</sup> C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit., pp. 178-179. Lo stesso giudizio sull'idea di ragione herderiana viene ripreso nel saggio sul nazismo, in *Il nazismo fenomeno culturale*, pp. 52-53. Importanti considerazioni sul concetto di Nazione vengono sviluppate anche negli articoli dedicati allo storico tedesco von Srbik e alla sua idea di Mitteleuropa: si vedano C. Antoni, *Heinrich von Srbik e l'unità della storia tedesca*, in «Studi Germanici», a. II, 1937, n.1, pp. 46-76; Id., Recensione a H. von Srbik, *Mitteleuropa. Das Problem und die Versuche seiner Lösung in der deutschen Geschichte*, Weimar, 1937, in «Studi Germanici», a. II, 1937, n.3, pp. 314-316, ora entrambi in *Considerazioni su Hegel e Max*, pp. 241-268

<sup>62</sup> C. Antoni, *Nazionalsocialismo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXXIV, Roma 1934, pp. 466-470; e Id., *Il nazismo come fenomeno culturale*. Il saggio uscì su la «Nuova Europa» (la rivista appena fondata da Salvatorelli) in due parti, la prima nel dicembre del 1944, la seconda nel febbraio del 1945.

<sup>63</sup> Si Veda N. D'Elia, *Carlo Antoni e il problema tedesco. Dalla nascita dell'Asse alla Liberazione*, p. 250.

<sup>64</sup> «Si ammette bensì che anche il popolo tedesco è tutt'altro che una razza pura, ma la politica della popolazione e l'igiene razzistica hanno appunto per scopo la reintegrazione di questa purezza. Lo stesso incremento sistematico dello sport e della ginnastica, la stessa protezione largita alla maternità e all'infanzia, non mirano alla semplice difesa della salute e del vigore fisico delle nuove generazioni, al ringiovanimento e allo sviluppo demografico della

sta reazione, va ad analizzare quelli che sono gli influssi culturali dell'ideologia nazionalsocialista.

L'ascesa al potere di Hitler fu favorita dalla «diffusione d'una letteratura disfattista, permeata di cinismo, che esasperava gl'istinti erotici e corrodeva in una frenetica volontà di negazione, le antiche idealità della famiglia e della patria».

Decisivo fu il motivo della propaganda («una propaganda spettacolosa, che raggiunse i più sperduti villaggi»), che permise ad Hitler nelle elezioni del 14 settembre 1930 di ottenere in parlamento una forza capace di «impedire la formazione di qualsiasi maggioranza e un ritorno alla normalità». È da questo momento che «la storia del nazionalsocialismo si identifica con la storia della Germania».

Antoni mostra, inoltre, le «tendenze spirituali molteplici» del nazionalismo. Il sogno del terzo Reich, infatti, non è solo, come lo aveva cantato il poeta Stefan George, «un'unione di spiriti eletti», o come l'aveva definito Moeller van den Bruck «un'élite a carattere antiborghese»; nella corrente nazionalsocialista «qualcuno» scorge anche «l'influsso del pensiero di Hegel, oppure del concetto organico di Adam Müller e infine della concezione di Treitschke» che si ritrova nell'insegnamento di C. Schmitt. Tuttavia per il nazionalsocialismo «lo Stato non è fine assoluto, ma strumento della comunità nazionale, intesa non soltanto come un'unità di storia, di lingua e di sentimenti, ma come un'unità etnica, "naturale"[...] concetti estranei al vecchio pensiero politico tedesco»<sup>65</sup>. Evidente – continua Antoni – è anche l'influenza di Nietzsche, del Nietzsche celebratore della volontà di potenza, antiborghese, e critico della morale cristiana.

Lo scritto si chiude con un importante riferimento al conflitto della Germania con le chiese. Difficoltà erano sorte nell'attuazione del concordato, stipulato nel 1933 da von Papen, con la Chiesa cattolica. E difficile era anche tenere sotto controllo le chiese evangeliche: infatti il regime si oppose all'elezione del vescovo scelto dal sinodo e nominò al suo posto «il parroco Müller, consigliere ecclesiastico di Hitler». L'aspetto più interessante della vicenda è che Antoni citi, in chiusura del suo scritto, la ribellione del teologo Karl Barth, guida spirituale di tutti gli ecclesiastici che vogliono essere indipendenti dalla nuova chiesa di Stato. È interessante il riferimento a Barth perché richiama l'aspetto teologico, soprattutto la teologia della crisi, a cui Cantimori – come vedremo – era particolarmente attento.

nazione, ma hanno sempre una finalità razzistica», in C. Antoni, *Nazionalsocialismo*.

<sup>65</sup> *Ibidem*. D'Elia ha sottolineato come «tale prospettiva sarebbe mutata sensibilmente nel saggio [...] sul nazismo» come fenomeno culturale, in cui muoveva dalla convinzione che vi fosse «un legame profondo tra la barbarie nazista e la cultura tedesca», in N. D'Elia, *Carlo Antoni e il problema tedesco: dalla nascita dell'Asse alla Liberazione*, cit. p. 273.

Come ha accuratamente documentato Paolo Simoncelli, proprio in virtù di questa voce nel 1939 Gioacchino Volpe si rivolge all'Antoni per la realizzazione di un volume sul Nazionalsocialismo, per la collana "Documenti" dell'Istituto di studi per la politica internazionale, ma lo studioso rifiuta l'incarico, proponendo al Volpe – come vedremo – il nome di Cantimori.

Che la voce sia di difficile interpretazione lo dimostrano i differenti giudizi che su essa sono stati espressi: Simoncelli giudica la voce di Antoni «non del tutto asettica né solo descrittivistica»; egli riporta, inoltre il giudizio di Bobbio, secondo il quale, «la voce, essenzialmente storica, fu scritta da Carlo Antoni, non certo in odore di fascismo»; e la considerazione diversa e di natura critica di Casini, che – anche nel caso di Antoni – considera la «militanza antifascista e la svolta crociana [...] maturate soltanto durante la crisi finale del regime»<sup>66</sup>.

Antoni sottolinea il ruolo di guida che, soprattutto all'origine del movimento, ha avuto il fascismo sul nazionalsocialismo: la Marcia su Roma dell'autunno del 1922 «offriva al nazionalsocialismo un esempio e un modello di rivoluzione nazionale» e «giunse a ridare vigore al movimento»<sup>67</sup>.

A tal proposito è indicativa una recensione al libro di Antonino Pagliaro, *Il Fascismo. Commento alla dottrina*, scritta da Antoni nel 1933 su «Il Resto del Carlino». Pagliaro – che conobbe Antoni a Firenze, ai tempi della prima guerra mondiale –, fu professore di glottologia all'Università di Roma, caporedattore dell'Enciclopedia Italiana (fino al 1929, anno in cui fu costretto a dimettersi a causa di uno screzio con un funzionario dell'amministrazione) e il principale responsabile e animatore del Dizionario di Politica del Pnf (su cui pure dovremmo tornare, visti gli importanti contributi cantimoriani al Dizionario)<sup>68</sup>. Il libro del 1933 rappresentava uno studio sul pensiero di Mussolini, attraverso un commento alle frasi più celebri del Duce<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> P. Simoncelli, *Cantimori e il libro mai edito. Il movimento nazionalsocialista dal 1919 al 1933*, Le Lettere, Firenze 2008, pp. 21-22, e n.2.

<sup>67</sup> C. Antoni, *Nazionalsocialismo*.

<sup>68</sup> Per un profilo di Pagliaro si veda T. De Mauro, *Antonino Pagliaro*, in Dizionario biografico degli Italiani, vol. 80, 2014; W. Belardi, *Antonino Pagliaro nel pensiero critico del Novecento*, il Calamo, Roma 1992; T. De Mauro, Lia Formigari (a cura di), *Italian studies in linguistic historiography: proceedings of the conference "In ricordo di Antonino Pagliaro. Gli studi italiani di storiografia linguistica"*. Rome 23-24 January 1992, Münster, Nodus Publikationen, 1994; A. Pedio, *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito nazionale fascista (1940)*, Unicopli, Milano 2000, p. 21 e ss.. Per l'amicizia con Antoni, si veda A. Pagliaro, *Ricordo di Carlo Antoni*, p. 3 e ss.

<sup>69</sup> A. Pagliaro, *Il Fascismo. Commento alla dottrina*, Libreria di scienze e lettere, Roma, 1933.

Nell'articolo, intitolato *Dottrina fascista*<sup>70</sup>, – non presente nella bibliografia degli scritti di Antoni – lo studioso triestino apprezza del libro il metodo con cui esso presenta il fascismo: «dire in che consista il Fascismo significa interpretare la dottrina così come è organizzata nella parola e nell'opera del Duce»<sup>71</sup>.

L'opera di Pagliaro è utile a spiegare «la storia del Fascismo nella sua ideale intransigenza», a mostrare sia l'«armoniosa coerenza» degli atti e dei provvedimenti, sia le «idee basilari» attraverso le quali si giustificano «appieno» le scelte culturali ed educative del Regime.

Nella parte conclusiva dell'articolo Antoni cita la definizione del Fascismo offerta dal Pagliaro di «democrazia organizzata», soffermandosi sull'opera compiuta dal Regime per inserire le masse all'interno dello Stato:

«Le masse, – spiega Antoni – avendo assolto nella guerra una funzione storica, si sono conquistate col sangue il diritto alla partecipazione alla vita pubblica: nessuna forza di reazione potrà arrestare il cammino. Ma la massa per se stessa è forza brutta, materia. Il suo peso può essere sostenuto solo in quanto in essa si liberino i motivi ideali, in quanto nel suo seno medesimo e non al di sopra di essa si educi una spiritualità. La sua partecipazione alla vita dello Stato può avvenire ed essere ricca di effetti soltanto in forma organizzata».

Non manca, nella chiusura, un riferimento alla grandezza di Roma e un implicito elogio, in chiave propagandistica, all'operato del Regime:

«Fu notato da qualcuno che il periodo storico che attraversiamo è simile per certi rispetti all'epoca delle invasioni. Allora, attratti dalla luce della civiltà romana, i popoli dell'Oriente europeo gravitarono intorno all'Impero romano, fecero impeto per esservi accolti. Roma soccombette dinanzi all'immane compito di assimilazione. Oggi l'emigrazione si ripete, non più dalla periferia verso il centro, ma dal

<sup>70</sup> C. Antoni, *La dottrina fascista*, in «Il Resto del Carlino», 21 luglio 1933, p. 3. Il titolo della recensione, così come il testo del Pagliaro, richiamano apertamente ad un'opera tanto importante quanto discussa dell'ideologia fascista: la voce «Dottrina del fascismo» dell'Enciclopedia italiana, uscita nel 1932 e poi ripubblicata come libro a sé. Il testo, firmato da Mussolini ma redatto da Gentile, creò non pochi problemi, soprattutto nei confronti della Chiesa, al punto che Mussolini fu costretto a modificarla quindi a sconfessarne la paternità. Sull'argomento si veda G. Belardelli, *La «Dottrina del Fascismo» tra Gentile, Mussolini e Pio XI*, in Id., *Il Ventennio degli intellettuali. Cultura, politica e ideologia nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 192-205.

<sup>71</sup> C. Antoni, *La dottrina fascista*, p. 3.

basso in alto: le masse, rimaste quasi escluse da una cultura e da una vita politica troppo aristocratica, premono oggi per salire. Il paragone non è certamente esatto, ma un fondo di vero c'è. E mirabile appare, quasi per una resipiscenza del destino, il fatto che questa volta è proprio Roma che insegna alla civiltà il metodo per evitare la catastrofe di un nuovo medioevo, per disciplinare l'avvento delle forze nuove»<sup>72</sup>.

Nel saggio sul nazismo come fenomeno culturale, scritto negli ultimi convulsi mesi della guerra, era ancora il concetto di nazione, esasperato fin oltre i suoi limiti razionali, a rappresentare una pericolosa peculiarità della coscienza tedesca. Già gli umanisti tedeschi, «alle invettive del Petrarca e degli umanisti italiani contro la barbarie tedesca», risposero vantando «una immaginaria civiltà germanica preistorica», emblema di un «germanesimo puro»<sup>73</sup>.

Gli storici e i letterati si volsero ad epurare la storia tedesca da «influenze romane e cristiane». Secondo Antoni, da questa «negazione della storia» era nato, già da allora, il razzismo: la nazione scelse di tuffarsi nella sua «preistoria mitica, interrogando le saghe, le fiabe, i canti popolari intorno alla sua perduta anima originale. [...] È in questo abisso spirituale, in questo vuoto popolato da fantasmi, che ha voluto precipitare, con Hitler, la nazione tedesca»<sup>74</sup>.

Il vero problema di questa barbarie in cui è caduta la Germania, è che

«non si tratta, nel caso del nazismo, di vera, schietta barbarie, ma di qualcosa di assai più pauroso. L'autentica primitività è ingenua, ignara di sé. Il mito dell'innocenza e bontà del selvaggio, che il buon padre Las Casas recò all'Europa e che l'Europa, da Montaigne a Rousseau, ha accolto, non è privo di ogni verità. Al contrario la barbarie, di cui i Tedeschi hanno dato prova sotto il simbolo della croce uncinata, è il prodotto della loro cultura, della più "moderna" loro cultura».<sup>75</sup>

Siamo nel 1945, e in questa interpretazione del nazionalsocialismo non è difficile scorgere un'eco crociana, soprattutto per quanto riguarda il tema del primitivo.

Vale la pena di ricordare la lettera in cui Croce invia ad Antoni la seconda recensione al libro di De Martino, sul magismo. Il 2 luglio 1948, Croce scrive

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Id., *Il nazismo fenomeno culturale*, cit., p. 51.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 46.

ad Antoni: «Le manderò una mia marionetta di critica del libro di De Martino sul Magismo. Vi troverà anche il suo nome per un giudizio che anticipa il mio sull'argomento. Il libro fu letto da me attraverso il velo dell'affetto che da molti anni sentivo per l'autore; e perciò m'illusi sull'importanza di una dichiarazione irrazionalistica. Ma poi mi è capitato di rileggerlo e ho criticato la sostanza stessa del libro». Anche Antoni, infatti, dopo l'iniziale stima nei confronti di De Martino, in seguito si ravvide per il «fondo di torbidezza e di squilibrio» che c'era in lui<sup>76</sup>.

3. È giunto il momento di passare all'altro protagonista di questo confronto. Cantimori è poco più giovane di Antoni, nascendo nel 1904: sono appena otto anni di distanza, sufficienti, però, perché il più anziano dei due abbia vissuto sui campi di battaglia la svolta del Novecento, quel «colpo di tuono» che determinò irrimediabilmente i destini dell'Europa e del mondo<sup>77</sup>, mentre il più giovane, Cantimori, senza prenderne parte, ne segue gli sviluppi attraverso l'ambiente familiare.

La loro distanza consiste, soprattutto, nel modo differente di accogliere le ideologie novecentesche, nel loro rapportarsi ad esse: Cantimori, nel complesso *iter* politico e intellettuale, fu prima fascista e poi comunista, ed in entrambi i casi fu severo oppositore di quel «mondo di ieri» rappresentato dal liberalismo e dai suoi più fedeli esponenti. Antoni, invece, incarna il tipo di intellettuale che ebbe nei confronti del fascismo un rapporto, per così dire, da «funzionario»<sup>78</sup>, e

<sup>76</sup> *Carteggio Croce-Antoni*, cit., p. 91-92. Si veda anche il riferimento di Sasso nell' "Introduzione", *ivi*, p. XIX. Sulla concezione di Croce del primitivo, si veda D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, p. 132 e ss. Dello stesso autore si vedano gli studi su De Martino: *Decadenza dell'Occidente e "fede" nel giovane de Martino*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIII (2010), pp.485- 513; Id., *Ernesto De Martino e la «mobilitazione dell'arcaico»*, in *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, a cura di G. Cantillo, D. Conte, A. Donise, Liguori, Napoli, 2014, pp. 95-128.

<sup>77</sup> Della esperienza della guerra Antoni non era solito parlare, e gli unici riferimenti pubblici sono i ricordi presenti nel suo ultimo libro, C. Antoni, *Gratitudine*, Ricciardi, Napoli 1959. Il necrologio di Cantimori insiste molto su questo testo, e sull'esperienza della guerra: «quello che gli torna, più urgente o forse solo meno controllato, nella memoria, sono i ricordi della prima guerra mondiale, ricordi di vita semplice se pur tragica». Questi ricordi – continua Cantimori – sono «presentati come esemplificazioni di "casi" filosofici (autenticità – alienazione; anticipazione della morte; il "muro" sartriano): concezioni o miti filosofici criticati mediante brevi e lucidissime narrazioni di vita elementare». Cfr. D. Cantimori, *Carlo Antoni*, in particolare pp. 176 e ss.

<sup>78</sup> Mi riferisco alla definizione offerta da M. Isnenghi, in un suo vecchio ma importante contributo: *Intellettuali militanti e intellettuali funzionari. Appunti sulla cultura fascista*, Einaudi, Torino 1979, in particolare p. 8 e ss. Per il rapporto di Antoni con le istituzioni si vedano i già citati lavori di M. Mastrogregori, *Sulla "collaborazione" degli storici italiani durante il fascismo*. Antoni, Chabod, Momigliano e l'Istituto Italiano di Studi Germanici; e Id., *La «Storia di un anno» di Mussolini (1944), Carlo Antoni e la presentazione fascista del passato*.

ancor meno si “approssimò” al comunismo. Nella prima metà degli anni Quaranta partecipò attivamente al movimento clandestino di Cattani e dei liberali<sup>79</sup>, attraverso pubblicazioni clandestine e collaborando con la monarchia nell’obiettivo di un colpo di Stato antifascista.

Cantimori si iscrive al Pnf nel 1926, e la sua forma di adesione rispecchiava da un lato gli ideali risorgimentali di rivoluzione civile, dall’altro un afflato sentimentale, quasi romantico<sup>80</sup>.

Quando Cantimori diventa assistente dell’Istituto Italiano di Studi Germanici, su proposta di Gentile, il suo fascismo era entrato in una fase più critica, in conseguenza della deriva concordataria del governo e quindi del dissolversi delle iniziali promesse rivoluzionarie. Gli anni Trenta rappresentano comunque un periodo di trasformazione nel generale clima politico e culturale del Regime e, nello specifico, nel percorso biografico e intellettuale di Cantimori, determinano una significativa crisi: il viaggio a Basilea (1931-1932), l’incontro con la teologia della crisi di Karl Barth e le ricerche ereticali, il conflitto tra etica e politica, la conoscenza e il matrimonio (nel 1936) con la comunista militante Emma Mezzomonti, e soprattutto quel «passaggio dalla “filosofia” alla “storia”», in cui Benedetto Croce ebbe un influsso indiretto<sup>81</sup>.

Prima di volgerci alla pubblicistica cantimoriana degli anni Trenta, è importante accennare, brevemente, a quella che, con Miccoli, chiameremo la “preistoria di Cantimori”, a partire dal giovanile contributo del 1928, *Osservazione sui concetti di cultura e storia della cultura*. Qui la cultura viene presentata come la «vita spirituale nella forma più elementare e generale;[...] il divenire razionale dell’irrazionale, la forma del passaggio dal *molteplice* all’uno, dal caos all’ordine»<sup>82</sup>, mentre «la storia di questo passaggio dalla naturalità (dalla spiri-

<sup>79</sup> Si veda M. De Giorgi (a cura di), *Il “Movimento Liberale Italiano” (Roma, 1943-1944)*, Congedo, Lecce 2005, p. 14.

<sup>80</sup> Le caratteristiche del fascismo giovanile di Cantimori sono ricostruite da R. Pertici, *Mazzinianesimo, fascismo, comunismo: l’itinerario politico di Delio Cantimori (1919-1943)*, numero monografico di «Storia della storiografia», XXXI, Jaca Book, Milano 1997. L’autore riporta in appendice alcuni articoli di Cantimori, risalenti al 1929, apparsi su «Pattuglia», settimanale fascista degli universitari di Cagliari, e su «Il Campano», rivista mensile dei G.U.F. di Pisa, *Ivi*, pp. 145-157.

<sup>81</sup> Durante le ricerche di Cantimori sugli eretici, fu «una discussione, in parte pubblica, in parte epistolare, col Croce, [che] chiari e portò a consapevolezza il carattere vero delle ricerche che fino allora non era apparso chiaro allo stesso autore [...]». Questa discussione chiara che si trattava non di storia del pensiero filosofico ma di storia delle dottrine e dei movimenti politici»; si veda la “Prefazione all’edizione di Basilea. Redazione inedita”, pubblicata da A. Prosperi in D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Einaudi, Torino 2009, cit. pp. 12-13.

<sup>82</sup> D. Cantimori, *Osservazioni sui concetti di cultura e storia della cultura*, in *Scritti vari pubblicati dagli alunni della R. Scuola Normale Superiore di Pisa per le nozze Arnaldi-Cesaris*, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit., p.6.

tualità addormentata, incurante di sé, quindi fuori di sé) alla spiritualità piena (di questo risvegliarsi), è la storia della cultura»<sup>83</sup>. Inoltre – continua Cantimori – «i concetti (o pseudoconcetti) di razza e popolo [...] sono elevati nella storia della cultura a valori spirituali, anzi sono quasi nuovi dei e nuovi miti». Dunque «occorrerà non scacciarli [...]. Nella storia della cultura come qui si propone essi trovano il loro posto, e, ammaestrati, non possono più fare il male che avevano già fatto, e grande, non solo nella storia della cultura, ma in tutti gli altri campi. Fuori di metafora: quei concetti, sono qui inverati e superati, mentre fin'ora par che fossero senz'altro rigettati»<sup>84</sup>.

Il concetto di cultura proposto da Cantimori, con i suoi echi irrazionalistici, i richiami al mito e alla religione, sembra rispecchiare le tendenze contemporanee della politica e della cultura tedesca.

Nella serie di articoli pubblicati tra il 1927 e il 1929, sulle pagine di «Vita Nova», cronaca della *Konservative Revolution*, lo studioso precisa, fin da subito, che la sua attenzione sarà tutta rivolta ai giovani nazionalisti e «non ai giovani che appartengono ai partiti democratici; questi per noi, oggi, sono vecchi prima del tempo»<sup>85</sup>.

Innanzitutto l'interesse per la situazione tedesca si intreccia con le vicende politiche italiane, in virtù del fatto che questi giovani tedeschi affrontano i loro problemi spirituali e politici guardando «con simpatia all'Italia ed alla sua nuova vita», cercando «di trarre da questa nostra vita l'insegnamento per la propria»<sup>86</sup>.

Inoltre, tratta del razzismo dei gruppi nazionalisti come un «mezzo di difesa contro analoghe ed invadenti ideologie, più dannose»<sup>87</sup>. Infine l'aspetto politico è permeato da un afflato religioso, che nobilita ed esalta il conservatorismo dei giovani nazionalisti: la loro «*religiosità politica*» riconosce «un senso divino

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>85</sup> D. Cantimori, *Germania giovane*, in «Vita Nova», III, 1927, pp. 814-815, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit. p., 30.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Germania giovane: Problemi culturali*, in «Vita Nova», IV, 1928, pp. 179-81, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit. p. 36. Cantimori parla di un «razzismo in positivo», che non va confuso invece con «la mentalità razzistica, etnicistica» anche «populistica» nata in Francia e diffusasi nel resto dell'Europa: «per un tedesco, per un nazionalista tedesco dire *ebreo* è qualche cosa come fra noi, oggi, dire massone. Nel senso che si dà comunemente alla parola e anche nel senso di persona avente mentalità democratico-umanitaria universalistica». Il problema è posto da Cantimori «storicamente», lasciando da parte le viete «questioni dello spirito di razza», e soffermandosi sulle implicazioni negative prodotte dalle «infiltrazioni nella società tedesca di modi e costumi ad essa estranei per la differenza delle due storie; costumi e mentalità che ai tedeschi son sempre sembrati corruttori»; *ivi*, p. 31e 34.

della storia e della vita», così da inserirsi «nel corso della storia non più come *progressisti*, innovatori dal fondo, giacobini, ma come *conservatori*, continuatori della storia, della tradizione, per tramandarla arricchita ed aumentata»<sup>88</sup>.

Questo ciò che si evince dai primi contributi di Cantimori sulla situazione politica tedesca, in cui – fatta eccezione di un breve accenno critico – mancano riferimenti ad Hitler e al nazionalsocialismo<sup>89</sup>.

L'esordio cantimoriano su «Studi Germanici» è dedicato a Ernst Jünger (si badi che Jünger era un autore non molto gradito da Antoni)<sup>90</sup>. Proprio Jünger, uno dei personaggi più controversi della *Konservative Revolution*, l'attento osservatore del bolscevismo russo, che per la stesura dell'*Arbeiter* si servì della consulenza del leader del nazionalbolscevismo tedesco, Ernst Niekisch<sup>91</sup>.

Per Cantimori l'*Arbeiter* di Jünger è «uno dei libri più caratteristici ed importanti usciti dalla penna degli scrittori nazionalsocialisti, ed uno dei più atti ad illuminarci sui motivi spirituali e ideologici del movimento rivoluzionario tedesco»<sup>92</sup>.

Le idee di Jünger, che secondo Cantimori sono espressione di una «concezione molto tragica e molto seria della guerra e della vita»<sup>93</sup>, intrise di motivi nietzschiani e anche di aspetti di carattere «passionale e sentimentale»<sup>94</sup>, sono animate «da forte patriottismo e da una fede mistica nella Germania». In questo si percepisce che «la guerra è l'esperienza fondamentale, il motivo origina-

<sup>88</sup> *Germania giovane: Conservatorismo*, in «Vita Nova», IV, 1928, pp. 292-93, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 40.

<sup>89</sup> «Lasciamo agli uomini di Hitler il saluto romano, ai giovani di Von Graefe la camicia nera», in id., *Germania giovane: Nazionalismo extraparlamentare*, in «Vita Nova», IV, 1928, pp. 743-44, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 48. Risale al 1931 un dattiloscritto a lungo inedito, probabile contributo per la rivista «Vita nova», dal titolo «Nazis», (diminutivo con il quale venivano chiamati i nazionalsocialisti tedeschi). L'articolo non firmato è stato pubblicato da Nicola D'Elia in *Cantimori e la cultura politica tedesca*, Appendice 1 «Nazis», pp. 123-129.

<sup>90</sup> Nel necrologio dedicato ad Antoni, Cantimori – riferendosi alle pagine autobiografiche di *Gratitudine*, in cui Antoni racconta l'esperienza della guerra – scrive: «si sente che quella è stata per lui la grande esperienza di vita [...] Da un punto di vista stilistico, vengono in mente certe pagine antiche di uno scrittore quanto mai antitetico all'Antoni. L'Antoni provava un'allegria per Ernest Jünger. E certo l'esistenzialismo di questi è cosa del tutto opposta a quella dell'Antoni; quando egli rimproverava a me e al Löwith l'interesse per quello scrittore, lo facevo inquietare paragonando lui al Settembrini della *Montagna incantata* e il Löwith al gesuita Naphtha», in D. Cantimori, *Carlo Antoni*, cit., p. 177.

<sup>91</sup> Si veda D. Conte, «*Tipo*» contro «*individuo*» nell'*Arbeiter* di Ernst Jünger, in Id., *Albe e tramonti d'Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, in particolare p. 9 e ss.

<sup>92</sup> D. Cantimori, *Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro*, in «Studi Germanici» I, 1935, pp. 73-92, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 209.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 224.

rio e primario dello Jünger»<sup>95</sup>.

È estremamente interessante, che qui Cantimori – parlando dell’esperienza della guerra – contrapponga a Jünger alcune celebri pagine di Thomas Mann:

«nell’ambiente mutevole e transeunte di oggi è difficile la contemplazione di questo particolare modo di vivere: ma già se ne vedono le norme, la nuova regolarità, che corrode al centro l’esistenza dell’individuo – e torna il richiamo ai campi di battaglia moderni, e quello ai volontari tedeschi morti a Langemarck, più noto nella letteratura per le ultime pagine dello “Zauberberg” di Thomas Mann. Citiamo qui, dove dovrebbe sembrare fuori posto, questo scrittore che si compiace di difendere il mondo pel quale è vissuto e pel quale ha scritto, e di chiamarsi “bürgerlich”, perché è istruttivo il confronto fra lo stupore e la malinconia tenera del Mann, la sua contenuta passione nel parlare di quei giovani entusiasti, e l’osservazione che sulla morte di essi fa uno dei loro, lo Jünger: “Noi vediamo qui crollare e disfarsi un assalto classico, senza che abbiano nessuna importanza la volontà di potenza che animi gli individui, né i valori morali e spirituali. Libertà, volontà, coltura, entusiasmo, e l’ebbrezza data dal dispregio della morte non servono a superare la forza di gravità, per le poche centinaia di metri sui quali domina l’incantesimo della morte meccanica”»<sup>96</sup>.

Certo Jünger non apprezzava particolarmente il Mann della *Montagna incantata*<sup>97</sup>, meno che mai lo apprezzava Cantimori dalla sua prospettiva antiliberale.

Vale la pena ricordare che molti anni dopo, nel 1946, durante la sua collaborazione presso la casa editrice Einaudi, Cantimori propose di far tradurre e pubblicare in italiano proprio l’*Arbeiter* di Jünger. Nel parere editoriale inviato a Ludovica Nagel, Cantimori spiega i motivi della sua scelta:

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 216. La citazione di Cantimori proviene dalla III ed. di E. Jünger *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlag, Hamburg 1933.

<sup>97</sup> Per la ricostruzione dei rapporti tra Jünger e Mann, si vedano D. Conte, *Ernst Jünger fra “mobilitazione totale” e “utopia della stabilità”*, in Id., *Albe e tramonti d’Europa. Ernst Jünger e Oswald Spengler*, in particolare pp. 75-78; Id., *Modernità e primitivismo in Ernst Jünger. Con uno sguardo a Thomas Mann*, in Id., *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Liguori, Napoli 2013, pp. 167-184.

«L'utilità per la traduzione di questo libro sarebbe secondo me in questo: è un'opera nata dalla disperazione profonda e dell'angosciosa speranza della gioventù tedesca durante l'altro dopoguerra, che mostra in forma letterario-filosofica lucida e brillante seppure inficiata di sociologismo, da quali scaturigini pure e schiette, genuine – se pure non limpide per un pensiero razionale –, sia sorta, derivata la presa esercitata dal movimento hitleriano su tanti giovani tedeschi. È il miglior documento, la miglior testimonianza dell'ambiente del clima psicologico nel quale è nato il nazionalismo. A parte questa importanza storico-politica del libro di Jünger, la traduzione di esso mi sembrerebbe adatto per vaccinare la nostra cultura dai pericoli di irrazionalismo, estetismo, nichilismo, nietzschianesimo, immoralismo [...]. Il nichilismo dello Jünger mostrebbe chiaramente, per reazione, dove si può arrivare per certe strade; e guarirebbe molti dalla insofferenza estetizzante per la serietà morale e per la ragione»<sup>98</sup>.

Ci troviamo nel clima postbellico, dove ancora viva è la preoccupazione per la “malattia” della crisi, combattuta da Cantimori attraverso la “vaccinazione”<sup>99</sup>.

Sempre in «Studi Germanici», collegato al saggio su Jünger è quello che Cantimori dedica alla figura di Moeller van den Bruck apprezzato, soprattutto, per le “giuste” intuizioni contenute nel suo libro più famoso, *Das Dritte Reich*:

«per questa opera e le sue idee egli è divenuto il maestro del rinnovato movimento conservatore. A lui si ispirarono le idee dei membri di quel “Juniclub” che doveva poi diventare il famoso e potente “Herrenclub”, sotto la sua impresa stette la redazione del settimanale “Das Gewissen” e poi dell'autorevolissimo “Der Ring”: ma specialmente i giovani che amavano chiamarsi neoconservatori e conservatori-reazionari, come quelli del gruppo di “Die Standarte”, al quale hanno appartenuto uomini come Ernst Jünger, giovani battaglieri ed agitati, attingevano molto a questo libro. Più ancora: il mito del *Tertium Regnum*, del *Tertium Imperium* è en-

<sup>98</sup> Cantimori, lettera a L. Nagel, del 3 aprile 1946, in D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, in appendice, “Pareri editoriali”, cit., pp. 788-89.

<sup>99</sup> Sul tema della «malattia» e della «vaccinazione» dai virus della crisi, sarà improntata anche la proposta di Cantimori di tradurre alcuni scritti di Nietzsche, da molti considerati pericolosi per la carica di irrazionalismo che contenevano. A tal proposito si vedano le riflessioni cantimoriane sull' “editore moderno” contenute nelle lettere al «caro Rossi», il direttore della rivista «Itinerari», in D. Cantimori, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, cit., p. 93. Sull'attività editoriale si vedano le riflessioni di G. Miccoli, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, p. 245 e ss.

trato addirittura nel sistema dei miti e delle ideologie propagandistiche del Nazionalismo»<sup>100</sup>.

Nell'ottica di Cantimori, il mito del Terzo impero, mito così sentito dai tedeschi tutti «uniti in quella disperazione radicale, per quel radicale rinnovamento», deve contribuire a «risolvere quel problema del rapporto tra i capi e le masse»<sup>101</sup>.

Si tratta di una delle costanti preoccupazioni cantimoriane di quegli anni: l'educazione delle élite la conseguente «volgarizzazione» del popolo, compito essenziale della «storia della cultura»<sup>102</sup>.

Nel terzo contributo apparso su Studi Germanici, conclusione della trilogia sulla crisi tedesca, ovvero il saggio su Carl Schmitt, il discorso si complica: dello Schmitt, Cantimori insiste sul marcare la vena cattolico-conservatrice<sup>103</sup>.

Schmitt riduce tutte le azioni politiche ad una «peculiare distinzione», «la distinzione tra *amicus* e *hostis*», capace di sussistere «“senza che debbano contemporaneamente venir usate tutte quelle altre distinzioni morali, estetiche, economiche, e via dicendo”».

Una tale dottrina – secondo Cantimori – diventerebbe una «specie di giustificazione storica», che si va ad «inserire tra le grandi teorie “pessimistiche” della vita politica, com'egli dice, o naturalistiche, come noi secondo la cultura filosofica italiana preferiamo dire, sorte tutte [...] in periodi di “crisi” politica»<sup>104</sup>. Tuttavia oltre alle teorie del passato («quelle del Machiavelli, dello Hobbes, dello Hegel»), Cantimori nota anche le «evidentissime origini “presenti”» delle dottrine schmittiane: così, ad esempio, «le radici del decisionismo dello Schmitt stanno soprattutto nella tesi antiromantica del “pensatore esistenzialista”, del

<sup>100</sup> D. Cantimori, *Arthur Moeller van den Bruck*, in «Studi Germanici», I, 1935, pp. 214-16, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 226-227.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>102</sup> Nelle giovanili *Osservazioni*, Cantimori scriveva «si può ancora osservare come questa storia della cultura sia quella che più si presta alla “volgarizzazione” (cioè alla educazione di quei molti che, infine anche loro progrediscono e non son poi quel volgo disprezzabile che ai molto progrediti a volte pare)», D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 12.

<sup>103</sup> D. Cantimori, *La politica di Carl Schmitt*, in «Studi Germanici», I, 1935, n. 4, pp. 471-89, ora in *Politica e storia contemporanea*, in particolare p. 239. Il rapporto di Cantimori con Schmitt rappresenta una testimonianza della recezione del giurista renano nella cultura italiana di stampo fascista degli anni Trenta; Cantimori fu, infatti, «il principale ed originale interlocutore italiano di Schmitt». Si veda B. Bongiovanni, *Cantimori, Schmitt e la rivoluzione conservatrice*, in «Ventesimo secolo», II, 1992, pp. 21-44, cit., p. 26; Id., *Rivoluzione e controrivoluzione conservatrice*, in «Studi Storici», a. XXXIV, n. 4, 1993, pp. 770-810; N. D'Elia, *Delio Cantimori e la cultura politica tedesca (1927-1940)*, in particolare cap. V “Cantimori e Schmitt”, pp. 79-88, e l'Appendice II con le lettere di Carl Schmitt a Cantimori, pp. 132-137.

<sup>104</sup> D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 243.

Kierkegaard»; ma anche nel Marx, «con la sua rivendicazione, ch'egli definiva antiborghese, dell'esigenza della prassi»<sup>105</sup>.

Per questi motivi, continua Cantimori,

«si capisce [...] come Thomas Mann, per far parlare uno dei suoi personaggi più tetri e che meglio aiuta a renderci conto della situazione spirituale di tanti tedeschi di ieri e di oggi, l'ebreo gesuita anarchico Nafta [sic!] del *Zauberberg*, abbia potuto servirsi di frasi e periodi degli scritti dello Schmitt, in ispecie della *Politische Romantik*. Certo, la personalità dello Schmitt, di schiatta campagnola della tedeschissima Vestfalia, non ha niente a che fare con il sinistro personaggio dipinto, con una certa quasi morbosa compiacenza, dal Mann: ma è innegabile che spesso gli scritti dello Schmitt [...] destino tale impressione di anarchica volontà di reazione contro un mondo a cui non si è in grado di credere. E sono gli scritti che, ripetiamo, hanno avuto più fortuna ed hanno avvicinato allo Schmitt alcuni circoli di giovani scrittori nazionalsocialisti»<sup>106</sup>.

Qui il riferimento a Mann è nuovamente interessante perché, come vedremo tra breve, la critica cantimoriana agli “spiriti liberi”, coinvolge, indifferentemente, Mann, Antoni, ed altri “letterati”.

Conviene – a questo punto – fare un leggero passo indietro e soffermarsi sulle *Note sul Nazionalsocialismo*, scritte durante il soggiorno a Zurigo, nella primavera del 1934, apparse nell' «Archivio di studi corporativi» del 1934, e l'anno successivo riutilizzate come nota introduttiva ad un'antologia di scritti schmittiani (dal titolo *Principi politici del nazionalsocialismo*).

Le *Note*, per esempio, mostrano le numerose ambivalenze proprie del nazionalsocialismo. Esse possono essere confrontate con la voce «Nazionalsocialismo» di Antoni, composta – come abbiamo già ricordato – sul finire del 1934, dunque solo pochi mesi dopo, ma mesi particolarmente significativi nell'evoluzione del nazionalsocialismo.

In questo testo Schmitt viene citato solo marginalmente da Cantimori, che insiste, invece, sulle «due facce», le due opposte tendenze di cui si compone il nazionalsocialismo, ovvero l'ala rivoluzionaria antiborghese e sovversiva da un lato (con un certo riguardo ad autori da Jünger ai fratelli Strasser al Niekisch), e la corrente conservatrice reazionaria dall'altro.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 244.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 245.

Sono qui presenti temi e motivi che caratterizzano la lettura cantimoriana del Nazionalsocialismo di quegli anni. Le *Note* si aprono con una lunga citazione dall'*Arbeiter* di Jünger, utile sia per documentare «in breve la storia della Germania dopo la guerra, come la vedono i nazionalisti», sia perché descrive «l'avvento nel futuro prossimo d'una nuova aristocrazia del "lavoratore"». Oltre a Jünger forte è la presenza dei fratelli Strasser, «gli scrittori più rappresentativi di questo movimento». Infatti, nonostante sia ormai avvenuto il loro allontanamento dal partito, per Cantimori «le ideologie di questi uomini conservano tutta la loro influenza sulla moltitudine dei militi del partito nazionalsocialista»<sup>107</sup>. L'importanza di Hitler appare marginale, viene menzionato solo il carattere militare e l'aspetto propagandistico dei suoi primi discorsi.

Infine emerge l'ambigua presenza della teologia: infatti «sotto la lotta teologica – fra nuovi mistici e i difensori dell'ortodossia protestante –, si cela quindi la discussione fra la tradizione rivoluzionaria e "socialista" del Nazionalsocialismo, e gli elementi della vecchia società borghese». Inoltre la «Germania del dopoguerra [era] ricca di sette, di nuovi misticismi, di movimenti sentimentali ed irrazionalistici», come lo era stata «forse solo negli anni che accompagnarono e precedettero la violenta manifestazione religiosa luterana»<sup>108</sup>, nel bisogno di un generale rinnovamento spirituale, ed di un più specifico rinnovamento ecclesiastico.

Si è spesso sottolineato che l'insistenza cantimoriana sui motivi teologici, risenta del contatto diretto con la teologia, ed in special modo con la teologia della crisi e il suo teorico, Karl Barth. Il presupposto teorico della teologia dialettica è la convinzione di un incolmabile distanza tra l'uomo e Dio (tesi centrale della filosofia di Kierkegaard; infatti Barth fu uno dei fautori della "renaissance kierkegaardiana").

Nel 1934 Cantimori recensisce la traduzione francese del libro di Barth *Das Wort Gottes und die Theologie*. Qui Cantimori, da studioso dei fenomeni contemporanei, si dice disorientato di fronte ad «avvenimenti, sentimenti, manifestazioni mentali che affiorano improvvisamente nel corso dei grandi rivolgimenti d'oggi». Si percepisce l'interesse contrastante che Cantimori nutriva nei confronti della teologia della crisi. Infatti, il movimento barthiano

«non è certo l'unico movimento teologico tedesco contemporaneo; né quindi la sua influenza è stata unica o decisiva su quello stato d'animo

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 167 e 169.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 182.

che abbiamo accennato: ma è il più serio, il più energico, ha una storia abbastanza lontana, che noi possiamo comprendere per quanto la nostra mentalità dannata alla terra ce lo possa permettere, e costituisce un elemento non certo secondario dell'irrazionalismo politico della Germania contemporanea».

La teologia barthiana contiene «una forte ed originale esperienza religiosa, di una energia e di una serietà che invano cercheremmo nelle tante *Bekanntnisse* di letterati contemporanei»<sup>109</sup>.

La presenza della teologia in Germania – osserva Cantimori – è una «presenza immediata, insistente, eccitante», non attività di pochi ma piuttosto vasta e opprimente. Da questa prospettiva si comprende meglio cosa intendesse «l'illuminismo con la sua ideologia della barbarie medievale, dell'oscurantismo medievale». Per la mentalità teologica «è naturalissimo bruciare i libri, perseguire le idee, aspettare dall'Alto l'avvento del *Tertium Imperium*, del *Tertium Regnum*, e guardare con assoluto spregio al resto del mondo, credere alla "Missione", alla "Vocazione" trascendente, confondere l'essere capiti con l'essere obbediti e via dicendo»<sup>110</sup>.

Negli articoli di Cantimori su «Studi Germanici»<sup>111</sup> ancora vivo è l'interesse "movimentista" che – come ha notato Simoncelli – va invece a scemare negli interventi del 1937-38<sup>112</sup>(in particolare le voci per il *Dizionario di Politica*<sup>113</sup> e varie

<sup>109</sup> D. Cantimori, Recensione a K. Barth, *Parole de Dieu et Parole Humaine*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XV, 1934, pp. 227-33, ora in *Politica e storia contemporanea*, pp. 200-208, cit. p. 203.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>111</sup> Tra gli articoli apparsi su «Studi Germanici» vale la pena di ricordare due importanti recensioni. La prima è una recensione collettiva di scritti di lingua francesi sulla cultura politica del nazionalsocialismo. Tra questi Cantimori apprezza esclusivamente il testo di Bonnard, definito come «uno degli studi più oggettivi sul [...] Nazionalsocialismo». Qui Cantimori condivide la definizione di Bonnard del nazionalsocialismo come «una democrazia su base antindividualistica e autoritaria»; Recensione di R. Bonnard, *Le droit et l'état dans la doctrine Nationale-socialiste*, Paris 1936; W. Gueydan de Roussel, *L'évolution du pouvoir exécutif en Allemagne, 1919-1934*, in «Revue du Droit public et de Science politique», 1935; C. Schmitt, *Légalité, Légitimité*, introduction par W. Gueydan de Roussel, Paris 1936; H. Krupa, *Carl Schmitts Theorie del 'politischen'*, Leipzig 1937, in «Studi Germanici», II, 1937, n.3, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit. p. 354; su questa recensione si vedano, soprattutto, le riflessioni di Ciliberto, in *Intellettuuali e fascismo. Saggio su Delio Cantimori*, Bari, de Donato, 1977, in particolare pp. 171-196. Il secondo scritto è una recensione al libro di Schmitt sul Leviatano. Cfr. D. Cantimori, recensione di C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, in «Studi Germanici», III, 1938, n. 2, pp. 210-15, ora in *Politica e storia contemporanea*, pp. 383-388.

<sup>112</sup> P. Simoncelli, *Cantimori e il libro mai edito. Il Movimento nazionalsocialista dal 1919 al 1933*, Cap. XI, "Progressive variazioni ermeneutiche", p. 79 e ss.

<sup>113</sup> Tra le voci cantimoriane redatte per il *Dizionario di Politica*, si vedano, in particolare:

recensioni apparse su «Leonardo»). In quegli anni le vicende tedesche erano seguite con particolare apprensione all'interno dell'Istituto di Studi Germanici. In una pagina di diario del 1937, Cantimori annotava: «discorsi con Giorgio Falco sulla questione ebraica e sull'antisemitismo italiano [...] conversazioni con Antoni "della probabilità d'una guerra europea futura in primavera, dell'esito della Guerra civile in Spagna"». Ancora il 20 gennaio dello stesso anno, scriveva:

«Il prof. Gabetti mi ha proposto di entrare in un comitato di azione anticomunista. Si tratta di un comitato di studi con quattro-cinque membri, uno che studia come si conduce la lotta anticomunista in Germania (e questo avrei dovuto essere io), uno che studia la stessa lotta per l'Inghilterra, per la Francia, per il Vaticano. [...] Data la mia adesione personale, ho fatto presente la mia mancanza di tempo (e bisogno di denaro, cioè, di tempo per lavorare), ma soprattutto la mia assoluta non preparazione per conferenze, esposizioni, insomma attività pratico-organizzative. Anche Antoni mi pensa adatto per i miei interessi a tale lavoro. Proposto A. Pagliaro. Si tratterebbe anche di andare in Germania, prender contatti. Lavoro molto interessante ed utile, ma peccato non esservi adatto».<sup>114</sup>

Pochi anni dopo, nel 1939, fu sempre Antoni a proporre il nome di Cantimori per quello che sarebbe diventato il suo ultimo lavoro sul nazionalsocialismo. Si tratta del "libro mai edito" che, non a caso, rappresenta un altro punto di contatto tra Cantimori ed Antoni. In un primo momento, Antoni aveva accolto l'invito fattogli da Volpe, di comporre – come abbiamo già accennato – un libro sul Nazionalsocialismo per L'Istituto di studi per la politica internazionale, salvo poi doverci rinunciare per insormontabili difficoltà<sup>115</sup>.

«Germania. Storia e problemi politici», in *Dizionario di politica*, Roma 1940, II, pp. 261-272; «Nazionalsocialismo», *ivi*, III, pp. 250-262; «Neopaganesimo», in *ivi*, III, pp. 269 e ss.; ora in *Politica e storia contemporanea*, pp. 403-440; e pp.452-488; pp. 489-481. Si tenga presente che il Dizionario uscì nel 1940, ma la composizione di queste voci risale, sicuramente, a qualche anno prima (con molta probabilità a partire dal 1936). A tal proposito si veda A. Pedio, *Cantimori e il «Dizionario di politica» del Pnf (1940): una presenza problematica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVIII (LXXX), 1999, pp. 424-442, in particolare p. 430 e ss.; Id., *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di politica del Partito nazionale fascista (1940)*, p. 136 e ss.

<sup>114</sup> Pagina di diario del 20 gennaio 1937, in Archivio Cantimori, Scuola Normale Superiore. L'appunto diaristico è riportato in A. Prosperi, *Introduzione* a D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., pp. XLI- XLII, dove però manca il riferimento ad Antoni.

<sup>115</sup> «Eccellenza – scriveva Antoni a Volpe – le scrivo molto avvilito: sono alla fine di luglio [rectius: giugno], sto per partire per un mese di riposo e di cure e il lavoro sul Nazionalsociali-

La composizione del libro fu, per Cantimori, lunga e tortuosa, e il testo ultimato non vide mai la luce.

Convieni – giunti a questo punto – vedere i momenti di contatto tra Cantimori e Antoni, soffermandoci sugli scritti in cui Cantimori discute, direttamente o indirettamente, l'opera e, in generale, la cultura alla quale Antoni apparteneva.

È necessario partire da uno scritto particolarmente discusso dagli studiosi cantimoriani, l'articolo dedicato a Johan Huizinga (ricordiamo che proprio Huizinga è il primo degli autori trattati da Antoni su «Studi Germanici»).

Si tratta di una recensione, apparsa nel 1936 su le pagine di «Leonardo», all'opera di Huizinga, *In de schaduwen van morgen*, tradotta in tedesco da Werner Kaegi, definita come una «patetica *laudatio temporis acti*», «lo sfogo di uno spirito d'artista individualistico e liberaleggiante»:

«Lo Huizinga – scrive Cantimori – non prende parte che per se stesso e per una cultura indipendente: critica chi crede nelle trasformazioni sociali in senso comunistico, critica gli avversari di queste; critica chi crede alla restaurazione dei troni e degli altari; critica chi vuole guerra ai palazzi e pace alle capanne; se la prende con il diritto naturale materialistico, e se la prende con il reazionarismo di certi circoli cattolici. Nulla lo soddisfa: è il destino dei letterati che si vogliono occupare di politica senza pensare che questa è una cosa seria, che non ha posto nei begli spiriti né per le anime belle. Tutta la vita moderna imbarbarisce, per lo Huizinga: barbarie la pubblicità, barbarie la propaganda, barbarie la prevalenza dell'irrazionalismo politico, barbarie quella dell'estremo razionalismo giacobino [...] Questi uomini pur rispettabili come studiosi, sono straordinariamente goffi quando denunciano la barbarie dei tempi moderni, impersonandola in un regime e in un istituto politico, e accusano poi della stessa barbarie chi quel regime e quell'istituto

smo è ancora un torso. Non riesco a colmare la lacuna fra il 1924 e il 1929 e mi manca anche la documentazione per il periodo della presa del potere. Lei penserà: ma in tutto questo tempo perché, come non s'è potuto raccogliere niente? Si tratta di questo: fino al '36, anzi fino agli ultimi del '35, io ho raccolto materiale, libri, qualche numero di rivista, articoli di giornale, per conto mio, sulla vita, la tecnica politica, le ideologie nazionalsocialiste. E facevo conto su questo materiale. Ora, riprendendo lo studio del movimento nazionalsocialista dal '36 ad oggi, ho dovuto constatare che il mio materiale è diventato in gran parte inutilizzabile, ha perso il significato ed è stato scartato dalla dottrina politica del nazionalsocialismo. [...] Ho scoperto che la dottrina dello "spazio vitale" non è del 1939, ma del 1933-1934; quando studiavo e raccoglievo note, questa dottrina non era considerata nazionalsocialista, ma *deutsch-Konservativ*, o *völkisch-Konservativ*, e ora trovare la documentazione autentica è difficile». Lettera s.d. ma risalente alla fine di giugno del 1939, riportata in P. Simoncelli, *Cantimori e il libro mai edito. Il Movimento nazionalsocialista dal 1919 al 1933*, p. 23.

combatte non solo a parole. Sono coloro che vorrebbero essere con Simmaco e Cassiodoro contro la “barbarie” e l’“incultura” del cristianesimo irrompente: ma intanto stanno con Bisanzio»<sup>116</sup>.

La questione qui proposta diventa ancora più interessante se si pensa che questo lungo brano su Huizinga venne ripreso, per intero, nel 1962, nella prefazione all’edizione italiana del libro, scritto da un Cantimori che si era prima approssimato al marxismo, e in seguito allontanato dalla politica. «Eppure, anche a rileggerlo dopo tanto tempo, anche ora che la lontananza degli anni aumenta la *pietas* per gli uomini che furono allora come luci rare e delicate, si prova per questo scritto [...] quasi lo stesso senso di impazienza» già provato nel 1936<sup>117</sup>.

Era una vecchia forma di insofferenza che riemergeva, il rifiuto di quel

«ristretto mondo colto internazionale, per il quale parlavano e scrivevano e Th. Mann e J. Huizinga, e E. R. Curtius e M. de Unamuno; e poi, citando a caso, Salvador de Madariaga, Ortega y Gasset, Benda e Lucien Febvre; Stefan Zweig, e anche I. Ehrenburg (in scritti come *Julio Jurenito* e *D. E. [Destroying Europe]*); una *res pubblica* di “spiriti liberi” al di sopra della mischia. La lista di questi “spiriti liberi” potrebbe continuare con nomi illustri e meno illustri: Thibaudet, Cajumi, Drieu La Rochelle, Bernanos, Gide, Valéry, C. Antoni, Adriano Tilgher, L. Giusso, e così via, in una strana mescolanza»<sup>118</sup>.

Non può sfuggire al lettore la presenza di Antoni tra questi autori, così come non può sfuggire l’assenza del Croce che «di quella sfera culturale» fa parte e

<sup>116</sup> D. Cantimori, Recensione a J. Huizinga, *Im Schatten von Morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unsere Zeit*, in «Leonardo», VII, 1936, p. 383, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 315. Questo testo è stato interpretato come esempio del nuovo «vincolo di adesione di Cantimori con il regime mussoliniano, un consenso che si venne consolidando anche per effetto dei mutamenti allora in corso nei rapporti tra i regimi di massa», in N. D’Elia, *Delio Cantimori e La crisi della civiltà di Johan Huizinga*, in «Storiografia», 11, 2007, pp. 209-228, cit. p. 212. Si veda anche Id., *Delio Cantimori e la cultura politica tedesca*, pp. 21-22. Di diverso avviso è Pertici che – nel discutere il libro di D’Elia – condivide, invece, la tesi di Momigliano secondo cui questo scritto cantimoriano «poteva essere letto “in chiave fascista o in chiave comunista” (alludendo alla difficoltà di definire le prospettive ideologico-politiche del Cantimori 1935-1938) e che esso mostrava piuttosto l’estraneità cantimoriana “al liberalismo cristiano e cosmopolita” di Huizinga». Cfr. R. Pertici, *Delio Cantimori tra fascismo e nazionalsocialismo. A proposito di un libro recente*, in «Rivista storica italiana», vol. 121, n. 1, 2009, pp. 150-175, in particolare p. 164 e ss.

<sup>117</sup> D. Cantimori, *Nelle ombre di domani*, Prefazione a J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, ora in *Storici e storia*, Einaudi, Torino 1971, cit., p. 343.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 346.

non fa parte, poiché «la critica crociana al Burckhardt e al Ranke, il suo saldissimo storicismo; l'interessamento politico attivo, il suo realismo e i suoi richiami a Marx e Labriola, sembravano bilanciare la "libertà dello spirito" come garantita dall'amicizia del Croce per Thomas Mann»<sup>119</sup>.

Vale la pena di ricordare che nella prefazione cantimoriana a Huizinga si trova anche il curioso lapsus cantimoriano: il nome di Leo Naphta, il gesuita della *Montagna incantata* di Thomas Mann, viene confuso con quello di "Fiala"<sup>120</sup>.

Gli autori sopra citati erano tutti accomunati, secondo Cantimori, dall'appartenenza alla *res pubblica* di intellettuali non impegnati, i saggi della *turris eburnea* lucreziana che si collocano "al di sopra della mischia" con la pretesa di narrare delle sorti del mondo.

Una fitta mescolanza di scrittori e non, con una notevole attenzione all'Antoni che, qualche rigo più avanti, viene di nuovo preso come simbolo ed emblema di questo gruppo: «basterà ricordare le pagine del crociano Carlo Antoni, che ebbe anche rapporti personali di simpatia con Huizinga per averlo conosciuto a Roma nel 1934: era un modo di incontrarsi e di riconoscersi, fra uomini di quel tipo ("spiriti liberi"), anche il discorso polemico e critico sui principi generali storiografici». Cantimori rimandava direttamente al libro di Antoni *Dallo storicismo alla sociologia*, aggiungendo che: «le comuni preoccupazioni per la sorte della "civiltà" facevano dimenticare presto, o passare in secondo piano, il discorso sulla sostanza storica e politica»<sup>121</sup>.

Questo discorso, del resto, era stato ampiamente anticipato nella recensione cantimoriana a *Dallo storicismo alla sociologia*: si trattava, in fondo, dei limiti della cultura liberale alla quale Antoni apparteneva, e della quale ripeteva gli stessi errori. Nella recensione, apparsa nel 1940 su «Civiltà Fascista», Can-

<sup>119</sup> D. Cantimori, *Storici e storia*, cit., p. 348.

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 346. Cantimori citando i giudizi di personaggi come Carlo Morandi e Eugenio Garin, che esprimevano precise riserve sull'analisi condotta dallo Huizinga aggiungeva: «si potrebbe fantasticando asserire che tanto all'osservazione del Morandi e alla sua distinzione (forme malate; intimo della struttura sociale; ferite inferte al valore della persona umana), quanto alle osservazioni del Garin, la risposta era già stata data in certe riflessioni di Hans Castorp e in certe discussioni fra Settembrini e Fiala nella *Montagna incantata* di Thomas Mann». Tale lapsus è stato oggetto di un'originale interpretazione da parte di Gennaro Sasso. Sasso ricorda che Hugo Fiala era stato lo pseudonimo usato da Löwith nel firmare il saggio su Schmitt pubblicato nel 1935 su «Nuovi studi di diritto, economia e politica»; si veda G. Sasso, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in «La Cultura», XII, 1974, pp. 100-112, ora in Id., *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 461-478, seguito da *Postilla*, pp. 478-480; Sasso amplia la sua tesi con l'articolo *Ancora su Leo Naphta e Hugo Fiala*, in «La cultura», XXX, 1992, pp. 119-121, ora anch'esso in *Il guardiano della storiografia*, pp. 481-487.

<sup>121</sup> D. Cantimori, *Storici e storia*, cit., p. 344.

timori si soffermava prevalentemente sul limite dello storicismo tedesco, sulla «sostanziale infecondità della storiografia tedesca di età guglielmina», i cui autori sono «buoni storici, cattivi teorici». E se da un lato Cantimori apprezza lo studio condotto da Antoni sulla decadenza del pensiero tedesco, dall'altro sembra prenderne le distanze, precisando che è pur sempre «un libro di filosofia, di storia del pensiero storico: in fondo ciò che più interessa all'autore, non sono quelle analisi particolari, quelle soluzioni di alcuni problemi, quelle ricerche di conclusioni, ma i presupposti filosofici, di qualunque genere siano, o i presupposti politici, dei giudizi conclusivi offerti da questi studiosi»<sup>122</sup>.

Il nucleo vero del libro era ricondotto alla triade Meinecke, Troeltsch, Weber. Per quanto riguarda Meinecke, ad esempio, Cantimori si serve delle critiche rivoltegli da Schröder o da von Srbick – due autori pur così differenti e distanti per età e formazione<sup>123</sup> – per denunciare il senso di insoddisfazione che provano per un vecchio mondo storiografico. Tanto Schröder, il giovane attivista nazista che rinfaccia poco generosamente al Meinecke, suo maestro, di essere «“verso il passato, monarchico col cuore; verso l'avvenire, repubblicano con la ragione”»<sup>124</sup>, collocandolo ormai «tra gli “epigoni”»; quanto il più anziano von Srbick, che vede il Meinecke non come «“[...] uno stanco e decadente epigono, ma il finissimo e bellissimo fiore di una generazione tedesca di epigoni”», esprimono due giudizi opposti ma sostanzialmente analoghi. Anche il giudizio di Antoni su Meinecke, «coincide – per Cantimori – con la frase generica del von Srbick»<sup>125</sup>.

La ragione principale della decadenza della cultura guglielmina era determinata dal fatto che «mancava la vita», poiché «ci si chiudeva, come ebbe a dire Meinecke stesso, nei laboratori», e i vari settori della vita rimanevano isolati gli uni dagli altri, «isolata la politica dalla vita della cultura, la vita civile da quella sociale».

<sup>122</sup> Id., *Dallo storicismo alla sociologia*, in «Civiltà Fascista», VII, 1940, pp. 764-81, ora in *Politica e storia contemporanea*, pp. 526-539, cit., p.528 e 529.

<sup>123</sup> La storia della fortuna di Meinecke è ricostruita in D. Conte, *Storia della critica*, un contributo che si legge in appendice a F. Tessitore, *Introduzione a Meinecke*, Laterza, Bari, 1998, qui pp. 127-167.

<sup>124</sup> *Ivi*, cit., p. 533.

<sup>125</sup> *Ivi*, cit., p. 534. Il giudizio di Antoni è il seguente: «lo storicismo, inteso come il sovvertimento non solamente della *raison* matematica e meccanicistica, ma in generale della fede nell'unità della natura umana, deve giungere ad un pluralismo, negatore dello stesso universale, e quindi alla dissoluzione della fede nel pensiero. A queste conseguenze del suo storicismo il Meinecke evita di giungere, trattenuto da quell'umanesimo di Goethe, di Herder, di Ranke, che ancora vive in lui», in C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p 120.

La stessa mancanza di vita si rifletteva però nell'«indifferenza del Meinecke per il problema sociale, per il formarsi, l'agitarsi, l'ascendere sulla scena politica del quarto stato, insomma per il socialismo come movimento politico, e per il materialismo critico come pensiero storico»<sup>126</sup>.

Su questa falsariga si sviluppa anche la critica che Cantimori rivolge al Weber, il quale, pur tentando «di confutare l'ideologia marxista dal punto di vista di una scienza astratta, “senza presupposti” ,[...] ha poi lasciato il campo libero al ritorno di vecchie posizioni o all'affermazione di motivi istintivi, elementari, irrazionali, come il suo “capo carismatico” »<sup>127</sup>.

Ciò che Cantimori apprezza di Weber è, in particolare, «il suo rifiuto della *Weltanschauung*, il senso del problema particolare, la negazione dei problemi eterni e generali», un aspetto, questo, che l'Antoni non sarebbe riuscito a cogliere, cercando nell'opera di Weber proprio la presenza «di un “messaggio”, di una *Weltanschauung*, quasi di una fede».

Entrambi, Cantimori e Antoni, concordano però nel sostenere «che il Weber non ha saputo coordinare e sistemare il suo pensiero, disperdendo la sua energia nelle teorizzazioni dei tipi sociologici». In più, secondo Cantimori, si percepisce la presenza della teologia:

«il concetto stesso, come il termine di “tipo” tanto usato dalla sociologia, dalla psicologia e anche dalla filosofia tedesca, sono mutuati dalla teologia, alla quale sono pervenute dal pensiero platonico: tipo, modello, primo esemplare; e perciò quel concetto mostra la sua staticità e la sua fondamentale incapacità a muoversi in un pensiero realmente critico. Anche questa parola la sociologia ha preso in prestito! La presenza della teologia nella vita culturale della Germania [...] è manifesta nel Troeltsch; ma meriterebbe uno studio apposito, che forse chiarirebbe anche il problema che si presenta alla fine della lettura dell'opera dell'Antoni, sulle ragioni di questa decadenza»<sup>128</sup>.

Cantimori vede nelle «“tipizzazioni” sociologiche» somiglianze e affinità rispetto a «certe classificazioni teologiche». Così denuncia come «la sociologia si sostituisce, anche con le sue pretese di “ermeneutica storica”, non tanto alla filosofia, in senso metodologico, quanto alla teologia»: entrambe – sociologia e

<sup>126</sup> D. Cantimori, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 534.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 535.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 536.

teologia – «appiattiscono la realtà storica concreta, allo stesso modo»<sup>129</sup>. Preoccupante è, secondo Cantimori, «questa importanza della sociologia d'origine naturalistica nel campo delle "Geisteswissenschaften", proprio nella patria di queste ultime»<sup>130</sup>.

In questo caso la preoccupazione cantimoriana per la sociologia, rispecchiava non solo la diffidenza generale dell'idealismo italiano nei confronti della nuova scienza, ma anche l'eco dell'imminente svolta comunista di Cantimori. Per lo storico il problema non risiedeva tanto nel trapasso della cultura storicistica in quella sociologica, quanto piuttosto nei pericolosi accenti teologici presenti nella sociologia.

Cantimori tornerà sul libro di Antoni e sui problemi posti nella recensione qui analizzata, anche qualche anno dopo, nel 1945, nei suoi *Appunti sullo "storicismo"*, dove il tono ormai più aspro e polemico è dettato – come osserva Garin – dal fatto che il marxismo, «nuovo interlocutore», presente prima solo sullo sfondo, ormai «è entrato in pieno nel discorso»<sup>131</sup>.

Tuttavia, anche dopo la virata comunista sono riscontrabili alcune comunanze rispetto agli interessi di Antoni. Basti pensare che, durante la sua esperienza di professore universitario alla Normale di Pisa, Cantimori nelle lezioni tenute tra il 1940 e il 1942, traduce e analizza – insieme ai suoi studenti – la *Historik* del Droysen e, contemporaneamente, esamina anche i «principi storiografici» di Max Weber, con particolare riguardo a *Wissenschaft als Beruf*<sup>132</sup>.

Ancora, nel 1948, esce la Nota introduttiva preposta alla traduzione delle famose conferenze di Weber raccolte sotto il titolo (un po' forviante, a dire il vero), *Il lavoro intellettuale come professione*<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 537.

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 538

<sup>131</sup> E. Garin, *Delio Cantimori*, in *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma, Editori Riuniti, 1974, cit., pp. 207-208. Un'attenta analisi della questione è offerta da G. Galasso, *Lo storicismo di Cantimori. Commento agli Appunti sullo "Storicismo"*, in Id., *Storici italiani del Novecento*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 169-190, pubblicato anche in E. Di Rienzo, F. Perfetti, *Delio Cantimori e la cultura politica del Novecento*, pp. 1-17.

<sup>132</sup> Si veda l'Appendice di G. Miccoli, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, "Corsi e seminari di Delio Cantimori (1935-1966)" pp. 339-374, in particolare pp. 340-341.

<sup>133</sup> Abbiamo già fatto accenno al "conflitto di interessi weberiano" scoppiato tra Antoni e Cantimori, nel 1941. Riguardo a tale questione, nei pareri editoriali composti per la casa editrice Einaudi, Cantimori scriveva, nell'agosto del 1941: «quest'inverno a dire il vero, avevo pensato di tradurre *Politik als Beruf* e *Wissenschaft als Beruf* e a pubblicarli insieme con una prefazione piuttosto lunghetta. Ma se a voi questa idea non garba, o se non corrisponde al programma delle vostre edizioni, pubblicherò la prefazione (che non ho scritto, benché ci abbia molto pensato e fatto appunti) come articolo, e *Wissenschaft als Beruf* altrove. Questa seconda traduzione aveva per me un significato polemico [...]». Cfr. D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, p. 786. Luisa Mangoni osserva che il "significato polemico" a cui fa accenno

Le conferenze risalgono alla fine del 1918, quando «più vivo era il senso della crisi generale del paese e del fallimento della classe dirigente»<sup>134</sup>. Non a caso Cantimori sostiene che Weber dovrebbe essere inserito tra i «teorici della “classe dirigente”», accanto al Pareto, al Mosca e al Michels, poiché anche il Weber «tanto si è preoccupato dei modi di formazione e di selezione della “classe politica”»<sup>135</sup>.

Il messaggio weberiano, infatti, si rivolgeva «a tutti gli studenti, qualunque opinione politica essi seguissero»<sup>136</sup>.

L'insegnamento ed i metodi di ricerca weberiani, condotti «nella forma più pura ed elementare, elevandosi al di sopra di turbamenti e passioni», contengono per Cantimori qualcosa di «tragico» (d'altronde tragica era stata – secondo il Wilbrandt – tutta la vita e la ricerca di Weber), poiché «la progressiva “politicizzazione” degli studi» riduce gli studiosi a battersi per dimostrare la giustezza di una posizione che si è assunta a priori, a partire da «una ragione pratica o per una astratta “decisione”», rinunciando così alle «indagini aperte e spregiudicate, fine a se stesse, e volte alla ricerca del vero» .

«La “tragicità” – continua Cantimori – sta forse soprattutto nella profonda serietà, certo religiosa, d'ispirazione calvinistica, com'è nota ai biografi del Weber, di questo sforzo; nell'eco, immediata o mediata, di quelle concrete lotte per l'indipendenza degli studi da interferenze altrui; nella consapevolezza ampia dello svolgimento del pensiero razionale entro il quale si pone la concezione degli studi scientifici, superiori; e nel formalismo di questa consapevolezza, che sembra dimenticare [...] quello che da tanto tempo si esprimeva chiedendo alla razionalità consapevole non più solo di conoscere, ma di trasformare, la società e il mondo»<sup>137</sup>.

Per concludere, ci soffermeremo su una recensione dei primi anni Quaranta, significativa perché mostra, in maniera chiara e lampante, come Cantimori vivesse il disagio spirituale nei confronti della sua epoca e della sua cultura.

Cantimori sia da riferirsi, verosimilmente, all'interpretazione di Antoni del pensiero di Weber. In realtà la polemica potrebbe anche riferirsi alla presunta scarsa attenzione del pensiero weberiano nei confronti del marxismo.

<sup>134</sup> D. Cantimori, *Nota introduttiva* a M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1948, pp. 9-38, ora in D. Cantimori, *Studi di storia*, cit., p. 96.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 100.

Nel 1941, in uno dei suoi ultimi articoli su «Studi Germanici», Cantimori recensisce le “confessioni” dell’Overbeck, l’«amico del Nietzsche», soffermandosi sulla critica «così singolare e così interessante» da lui condotta nei confronti della teologia liberale:

«si può osservare che c’è un aspetto della storia culturale, anche italiana, la cui considerazione potrebbe ricevere qualche luce da una più accurata analisi di quel fenomeno della “teologia liberale” e dei suoi critici: è la posizione di gran parte dell’ “idealismo” italiano, e specie quello che fece capo al Gentile, nei riguardi della vita religiosa, posizione largamente improntata dalle tendenze di quella “teologia liberale”, con la sua sostituzione del concetto di religiosità a quello di religione, con la sua tendenza a risolvere il cristianesimo nel liberalismo, e ad usare il concetto di religione per ogni forma di devozione a un’idea»<sup>138</sup>.

È interessante il paragone proposto tra la teologia liberale e l’idealismo italiano: qui Cantimori cita esplicitamente Gentile, prendendo le distanze dal suo attualismo. Tuttavia la critica ad una simile forma di idealismo, che ricorre al concetto di religiosità, in sostituzione di quello di religione, potrebbe anche essere estesa alla filosofia crociana. Ma non solo. Cantimori precisa che l’interessamento per la “teologia liberale” [...] può condurre ad una migliore comprensione e interpretazione non solo in genere della vita culturale tedesca [...], ma anche in ispecie della storiografia tedesca dell’età guglielmina, per la luce che può portare sui presupposti teologici di quella storiografia»<sup>139</sup>.

La critica della teologia liberale condotta dall’Overbeck è apprezzata da Cantimori, anche perché essa, per certi versi, anticipa la teologia barthiana della crisi. In particolare la critica dell’Overbeck, la sua teoria storiografica, era costruita sul concetto «della “decadenza”, e dell’“invecchiamento”», una teoria che «meriterebbe d’essere riconsiderata, assieme alle idee analoghe del Burckhardt e del Nietzsche, non tanto per il valore intrinseco di quelle dottrine, quanto per chiarire l’importanza che ha avuto e che conserva nella storiografia, anche non pubblicistica, questo concetto di “decadenza”»<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> D. Cantimori, Recensione a Franz Overbeck, *Selbstbekenntnisse*, in «Studi Germanici», V, 1941, n. 1-2, pp. 137-145, ora in *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 541.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 542.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 545.

Tuttavia c'è un limite in questo autore: «l'Overbeck – sottolinea Cantimori – non prendeva partito [...]: egli non aveva nessun interesse per i problemi politici e sociali del suo tempo»<sup>141</sup>.

Cantimori conclude la recensione con un giudizio sulla persona dell'Overbeck: nel «miscredente che insegnava alla facoltà teologica», vedeva:

«un gusto della originarietà, una tendenza a vedere e a indagare i grandi fenomeni della storia religiosa e letteraria alle origini, con tutto quel che di oscuro e di sotterraneo tali ricerche importano, troppo facilmente rifiutabile o ridicibile a torbido irrazionalismo [...] e che spiega molte affinità di questo spirito ritroso col Nietzsche. Come tutte le espressioni di un profondo disagio spirituale, anche la figura dell'Overbeck muove a disagio chi se ne occupa, lascia irrequieti anche quando si sia ben lontani da quel mondo: ma serve a chiarire di luce fredda e livida, ma tanto più chiara, la sua epoca e il suo ambiente»<sup>142</sup>.

Come ha sottolineato la Mangoni, è in queste parole «che Cantimori ci ha lasciato un'immagine in cui potremmo vedere riverberato qualcosa di lui stesso»<sup>143</sup>.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> D. Cantimori, Recensione a Franz Overbeck, *Selbstbekenntnisse*, in *Politica e storia contemporanea*, cit., p. 549.

<sup>143</sup> L. Mangoni, *Europa sotterranea*, in D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, cit., p. XL.

# L'interpretazione delle rivolte nei paesi arabi: linguaggi, valori e contesti culturali a confronto

Memoria di LORELLA VENTURA  
Presentata dal Socio ord. res. Giuseppe Cantillo

(seduta del 17 dicembre 2015)

**Abstract.** The news, images and slogans arrived in the West during the recent revolts in the Arab countries suggested that the uprisings were the result of a single democratic movement, in all the countries involved. Such an interpretation, however, shows its weaknesses when considering more closely the facts, images and language of both the demonstrators and the media, and their different contexts. In this paper I will consider some central notions of the narration about the revolts and their motives, and will attempt to show that, to understand the events that have shaken the Arab world, it is necessary to reject simplistic interpretations and to make an effort to contextualize events and languages and to increase the reciprocal knowledge.

Negli ultimi anni il mondo arabo ha fatto irruzione nel nostro quotidiano, attraverso le cronache di proteste, disordini e conflitti, che hanno interessato gran parte dei paesi arabi a partire dalla fine del 2010. L'opinione pubblica occidentale è stata messa di fronte a manifestazioni contro i governi in carica, che sono state interpretate come lotte popolari condotte contro regimi tirannici nel nome della democrazia e della libertà, aiutate anche dal potere delle nuove tecnologie come i *social network* e gli *smart phone*, ed etichettate complessivamente come 'primavera araba'. La quantità di notizie e immagini che sono arrivate da allora, però, rischia di non accrescere la conoscenza degli eventi e delle loro motivazioni, se non è accompagnata da un processo di contestualizzazione e da un atteggiamento critico.

Il fatto stesso che in tutte le manifestazioni e rivolte siano state proposte le stesse parole d'ordine, da un paese all'altro, da una situazione socio-economica e politica all'altra, dovrebbe far riflettere e far sorgere alcune domande. Non solo perché indica che ci si muove in un orizzonte nel quale l'entità 'arabi' è appiattita e ridotta a qualcosa di statico, indifferenziato al suo interno e sempre uguale a

se stesso nel tempo, come nella ‘mitologia’ orientalista<sup>1</sup>. Ma anche perché spesso il linguaggio stesso può essere fonte di fraintendimenti. Si è parlato, infatti, di libertà e democrazia, di rivoluzione e di popolo, ma senza fare il passaggio ulteriore di comprendere gli eventi e la terminologia alla luce della loro collocazione in un tempo e in un luogo determinati. Per dirla con Hegel, sembra che ci si fermi perlopiù al ‘noto’ senza arrivare al ‘conosciuto’<sup>2</sup>. L’uso di una terminologia simile o identica non significa, infatti, una identità di vedute e rischia di provocare fraintendimenti sulle dinamiche in atto e soprattutto sulle loro finalità.

Nelle pagine che seguono si proporrà una breve ricognizione di alcune nozioni centrali che hanno accompagnato la narrazione della ‘primavera araba’ (soprattutto nelle sue fasi iniziali), sia da parte dei protagonisti delle manifestazioni e delle lotte, sia da parte dei cronisti e commentatori. In questo modo si tenterà di mostrare che, per comprendere gli avvenimenti che hanno travolto il mondo arabo, è necessario fare un passo indietro e interrogarsi sul significato delle parole che funzionano da slogan e sui meccanismi profondi (identitari, di auto-rappresentazione e di rappresentazione dell’‘altro’) che esse sollecitano, di volta in volta e nei diversi contesti.

### 1. *Distanza e vicinanza del mondo arabo*

La modalità falsata della comprensione occidentale del mondo orientale in generale è stata evidenziata dallo studioso palestinese Edward Said, che, in particolare nel suo ormai classico *Orientalismo*, discute l’idea europea di Oriente, parlando di etnocentrismo, essenzialismo e generalizzazione. Egli rileva che, quando si tratta del mondo orientale, le usuali categorie e dinamiche storiche, sociali ed economiche sembrano non valere e per spiegare i fenomeni si ricorre a un serbatoio di immagini condivise, che, distanti dai fenomeni storici concreti, hanno piuttosto la caratteristica di ‘miti’. Si tratta, dunque, di qualcosa di più che non semplici opinioni o idee. In questo senso, quello che Said chiama ‘orientalismo’<sup>3</sup> coinvolge le strutture profonde dell’immaginario e dell’identità

<sup>1</sup> Cfr. E. Said, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 318-319. Cfr. anche Id., “Shattered Myths”, in N.H. Aruri (a cura di), *Middle East Crucible: Studies on the Arab-Israeli War of October 1973*, Medina University Press, Wilmette Illinois 1975, pp. 408-447:423.

<sup>2</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. de Negri; introd. di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 25.

<sup>3</sup> Con il termine ‘orientalismo’ Said non si riferisce solo a ciò che concerne la disciplina che si occupa dello studio dell’Oriente (l’orientalistica), ma anche ad un atteggiamento più generale, che coinvolge tutti i campi della cultura.

occidentale; l'orientalismo ha a che fare quindi con l'idea stessa di Europa, vale a dire con "la nozione collettiva tramite cui si identifica un 'noi' europei in contrapposizione agli 'altri' non europei", che ha a suo fondamento l'idea di "una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture"<sup>4</sup>.

Nella visione orientalista l'io' occidentale, il soggetto, è colui che studia e l'altro' orientale è l'oggetto di studio, che ha bisogno che si parli al suo posto. Da un lato c'è lo studioso che osserva, dall'altro c'è la passività dell'oggetto di studio: l'orientalista "scrive, mentre l'Oriente è l'oggetto di cui si scrive"<sup>5</sup>. Questo approccio, che è frutto della differenza di ruoli fissata dal colonialismo, ha dato luogo ad una vera e propria 'costruzione' dell'oggetto 'Oriente', funzionale al progetto coloniale e imperialista. Said rileva che questo modo di procedere, proprio perché legato ad interessi concreti, è particolarmente persistente nel caso del mondo arabo e islamico, che è al centro di interessi economici, strategici e politici ben precisi<sup>6</sup>. Nella mitologia orientalista l'orientale è l'altro' rispetto all'occidentale, che è "razionale, pacifico, liberale, logico, capace di valori reali, senza diffidenza naturale e sfiducia, e così via"<sup>7</sup>. In questo modo possono esser viste, per contrasto, le caratteristiche che gli orientalisti generalmente attribuiscono agli arabi, come l'amore per il conflitto, il dominio e la vendetta, la mancanza di oggettività.

Come rileva Norman Daniel, il senso di una distanza incolmabile serviva ai governatori degli imperi coloniali per applicare il metodo dei due pesi e due misure nei paesi colonizzati e questo modo di concepire l'Oriente si è diffuso anche attraverso la moda dell'esotismo, che perdeva di vista l'Oriente reale per volgersi ad un Oriente immaginario, proprio quando le possibilità di conoscenza diretta erano notevolmente aumentate<sup>8</sup>. Una simile sottolineatura di una differenza insuperabile è evidenziata da Maxime Rodinson, che la rileva soprattutto in quello che definisce l'"eurocentrismo consapevole"<sup>9</sup> del XIX secolo, vale a dire in un atteggiamento tendente a negare o ignorare i tratti universali dei popoli e a ritenere che la sola universalità possibile fosse quella del logos europeo, e legata quindi all'adozione del modello culturale europeo, adozione che però era considerata anche impossibile per via di una differenza essenziale.

Con i recenti avvenimenti nel mondo arabo la situazione sembra profondamente mutata. Se fino a cinque anni fa l'altro' arabo era un altro pressoché

<sup>4</sup> E. Said, *Orientalismo*, p. 17.

<sup>5</sup> E. Said, "Shattered Myths", p. 414. Dove non diversamente indicato le traduzioni sono di chi scrive.

<sup>6</sup> Cfr. E. Said, *Orientalismo*, p. 299.

<sup>7</sup> E. Said, "Shattered Myths", p. 414.

<sup>8</sup> N. Daniel, *Islam Europe and Empire*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1966, p. 23.

<sup>9</sup> Cfr. M. Rodinson, *Il fascino dell'Islam*, Edizioni Dedalo, Bari 1988, pp. 90-92.

assoluto, oggi le parole d'ordine delle rivolte (democrazia, libertà, rivoluzione) lo collocano all'interno del mondo occidentale e del suo orizzonte politico, conferendogli in alcuni casi persino una posizione di 'avanguardia' rispetto alla situazione politica in alcuni paesi occidentali<sup>10</sup>. A ben vedere, però, il meccanismo sembra essere sempre lo stesso. Infatti, passare da una assoluta incolmabile differenza ad una identità altrettanto assoluta non significa aver iniziato a prendere in considerazione la realtà concreta e la sua complessità, ma solo essere passati da un'astrazione e generalizzazione ad un'altra. In ogni caso, infatti, storia e geografia, individui e società reali, in altre parole le differenze determinate, sono ignorate, e non si fa che passare da un estremo all'altro, dal positivo al negativo.

Si attribuiscono alle rivolte nel mondo arabo nel suo complesso un sentimento democratico sullo stampo delle democrazie occidentali e rivendicazioni tipiche del loro orizzonte. Si dà per scontata la desiderabilità per tutti i popoli e in tutte le situazioni di un ordinamento democratico, che è visto come una sorta di tappa obbligata della storia, che prima o poi un popolo dovrebbe riconoscere come tale. Ma, anche ammesso che sia auspicabile che tutti i popoli giungano a riconoscere la superiorità della democrazia, è molto difficile credere che il conseguimento di questo risultato possa avvenire in modo immediato e non essere frutto di un processo, e che inoltre possa avvenire contemporaneamente in luoghi distanti tra loro, sia dal punto di vista geografico che culturale. Infatti, come rileva Said, non si può parlare di 'mondo arabo' o di 'arabi' in generale, senza una riduzione e una astrazione rispetto alla realtà concreta dei diversi paesi e delle diverse zone.

Dovrebbe essere immediatamente evidente che la società araba in effetti non può essere oggetto di trattazione, perché gli arabi tutto sommato ammontano a più di un milione di persone e almeno una dozzina di società differenti, e non c'è un metodo intellettuale veramente efficace per trattare tutti loro insieme come un singolo monolito. Ogni riduzione di tutto questo immenso ammasso di storia, società, individui e realtà alla 'società araba' è perciò una mitizzazione<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Si veda ad esempio P. Hockenos, J.-P. Filiu, "The Arab revolution: 'We have a lot to learn from them'", *OpenDemocracy*, 24 November 2011, <https://www.opendemocracy.net/paul-hockenos-jean-pierre-filiu/arab-revolution-%E2%80%9Cwe-have-lot-to-learn-from-them%E2%80%9D> (consultato Giugno 2015).

<sup>11</sup> E. Said, "Shattered Myths", p. 410. Riguardo alla 'primavera araba' si veda ad esempio L. Anderson, "Demystifying the Arab Spring. Parsing the Differences between Tunisia, Egypt, and Libya", *Foreign Affairs*, May/June 2011, <http://www.foreignaffairs.com/articles/67693/lisa->

## 2. Il linguaggio dei protagonisti e l'immaginario occidentale

D'altra parte, non c'è dubbio che l'idea di un unico movimento ispirato ovunque agli stessi principi e sentimenti democratici sia stata avvalorata dall'uso di determinati termini, nei quali il pubblico occidentale ha potuto riconoscere i propri valori. In particolare si può pensare alla terminologia utilizzata dai dimostranti negli striscioni e nei cartelli esposti durante le manifestazioni, in larga parte scritti in inglese, poi ripresi e amplificati dai cronisti e dai commentatori, arabi e occidentali. Ma spesso i significati attribuiti agli slogan e il quadro complessivo che attraverso questi è ricostruito non sono esatti e vanno esaminati più da vicino.

Il termine maggiormente utilizzato è senz'altro 'libertà' (*hurriya*), che – come ricorda Lewis – è impiegato sin dalla fine del XVIII secolo per indicare la libertà politica<sup>12</sup>. In questo concetto e negli slogan ad esso legati, scanditi dai manifestanti, non è implicato altro che la richiesta di libertà politica e tutto il resto non solo non è, ma non vuole essere messo in discussione. In altre parole, la richiesta di libertà politica e di miglioramenti economici non si traduce automaticamente nella richiesta di maggiori libertà individuali rispetto ad un certo tipo di ordine sociale, o alle consuetudini e alle tradizioni, che non sono meno opprimenti – da un punto di vista occidentale e 'moderno' – della tirannia in campo politico.

Lo scopo dei manifestanti era la liberazione dal potere dispotico di un individuo, nel quale è individuata ogni forma di oppressione e malvagità, e soprattutto la causa dell'ingiustizia sociale e delle disuguaglianze economiche. Infatti insieme al termine '*hurriya*' è stato molto utilizzato lo slogan '*isqāt an-nizām*' (caduta del regime), che ne delimita i contorni e ne facilita la comprensione, mostrando che la richiesta principale (se non l'unica) era la caduta dei detentori del potere. Per questo motivo si può considerare un fraintendimento l'idea che le rivolte avessero di mira il sovvertimento delle gerarchie sociali e familiari e delle loro strutture patriarcali, come ad esempio quando si ritiene che nell'agenda dei dimostranti vi fosse anche la richiesta per le donne di diritti simili a quelli occidentali, o a quelli degli uomini. Quello dei diritti delle donne è un

anderson/demystifying-the-arab-spring (consultato Giugno 2015), che, pur nel riconoscimento di una differenza di fondo tra i paesi, mantiene salda l'idea di una 'ispirazione comune'.

<sup>12</sup> Come evidenziato da Lewis (*Il linguaggio politico dell'islam*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 127-128), il termine iniziò ad essere usato nel senso di 'libertà politica' dal 1798, nella dichiarazione che Napoleone rivolse al popolo egiziano per sostenere la sua impresa, anche se fino a quel momento l'uso del termine era soprattutto giuridico, oppure si riferiva ad esenzioni e privilegi di determinati gruppi.

punto molto delicato, che in Occidente è sentito come una delle differenze più importanti rispetto al mondo islamico e uno dei simboli della ‘modernità’ occidentale. Le rivolte nei paesi arabi, che hanno messo al centro il termine ‘libertà’ e che hanno visto la grande partecipazione delle donne, hanno fatto pensare che anche questa barriera (reale o ‘mitica’) fosse infine infranta. Ma la mobilitazione delle donne non è da intendersi come la richiesta di una maggiore libertà, nella società e nella famiglia, in altre parole – come evidenziato da Shazia Arshad – “la primavera araba non è stata una questione di genere”<sup>13</sup>. Il fatto che in Occidente si sia fatta della rivendicazione dei diritti da parte delle donne un tema centrale della ‘primavera araba’ in questo senso non è giustificato, anche se si può pensare che il protagonismo e la visibilità delle donne abbiano avuto anche un risultato in termini di consapevolezza della propria importanza, se non altro dal punto di vista numerico.

Nei paesi arabi la richiesta di maggiori diritti per le donne è stata e continua ad essere prerogativa di poche attiviste e non della maggioranza delle donne, e l’assetto della famiglia e della società è prevalentemente improntato alla tradizione e modellato su principi ispirati alla religione, in particolare musulmana. Rispetto a questo assetto tradizionale sono stati spesso gli stessi governi contro i quali si sono scatenate le proteste durante la ‘primavera araba’ a promuovere riforme in senso laicista, a volte mal tollerate da alcuni strati della società, e a costruire spazi di emancipazione (in senso occidentale) delle donne<sup>14</sup>. Con questo non si vuole esprimere un giudizio sulla condizione della donna in terra d’islam o sulla desiderabilità o meno di una sua emancipazione sul modello di quella raggiunta o perseguita dalle donne nel mondo occidentale, ma richiamare l’attenzione sulla distinzione tra una interpretazione del termine ‘libertà’ secondo il punto di vista occidentale e il significato che gli era attribuito nelle richieste delle manifestanti.

Il controllo sociale e i principi religiosi che delimitano i confini del lecito e dell’illecito, valgono per tutti, anche per gli uomini. Così, lo stesso discorso vale per coloro che sono apparsi come gli altri protagonisti indiscussi delle proteste, i giovani e gli studenti, che sembravano voler aprire un nuovo corso della storia, nel quale potessero essere i protagonisti del proprio destino. Ma questo è esatto solo in parte, poiché non include le restrizioni dettate dalla società e

<sup>13</sup> S. Arshad, “The Arab Spring: What did it do for women?”, *Arches Quarterly*, Vol. 6, Ed. 10, Winter 2012, *The Arab Revolutions: Hopes, Challenges and Transitions*, pp.110-15:110.

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio “Women and the Arab awakening. Now is the time”, *The Economist*, 15 October 2011, <http://www.economist.com/node/21532256> (consultato Maggio 2015): “Gran parte dei progressi in materia di diritti delle donne nel mondo arabo si sono avuti a seguito di dichiarazioni dall’alto, piuttosto che della pressione dal basso”.

dalla famiglia. Infatti, come si è visto, è difficile sostenere che le rivolte si siano proposte di far saltare la struttura patriarcale della famiglia e il rispetto delle tradizioni, anche perché si sono scagliate proprio verso forme di governo che rappresentavano un tipo di istanze, che potremmo chiamare di 'modernizzazione'. In questo senso, si può affermare che quello che a un occhio occidentale può sembrare un movimento di avvicinamento da parte del mondo arabo al proprio sistema di valori, in realtà a uno sguardo più attento si rivela come un rifiuto e un allontanamento. I governi che sono ora criticati e combattuti sono quelli più inclini alla modernizzazione e occidentalizzazione, nonostante in molti casi siano stati presentati dai media come distanti dal mondo 'moderno' (si pensi alle immagini che giungevano dalla Libia, presentata come un paese arretrato e povero).

Queste considerazioni aiutano anche a far luce sull'uso dell'idea di 'democrazia' (*dīmuqrāṭiyya*), che, pur essendo poco o nulla presente negli slogan e negli striscioni dei manifestanti, è stata spesso utilizzata dai media e dai commentatori per spiegare gli eventi. La non centralità negli slogan si spiega facilmente, tenendo presente il fatto che in un movimento soprattutto negativo, che ha come obiettivo la caduta del governo, non c'è posto per una presa di posizione sulle minoranze e sulle tutele, che costituisce la base di un discorso democratico. Così, se dal lato dei media arabi e dei commentatori occidentali si è parlato di democrazia, indicando anche dei presunti 'modelli' (come la Turchia dell'AKP), dal lato dei gruppi antigovernativi, che hanno chiesto aiuto armato all'Onu e alla Nato (e in alcuni casi ottenuto), sembrava prevalere soprattutto l'idea del potere della maggioranza.

Il discorso numerico sulla maggioranza è molto importante, poiché la richiesta dell'aiuto occidentale è basata sul presupposto, mai del tutto verificato, che questi movimenti rappresentino la maggioranza della popolazione o, come dicevano di se stessi, 'il popolo' (*ash-sha'b*). Ed è indicativo il fatto che i manifestanti non dicessero 'noi vogliamo', ma 'il popolo vuole' (*ash-sha'b yurīd*). Questa idea è ripresa anche dai commentatori e studiosi occidentali, che in molti casi sostengono che le rivolte sono state "completamente popolari e partite dal basso"<sup>15</sup> e parlano di "risveglio di un ampio movimento popolare"<sup>16</sup>. Ma sono affermazioni difficili da dimostrare, poiché il numero dei manifestanti non può

<sup>15</sup> Y.M. Sawani, "The 'End of Pan-Arabism' Revisited: Reflections on the Arab Spring", *Contemporary Arab Affairs*, Vol. 5, N. 3, 2012, pp. 382-397:384.

<sup>16</sup> P. Harling, S. Birke, "Beyond the Fall of the Syrian Regime", in D. McMurray, A. Ufheil-Somers (a cura di), *The Arab Revolts. Dispatches on Militant Democracy in the Middle East*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2013, pp. 196-203:203. In questo caso in particolare si parla di Siria.

che essere esiguo rispetto alla popolazione. Una buona argomentazione, sulla quale vale la pena riflettere, è quella usata da Khaldoun Khashanah, che propone un metodo per distinguere ‘rivoluzioni spontanee’ e ‘rivoluzioni indotte’, basato su una sorta di interesse ‘oggettivo’ del popolo in questione. Egli sostiene, infatti, che “una rivoluzione spontanea da parte del popolo dovrebbe essere principalmente per il popolo”, mentre una rivoluzione indotta è “un atto intenzionale esterno che fa leva sulla insoddisfazione interna per uno scopo che può realizzare gli interessi di coloro che si sollevano o meno”<sup>17</sup>. Qui il problema di determinare chi rappresenti il ‘popolo’ si sposta dal fattore numerico alla capacità di interpretare l’interesse del popolo stesso. Ma anche questo può essere difficile da determinare, poiché può non bastare affermare che un popolo non ha interesse a precipitare nel caos e ad autodistruggersi. Dal punto di vista occidentale, infatti, l’interesse dei popoli dei paesi arabi è sembrato coincidere con la caduta dei governi in carica, a qualsiasi prezzo.

In generale, è facile osservare che il linguaggio e le immagini comunemente utilizzati dai media per descrivere gli eventi erano atti ad evocare l’idea di una rivoluzione spontanea e ‘giusta’, richiamando ad esempio quella della rivoluzione francese, con il popolo che combatte un tiranno il cui potere appare arretrato e anacronistico. In questo quadro rientra anche la figura del despota che spara sul popolo disarmato, sulla quale infatti si è insistito molto, anche da parte dei media arabi come *al-Jazīra* e *al-‘Arabiya*, canali satellitari legati rispettivamente a Qatar e Arabia Saudita, che parlavano di ‘manifestazioni pacifiche’ (*muzāharāt salmiya*), anche quando ormai tutte le parti coinvolte facevano apertamente uso di armi.

### 3. *Dispotismo orientale e rivoluzioni*

Quando si pensa all’Oriente e in particolare al mondo arabo non è difficile rappresentarsi interi paesi nelle mani di un despota, che accentra su di sé ogni potere e ogni ricchezza e soggioga e affama il popolo. Questa è una rappresentazione molto antica. L’idea che il dispotismo sia la forma di governo tipica del mondo orientale in generale ha radici lontane e risale fino ai greci. Franco Venturi, nella sua ormai classica ricostruzione della storia del termine ‘dispotismo’<sup>18</sup>, rileva che il suo significato nel tempo oscilla tra l’idea della mancanza

<sup>17</sup> K. Khashanah, “Opinion: The Syrian Crisis: a Systemic Framework”, *Contemporary Arab Affairs*, Vol. 7, N. 1, 2014, pp. 1-21:3.

<sup>18</sup> F. Venturi, “Despotismo orientale”, *Rivista Storica Italiana*, 72, 1, 1960, pp. 117-126.

di libertà politica e quella di un tipo di distribuzione della ricchezza che riduce i sudditi a servi. E' alla fine del Seicento che inizia a prevalere il primo significato: esso è usato nella polemica contro Luigi XIV con il senso di 'tirannia', l'opposto della libertà, e come tale rappresenta qualcosa che va combattuto e modificato. Nel Settecento ritorna forte il collegamento con l'Oriente, nelle relazioni di viaggio e nelle opere a carattere storico, fino ad arrivare alle celebri affermazioni di Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi* sul 'dispotismo orientale'. Montesquieu ha mantenuto l'idea che vede il dispotismo come l'opposto della libertà politica, anche se con un'apertura verso il lato sociale, con l'idea che oltre alla schiavitù politica vi siano anche forme particolarmente odiose di schiavitù civile. Il dispotismo praticato in Oriente e in particolare nell'Impero ottomano, per Montesquieu consisteva nel fatto che gli uomini e i loro beni fossero come strumenti sottoposti alla volontà, arbitraria, del despota, "la legge essendo solo ciò che il principe vuole", "la volontà momentanea del principe"<sup>19</sup>.

Un punto fondamentale riguardava i 'diritti naturali', tra i quali la proprietà privata e la libertà individuale. Nel dibattito del tempo sull'assolutismo, che era aspramente criticato anche attraverso l'accostamento al 'dispotismo orientale', considerato particolarmente odioso e intollerabile, il rispetto dei 'diritti naturali' veniva preso come caratteristica distintiva di un potere 'assoluto' ma legittimo, un 'dispotismo legale', distinto dall'esercizio del potere 'arbitrario', incentrato sul mero capriccio del sovrano, come quello che si attribuiva ai sovrani orientali<sup>20</sup>. Inoltre, dal punto di vista della politica estera, l'idea che da parte del sovrano non vi fosse rispetto per le proprietà dei sudditi faceva apparire i governi e le strutture socio-economiche degli imperi orientali come anacronistici e 'medievali', e in questo modo si prestava a giustificare la politica di sfruttamento coloniale nei loro confronti. Questo aspetto era stato riconosciuto da Anquetil-Duperron, celebre orientalista traduttore dell'*Avesta*. Egli, nel suo *Legislation orientale*<sup>21</sup>, che era un'analisi delle diverse forme di governo degli imperi musulmani, negava che l'idea dei governi dispotici che emergeva da queste descrizioni avesse fondamento. I governanti musulmani di Turchia, Persia e India non governavano arbitrariamente, ma dovevano obbedire alle

<sup>19</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, [1748], trad. it. di B. Boffito Serra, BUR, Milano 2007, Vol. 1, p. 214.

<sup>20</sup> Cfr. T. Kaiser, "The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture", *The Journal of Modern History*, Vol. 72, N. 1, 2000, pp. 5-34. Cfr. anche C. Tzoref-Ashkenazi, "Romantic Attitudes toward Oriental Despotism", *The Journal of Modern History*, Vol. 85, N. 2, 2013, pp. 280-320.

<sup>21</sup> A.-H. Anquetil-Duperron, *Legislation orientale: Ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les principes fondamentaux du gouvernement*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1778.

leggi; inoltre, essi non potevano disporre a piacimento delle proprietà dei sudditi, poiché in questi paesi vigevano diritti di proprietà<sup>22</sup>. Mentre Montesquieu parlava dei rischi legati alla concentrazione delle ricchezze e delle proprietà nelle mani del principe, che riduceva il territorio dello stato ad un “deserto”<sup>23</sup>, Anquetil-Duperron, forte della sua conoscenza personale di questi paesi, evidenziava la loro economia florida, nel campo dell’agricoltura e dei commerci.

La rappresentazione del dispotismo orientale era criticata anche da Voltaire, anche se parte delle sue critiche possono essere collegate alla polemica sull’assolutismo sopra ricordata e al suo sostegno al ‘dispotismo illuminato’. Nella trattazione dell’impero ottomano nell’ *Essai sur les moeurs et l’esprit des nations*, egli discute l’idea che esso si possa definire dispotico. Come Anquetil-Duperron anche Voltaire si basa soprattutto sul funzionamento effettivo dell’apparato statale, sostenendo che, anche se alcuni sultani famosi sono stati in grado di piegare le leggi al loro volere, “tutti i nostri storici ci hanno davvero ingannato quando hanno considerato l’impero ottomano come un governo la cui essenza è il dispotismo”<sup>24</sup>. Di fatto coloro che si trovano in posizioni di potere, come i governatori delle province, non agiscono al di fuori della legge o secondo il proprio capriccio, ma devono rispondere all’amministrazione di Costantinopoli, e persino lo stesso sultano “è spesso costretto a consultare lo Stato politico e militare per fare la guerra e la pace”<sup>25</sup>. Voltaire attribuiva l’idea del dispotismo orientale a una mancanza di informazioni e sosteneva che attraverso una maggiore conoscenza dell’Asia si sarebbe capito che il dispotismo è molto meno diffuso di quello che generalmente si crede<sup>26</sup>.

Si può osservare che la visione del dispotismo orientale deve la sua grande diffusione al fatto di essere stata funzionale alla propaganda politica, sia interna che esterna, poiché si prestava ad essere applicata ai detentori del potere all’interno dei diversi stati europei (come nel già ricordato dibattito sull’asso-

<sup>22</sup> Cfr. F. Venturi, “Despotismo orientale”. Sul dispotismo orientale in generale si veda anche la ricostruzione di J. Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, Beck, Munich 1998, p. 271 e sgg.

<sup>23</sup> Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Vol. 1, pp. 208-209.

<sup>24</sup> Voltaire, *Essai sur les moeurs et l’esprit des nations et sur les principaux faits de l’histoire depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII*, [1756], in *Œuvres complètes de Voltaire*, Vol. 16, Garnier Frères, Paris 1963, p. 835; trad. it. *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, a cura di M. Minerbi, Edizioni per il Club del Libro, 1966, p. 423.

<sup>25</sup> Ibidem. Voltaire cita il conte Marsigli (L.F. Marsigli, *Stato militare dell’impero ottomano*, La Haye e Amsterdam, 1732), rilevando tra l’altro che questi era arrivato a sostenere che si potesse parlare del governo turco come di una democrazia.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 835-836; trad. it. cit. p. 423: “Se si approfondisse così il segreto dei troni dell’Asia, quasi sempre ignoto agli stranieri, si vedrebbe che sulla terra c’è assai meno dispotismo di quanto si creda”.

lutismo) o degli stati europei che si volevano mettere in cattiva luce in quanto rivali o nemici. Questa idea, infatti, per il suo rappresentare un potere che nella sua arbitrarietà appariva anacronistico, si è prestata anche a diventare uno strumento della critica antifeudale e 'modernizzante' e a legarsi ad un modo di vedere che opponeva dispotismo, religione e tradizione al 'mondo moderno'. Questo è forse il suo aspetto più utilizzato dal colonialismo e dalla sua ideologia. Come rileva Osterhammel, quando gli interessi verso i paesi orientali si sono fatti molto pressanti, è passata una versione del dispotismo orientale (che egli attribuisce a Volney), nella quale si sono riuniti "dispotismo, ignoranza e cattiva gestione economico-amministrativa" in un "cliché sui barbari modernizzato", che egli ritiene "dotato di poca fondatezza teorica, ma utile dal punto di vista propagandistico"<sup>27</sup>. L'utilità di questa visione non è rappresentata dalla capacità esplicativa o dalla fondatezza della teoria ad essa connessa, ma dal suo potere evocativo e propagandistico, in un quadro ideologico che sempre più si basava sull'idea di un divario nello sviluppo e nella civiltà tra Oriente e Occidente, per giustificare mire espansionistiche e colonialismo.

Nonostante queste considerazioni e nonostante le critiche già ricordate da parte di intellettuali del calibro di Voltaire o di Anquetil-Duperron, le idee legate al dispotismo orientale hanno avuto molto seguito e sono rimaste tra i tratti più diffusi della visione dell'Oriente. Questo mostra che l'immagine del dispotismo è più legata all'immaginario generale sull'Oriente che non basata sui fatti e sulla realtà storica, e che si tratta di uno di quei 'miti' che fanno fatica ad essere scossi, nonostante la realtà si mostri diversa. Come si è osservato, esso riguarda anche il campo economico e sociale, come in un grande complesso di inefficienza, arretratezza e immobilismo, che nell'ottica della modernità occidentale è particolarmente odioso. A richiamare lo schema del 'dispotismo orientale' a proposito dei paesi arabi contemporanei contribuiscono anche alcuni studiosi, come ad esempio Goldstone, che parla di 'sultani' e regimi 'sultanistici' per caratterizzare i governi arabi che sono stati oggetto delle proteste, oltre ad alcuni altri (come ad esempio la dinastia Somoza in Nicaragua e quella Duvalier ad Haiti)<sup>28</sup>. I regimi sultanistici "sorgono quando un leader nazionale espande il suo potere personale a spese delle istituzioni formali. I dittatori sultanistici non si appellano ad alcuna ideologia e non hanno altro proposito che mantenere la

<sup>27</sup> J. Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*, p. 308.

<sup>28</sup> Cfr. J.A. Goldstone, "Understanding the Revolutions of 2011. Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies", in *The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next*, Council on Foreign Relations, New York 2011, pp. 329-43:332.

loro autorità personale”<sup>29</sup>. Inoltre, essi concentrano tutta la ricchezza nelle loro mani. Superflua e persino fuorviante dal punto di vista della caratterizzazione di una forma politica, questa definizione serve a collegare i governi arabi contemporanei con una immagine ‘mitica’ dei governi musulmani del passato che ha già dimostrato di non avere fondamento storico, ma non ha perso il suo valore di ‘mito’ e la sua efficacia evocativa.

Queste osservazioni fanno sorgere il dubbio che la narrazione riguardante la ‘primavera araba’ non sarebbe affatto convincente se non fosse basata su elementi ‘mitici’ e su stereotipi radicati così profondamente nell’immaginario occidentale da non far sorgere dubbi sulla loro astrattezza e autoreferenzialità. Il potere evocativo del linguaggio e di alcune immagini contribuisce a questo risultato. Di questi fanno parte anche la glorificazione delle nuove tecnologie di comunicazione. In generale, a internet e ai social network è attribuito immenso potenziale di liberazione, così da divenire simboli di emancipazione<sup>30</sup>. Ma non sempre l’uso delle nuove tecnologie si accompagna a ideali libertari e democratici, poiché anche gruppi come *al-Qā’ida* e l’Isis utilizzano le nuove tecnologie in modo magistrale. Inoltre, è evidente che le immagini e i collegamenti telefonici di per se stessi non possono costituire delle prove, poiché in molti casi possono essere creati *ad hoc* o manipolati. Tuttavia, è comprensibile che per i giornalisti e commentatori è difficile resistere alla tentazione di utilizzare corposamente le testimonianze audio e video dei sedicenti ‘testimoni oculari’, senza troppe verifiche. Il fatto che queste a loro volta sono quasi sempre tratte dai notiziari delle tv arabe ‘accreditate’, infatti, non dimostra che siano attendibili. In generale, il collegamento tra internet e la libertà, la democrazia o la verità appare essere una ennesima costruzione mitica, alla quale si è molto legati, probabilmente non solo in Occidente.

#### 4. *Il despota e il faraone*

Gli elementi fin qui messi in evidenza si riferiscono all’immaginario occidentale sul mondo arabo, sul dispotismo e sulle rivoluzioni. Ma in quale misura gli stessi ‘miti’ valgono anche per l’immaginario dei popoli dei paesi arabi? Gli stessi media arabi hanno parlato di ‘rivoluzione’, utilizzando il termine *thawra*,

<sup>29</sup> Ivi, pp. 330-331.

<sup>30</sup> Per una discussione del rapporto tra rivolte e *social media* si veda F. Comunello, G. Anzera, “Will the Revolution be tweeted? A Conceptual Framework for Understanding the Social media and the Arab Spring”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 23, N. 4, 2012, pp. 453-470.

che è un termine positivo e designa le rivoluzioni degne di approvazione<sup>31</sup>. Non c'è dubbio che anche da parte araba si abbia la percezione di avere a che fare con una forma di dispotismo, che porta alla rivoluzione, ma resta da vedere come questo si caratterizza nel contesto culturale e socio-politico del mondo arabo. A questo punto è necessario richiamare l'attenzione su un elemento importante, che fin qui è rimasto in ombra, vale a dire il fatto che abbiamo a che fare con paesi musulmani. Questo, lungi dall'essere un elemento secondario, è un dato fondamentale, perché l'islam è fattore irrinunciabile di legittimazione del potere e unità di misura rispetto alla quale valutare quest'ultimo e il suo operato. L'islam non è una semplice religione relegata nel privato, come secondo il modello del laicismo occidentale, ma è inseparabile dal piano politico, etico, sociale: esso, fondando l'immaginario etico-politico collettivo, è fattore decisivo per la politica dell'area.

Nel discorso sul despota e sulla ribellione 'giusta' i linguaggi e gli orizzonti di pensiero si accostano e in certi casi possono anche sovrapporsi, ma dal punto di vista musulmano non c'è dubbio che il discorso rimanga all'interno di un quadro ben determinato. E' piuttosto il punto di vista occidentale che va arricchito, sviluppando una serie di riflessioni che mettano in luce le differenze di prospettiva, che a volte sono molto marcate. Le parole stesse in alcuni casi hanno significato diverso, secondo il contesto nel quale sono espresse e comprese. Un caso di doppia valenza del linguaggio si mostra, ad esempio, nell'appellativo di 'faraone' riferito al despota, come nel caso dell'ex presidente egiziano Hosnī Mubārak<sup>32</sup>. Nel modo di intenderlo da parte occidentale il termine è riferito alle figure storiche dei faraoni e non ha valenza religiosa. In terra d'islam questo significato – che pure è presente – si può arricchire di un significato ulteriore, coranico. Nel *Corano*, infatti, vi sono passi riguardanti Faraone, come prototipo del governante irreligioso e oppressivo. La caratteristica principale di Faraone è di porsi come un dio al di sopra di Dio, come in Cor. XXVI, 23-24 e 29-32:

Disse Faraone: 'E che cos'è mai questo Signor del Creato?' – Rispose: 'Il Signore dei cieli e della terra e di quel che v'ha fra essi, se voi fermamente credete!' [...] – Disse Faraone: 'Se tu prenderai un altro dio in vece di me, ti porrò fra i prigionieri!' – Ribattè Mosè: 'Anche se ti portassi una prova evidente?' – 'Portala allora, disse Faraone, se sei dei sinceri'<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'Islam*, p 111.

<sup>32</sup> Va rilevato che la definizione di 'faraone' per Hosnī Mubārak non è cosa nuova, né circoscritta alle ultime vicende.

<sup>33</sup> *Il Corano*, trad. it. a cura di A. Bausani, BUR, Milano 2001, p. 267.

Ma Faraone negherà i segni che Dio gli ha mandato chiaramente per mezzo di Mosè e questa è la sua ulteriore colpa. L'ignoranza può essere scusata, finché non si trasforma nel rifiuto di qualcosa che si presenta in tutta evidenza e senza possibilità di equivoco. Di fronte ai chiari segni dell'esistenza e della potenza di Dio, egli persiste nella sua condotta e non si sottomette, abusando del suo potere per distorcere la verità e fare violenza su chi la testimonia.

In verità quelli che han negato la Fede, non serviran loro a nulla le loro ricchezze, né i loro figli, contro Dio; saranno alimento del fuoco. – Come il contegno della gente di Faraone e di quelli che vissero prima di loro, che smentirono i Nostri segni, e perciò Dio li colse in flagrante peccato, e Dio è violento a punire (Cor. III, 10-11)<sup>34</sup>.

Per queste ragioni, Faraone rappresenta il governante ingiusto, al quale si deve disobbedire e che deve essere rovesciato. Questo è un punto molto importante, anche perché generalmente l'islam tende a comandare obbedienza al governante. Sovrano e suddito sono tenuti agli obblighi imposti dalla Legge di derivazione religiosa e in questa prospettiva il compito primo del suddito è l'obbedienza, un obbligo religioso definito e imposto dalla Legge e fondato sulla rivelazione. La Legge obbliga e vincola anche il governante, che per questo motivo può essere considerato un autocrate ma non un despota, non potendo modificare la Legge, né interpretarla<sup>35</sup>. L'obbedienza è dovuta a un governante considerato legittimo e che governi in modo giusto, vale a dire che eserciti il potere secondo la Legge islamica. Lewis rileva, tuttavia, che soprattutto tra i sunniti si è preso a considerare sufficiente che questi detenesse il potere e mantenesse l'ordine e in questo senso poteva essere accettato temporaneamente persino il governo di un infedele, in teoria illegittimo, a patto che egli esercitasse il potere in modo giusto. Lewis parla di questa posizione come espressione di uno dei due principi che attraversano il pensiero politico dell'islam, quello "autoritario e quietista", che è stato dominante, e che è opposto a quello "radicale e attivista"<sup>36</sup>, che pure si è mantenuto presente e attivo. Ambedue queste visioni si rifanno al modello profetico, ma visto in diverse fasi della sua vita. La prima si rifà soprattutto al modello del Profeta a Medina, governante e capo di stato, mentre i radicali si richiamano al modello dei difficili inizi del Profeta alla Mecca e alle lotte che ha dovuto affrontare. Per via della predominanza

<sup>34</sup> Ivi, p. 37.

<sup>35</sup> Cfr. B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'islam*, p. 105.

<sup>36</sup> Ivi, p. 106.

della posizione 'quietista', disposta a tollerare molto pur di mantenere la stabilità, è solo in epoca moderna che le rivoluzioni diventano 'positive'. Questo cambiamento nella terminologia e nella visione politica è dovuto al fatto che si era venuta a creare una nuova situazione, nella quale si aveva a che fare con governi stranieri e coloniali.

La storia islamica presenta molte rivoluzioni, coronate o no da successo, ma non si è avuto mai nessun termine che esprimesse apprezzamento per la sostituzione violenta di un regime con un altro fino all'epoca moderna, quando l'influenza della rivoluzione francese e quella di altre successive rivoluzioni europee hanno fatto la loro comparsa nel pensiero politico musulmano e permeato il suo linguaggio<sup>37</sup>.

Ma, come si è visto, il discorso sul dovere di disobbedienza al cattivo sovrano ha radici profonde, coraniche, non solo per via dell'imperativo che obbliga a promuovere la giustizia e impedire l'ingiustizia<sup>38</sup>, ma anche, più in generale, per la necessità di affermare la religione musulmana di fronte a coloro che, in vario modo, la negano. La lettura attivista e radicale della storia e della politica in terra d'islam è sempre stata presente e tende a scagliarsi non solo verso il governante non musulmano, ma anche e soprattutto verso i governanti, che, pur essendo formalmente musulmani, tradiscono i principi dell'islam. In questo quadro rientra ad esempio l'uccisione di Sadat, il 6 ottobre 1981, quando il capo degli attentatori, legati ai Fratelli musulmani, dichiarò di aver ucciso il Faraone, richiamandosi così apertamente al modello coranico. Questo episodio mostra che il nome di Faraone è rimasto fino a oggi ad indicare il prototipo del governante ingiusto, malvagio e anti-islamico, nonostante ormai da tempo i faraoni siano diventati un simbolo del passato glorioso e un vanto per l'Egitto, e come tali studiati nelle scuole. Le due interpretazioni convivono, conferendo al termine sfumature di significato che non si colgono immediatamente quando non si è all'interno di un quadro di riferimento islamico. Il capo degli attentatori, avendo scelto la figura del Faraone come simbolo del tiranno, si è inserito in questo quadro. In questo modo ha mostrato di aver rifiutato "la rielaborazione nazionalista del passato lontano e recente, e ha espresso una concezione religiosa musulmana del delitto, del giudizio, e dell'esecuzione"<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Ivi, p. 110.

<sup>38</sup> Cfr. Cor. III, 110 (*Il Corano*, trad. it. a cura di A. Bausani, BUR, Milano 2001, p. 45).

<sup>39</sup> B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'islam*, pp. 165-166, n. 14.

Il ricorso alla figura di Faraone, lungi dall'essere casuale e dall'indicare il tiranno in generale, ha un significato chiaro e ben determinato. Faraone sosteneva di essere il possessore dell'Egitto e delle sue ricchezze, di avere la qualità per esercitare su di esso la sovranità assoluta, escludendo altra legge e altro diritto se non i suoi. Il punto, fondamentale, è che per l'islam la sovranità appartiene solo a Dio e il principe che la esercita sui propri sudditi negando Dio e la sua Legge usurpa il potere divino. Per parlare di società musulmana occorre che questa sia fondata sulla Legge derivata dalla rivelazione divina, il che vale a dire che popolo e governanti devono riconoscere Dio come unico detentore della sovranità. In caso contrario siamo di fronte ad un governante perverso, che come tale va doverosamente combattuto. I sostenitori di questa concezione, che Lewis ha definito 'radicale', infatti, si propongono di riaffermare il principio secondo il quale il fedele deve condurre la lotta sacra (*jihād*) contro il governante perverso<sup>40</sup>.

##### 5. *Cambiamenti di prospettive*

Attraverso la figura a doppia valenza del faraone e attraverso il movimento dei Fratelli musulmani, arriviamo all'ultimo punto del nostro percorso, che riguarda il ruolo che ha avuto l'islam nelle rivolte, che tende ad essere ignorato o sottaciuto. Come si è cercato di mostrare fin qui, in un certo senso non c'è bisogno di ricordare l'importanza dell'islam in questi paesi. Ma i recenti avvenimenti nel mondo arabo hanno contribuito ad accendere entusiasmi rivoluzionari in Occidente che, sia nel loro modello settecentesco e liberale, sia in quello novecentesco comunista, non prevedono una 'ricaduta' nella religione e nella tradizione. Al contrario, presuppongono un già avvenuto superamento di determinati vincoli, credenze e pratiche. Ma, come si è già detto, non è pensabile di poter separare la religione musulmana dall'etica e dalla politica. Praticare l'islam o scendervi a patti rimane il fondamento su cui poggia la legittimità dei governi dell'area e la possibilità stessa di esercitare il loro potere, anche quando formalmente laici. Nonostante la modernizzazione e occidentalizzazione anche nel linguaggio e nella terminologia, che abbiamo visto anche con Lewis, siamo ben lontani dall'aver riprodotto le società occidentali e il loro sistema di valori, ammesso e non concesso che questo sia auspicabile.

<sup>40</sup> Cfr. G. Kepel, *Il profeta e il faraone*, Laterza, Roma-Bari 2006. In particolare il capitolo VII (pp. 168-194), intitolato proprio "Assassinare Faraone".

I canali arabi *al-Jazīra* e *al-'Arabiya* hanno avuto un ruolo fondamentale per far echeggiare determinate parole d'ordine e orientarne l'interpretazione, per dar voce ai 'testimoni oculari' e alle 'opposizioni' e sottacere il punto di vista dei regimi 'cattivi'. Un lato di questo messaggio arriva direttamente in Occidente, l'altro si rivolge agli arabi. La retorica e il modello del tiranno che spara sul popolo 'disarmato' valgono in ambedue i contesti, ma questo popolo, così come emerge dai filmati e dalle testimonianze telefoniche, è decisamente connotato come composto di fedeli musulmani<sup>41</sup>. Non è certo una novità il fatto che il fattore islam sia decisivo per la politica di alcune aree e fondamentale per l'immaginario etico-politico collettivo, ma allora perché ignorare o negare questo fattore e la possibile connotazione islamista di alcuni dei movimenti in questione e insistere solo su altri elementi (come i giovani o la tecnologia)? Una risposta può essere cercata nel fatto che l'islam politico radicale ha rappresentato a lungo il nemico per eccellenza e il male assoluto, e poteva risultare difficile spiegare il motivo di un così netto cambiamento di valutazione.

Attraverso il riferimento al ruolo e alle caratteristiche dell'islam si può spiegare la capacità di aggregazione, organizzazione e internazionalizzazione, in modo più convincente che non attraverso il mero ricorso a un *boom* tecnologico. L'islam costituisce tradizionalmente un elemento di collegamento, sia all'interno sia all'esterno. Come pratica religiosa, permette di riunirsi, discutere e organizzarsi, anche se in segreto, una possibilità che spesso le altre opposizioni non hanno. In alcuni paesi, inoltre, l'islam sunnita radicale rappresenta l'unica forza organizzata che possa chiamarsi di opposizione, anche per i motivi visti sopra. Esso attraversa i diversi paesi e non conosce confini nazionali. In questo senso rappresenta un denominatore comune tra i paesi arabi. Il suo ruolo rispetto alle rivolte è riconosciuto e messo in risalto ad esempio da Youssef Mohamed Sawani, che sostiene che la 'primavera araba' può essere vista come la nascita di un 'nuovo arabismo' che è il risultato di un legame inseparabile tra arabismo e islam, e riflette "uno spirito rivoluzionario pan-arabo – con lo sgomento di chi ha proclamato che l'arabismo era morto"<sup>42</sup>. In questo senso egli vede i Salafiti appoggiati dall'Arabia Saudita, che erano attivi in Egitto, Tunisia e Libia come forze di coesione, poiché portatori di "un'ideologia molto semplicistica, che si rivolge a un certo livello di istruzione e di classe"<sup>43</sup>. L'idea

<sup>41</sup> Si assiste ad attacchi che avvengono all'interno di moschee o luoghi di preghiera, durante la preghiera, si ascoltano invocazioni come 'Dio è grande' o simili espressioni riconoscibili senza alcun dubbio come musulmane.

<sup>42</sup> Y.M. Sawani, "The 'End of Pan-Arabism' Revisited: Reflections on the Arab Spring", p. 395.

<sup>43</sup> Ivi, p. 385.

di un legame inseparabile tra arabismo e islam si accompagna in questa visione all'idea di un unico mondo 'arabo', dove 'arabo' coinciderebbe con 'islamico'.

Parallelamente a questi movimenti nel mondo arabo, in Occidente si sta facendo avanti un nuovo modo di pensare l'islam. In effetti, sin dal discorso del presidente degli Stati Uniti Barack Obama all'università del Cairo nel 2009<sup>44</sup> è stato inaugurato un nuovo corso, che rifiuta ogni precedente discorso sullo 'scontro di civiltà'. I partiti e gruppi islamisti in occasione della 'primavera araba' hanno preso ad essere considerati interlocutori abbastanza affidabili. Alcuni studiosi e commentatori si sono rifatti in questo caso all'idea di 'post-islamismo', con diverse accezioni, intendendo in ogni caso un profondo cambiamento di rotta dei movimenti islamisti radicali rispetto a quelli fin qui conosciuti, che si presenterebbero con nuove caratteristiche, come "ambiguità, molteplicità, inclusione, e compromesso nei principi e nella pratica"<sup>45</sup>. In qualche caso si è parlato di 'pragmatismo', soprattutto riguardo ai Fratelli musulmani. Si sono presi come esempio la Turchia e gli stessi Fratelli musulmani egiziani per indicare un nuovo corso dell'islamismo politico.

Grazie all'idea di questo nuovo corso, si è cominciato a vedere la Turchia e il partito AKP di Erdoğan come un esempio di democrazia che poteva funzionare per il mondo musulmano<sup>46</sup>. Questa idea sostenuta sull'onda degli entusiasmi rivoluzionari, è stata smentita dagli eventi successivi, che hanno fatto emergere un modo apertamente autoritario di trattare con le minoranze e con il dissenso, che appesantisce la vita politica della Turchia. Inoltre, la vita sociale del paese non può essere rappresentata dalla sola città di Istanbul (o da alcuni suoi quartieri), ma andrebbe vista nel suo complesso. Il discorso ci porterebbe lontano e non è questo il luogo per proporre tali analisi, ma possiamo dire che è sorprendente la velocità con la quale la Turchia stessa, da quasi-esclusa dall'Europa proprio per il suo atteggiamento verso i diritti umani, in occasione della 'primavera araba' è stata rivalutata e promossa tra i paesi democratici e tra i modelli possibili per ispirare un futuro assetto del mondo musulmano.

<sup>44</sup> Cfr. B. Obama, "Remarks by President Barack Obama on a New Beginning", in *The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next*, pp. 382-399.

<sup>45</sup> A. Bayat, "What is Post-Islamism?", *ISIM Review*, 16, 2005, p. 5. Dello stesso autore si veda anche "The Post-Islamist Revolutions: What the Revolts in the Arab World Mean", *Foreign Affairs*, 26 Apr. 2011, <http://www.foreignaffairs.com/articles/67812/asef-bayat/the-post-islamist-revolutions> (consultato Maggio 2015).

<sup>46</sup> Cfr. M. Aykol, "Turkey's Maturing Foreign Policy. How the Arab Spring Changed the AKP", *Snapshot - Foreign Affairs*, 7 July 2011, <https://www.foreignaffairs.org/articles/turkey/2011-07-07/turkeys-maturing-foreign-policy> (consultato Giugno 2015). Si può notare, inoltre, che partiti islamisti come al-Nahda in Tunisia e i Fratelli musulmani in Egitto hanno dichiarato di ispirarsi proprio all'AKP.

## 6. Conclusioni

Questo breve percorso mostra una serie di scarti tra immagini, discorsi e fatti, e tra orizzonti culturali. Questo non significa che si voglia sostenere una totale alterità o estraneità tra paesi occidentali e paesi arabi, ma la necessità di leggere gli eventi e il linguaggio che li accompagna anche alla luce dei diversi contesti nei quali si collocano. Inoltre, grazie anche alla lezione di Edward Said, va rilevato che di questa operazione di contestualizzazione fa parte anche la considerazione dei legami, degli interessi, delle visioni e le influenze reciproche che caratterizzano la storia dei rapporti tra mondo arabo e mondo occidentale. Anche per via del retaggio colonialista e orientalista che ancora influenza la visione occidentale del mondo non-occidentale e in particolare del cosiddetto 'Oriente', attraverso concetti come il 'dispotismo orientale' o più in generale attraverso l'idea che la modernità occidentale sia il fine della storia, dunque, appare chiaro che senza uno sguardo geo-politico e storico a largo raggio è molto difficile cogliere la complessità di ciò che accade e non fermarsi all'apparente semplicità delle chiavi di lettura.

Nel caso della 'primavera araba', l'apparente rivoluzione democratica contro un tiranno – una chiave di lettura molto semplice – lascia intravedere sullo sfondo un intreccio di interessi economici e politici, di mancanza di informazioni e di fraintendimenti, che finisce per offuscare le idee stesse di democrazia e di rivoluzione, soprattutto se si guardano gli avvenimenti a posteriori. Il risultato delle rivolte è stato prevalentemente il caos: guerre civili, eccidi, guerre vere e proprie (come quella – dimenticata – che si sta consumando nello Yemen) e non da ultimo l'affermazione dell'Isis. Si è parlato di controrivoluzione o di una sorta di 'dirottamento' della rivoluzione<sup>47</sup>, ma appare con sempre maggiore chiarezza che l'ispirazione stessa delle rivolte non era esattamente quella che poteva sembrare.

Ciò nonostante, l'idea della 'primavera araba' rimane ben salda come punto fermo dell'immaginario collettivo e del linguaggio della politica e dei mezzi di informazione, configurandosi come una sorta di 'mito'. Ma di fronte alla violenza e al caos che hanno investito i paesi arabi e i cui risultati si stanno riversando inevitabilmente anche in Europa è ormai necessario fare un passo indietro. Come si è cercato di mostrare, solo ritornando in modo critico sull'interpretazione delle rivolte nel mondo arabo come 'primavera araba', vale a dire

<sup>47</sup> J.R. Bradley, *After the Arab Spring. How Islamists Hijacked the Middle East Revolts*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

come ispirate ad un sentimento libertario e democratico comune a tutti i paesi coinvolti, e mettendola a confronto con la complessità dei fatti e le differenze dei linguaggi e dei sistemi di valori, si può iniziare a comprendere meglio le dinamiche effettive, insieme agli interessi e ai rapporti di forza, che hanno scosso e ancora scuotono l'equilibrio dell'area.

ELENCO E RIPARTIZIONE DEI SOCI  
PER ORDINE DI ANZIANITÀ

CONSIGLIO DIRETTIVO

CONTE Domenico, *Presidente*

TESSITORE Fulvio, *Vice Presidente*

ASSANTE Franca, *Segretario*

MASSIMILLA Edoardo, *Tesoriere*

SOCIO ONORARIO

NAPOLITANO Giorgio, *Presidente emerito della Repubblica, Roma*

SOCI EMERITI (posti 4)

TESSITORE Fulvio, *Presidente emerito di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli Federico II - Via Santo Strato, 14 - 80123 Napoli (tel. 081.5755411).*

SEZIONE DI SCIENZE MORALI

SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI (posti 14)

- 1) MASULLO Aldo, *prof. emerito di Filosofia morale nell'Università di Napoli Federico II - Viale Michelangelo, 21 - 80129 Napoli (tel. 081.5568328).*
- 2) DEL TREPPO Mario, *prof. emerito di Storia medioevale nell'Università di Napoli Federico II - Via Manzoni, 228 - 80123 Napoli (tel. 081.7691432).*
- 3) CASAVOLA Francesco Paolo, *Presidente emerito della Corte Costituzionale - Via Vincenzo Padula, 2 - 80123 Napoli (tel. 081.5756522).*

- 4) AJELLO Raffaele, prof. emerito di Storia del Diritto italiano nell'Università di Napoli Federico II - Via Napoli, 63 - 80078 Pozzuoli (NA) (tel. 081.5262554).
- 5) CANTILLO Giuseppe, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli Federico II - Via San Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno (tel. 089.790821).
- 6) LISSA Giuseppe, prof. emerito di Filosofia morale nell'Università di Napoli Federico II - Via A. Trucillo, 34 - 84100 Salerno (tel. 089.230853).
- 7) DI VONA Piero, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli Federico II - Salita Arenella, 19 - 80129 Napoli (tel. 081.366107).
- 8) TRIONE Aldo, prof. emerito di Estetica nell'Università di Napoli Federico II - Via Pietro Castellino, 141G - 80131 Napoli (tel. 081.5451035).
- 9) VITOLO Giovanni, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Napoli Federico II - Piazza Annunziata, 45 - 80142 Angri (SA).
- 10) RAO Annamaria, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli Federico II - Vico Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5648805).
- 11) LOMONACO Fabrizio, prof. ord. di Storia della Storiografia filosofica nell'Università di Napoli Federico II - Via Pietro Giannone, 33/a - 80141 Napoli (tel. 081.457603).
- 12) DI MARCO Giuseppe Antonio, prof. ord. di Filosofia della Storia nell'Università di Napoli Federico II - Piazza Matteotti, 2 - 80133 Napoli. email: dimarco@unina.it
- 13) LABRUNA Luigi, prof. emerito di Storia del Diritto romano nell'Università di Napoli Federico II - Via Chiaia, 149/A - 80121 Napoli (tel. 081.425885).

#### SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI (posti 8)

- 1) FEDERICI VESCOVINI Graziella, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Parma - Via dei Renai, 11 - 50122 Firenze (tel. 055.243019).
- 2) VEGETTI Mario, prof. emerito di Storia della Filosofia antica nell'Università di Pavia - Via Giambattista Bassoni, 6 - 20123 Milano (tel. 02.4694384).
- 3) COTRONEO Girolamo, prof. emerito di Storia della Filosofia nell'Università di Messina - Via Maffei, 15 - 98100 Messina.
- 4) NUZZO Enrico, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno - Piazza Porta Rotese, 18 - 84100 Salerno.
- 5) LEVRA Umberto, prof. ord. di Storia del Risorgimento nell'Università di Torino - Via Casale, 143/2 - 10099 S. Mauro Torinese (TO).

- 6) LENOCI Michele, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università Cattolica di Milano - Corso Genova, 16 - 20123 Milano.
- 7) GAMBARO Antonio, prof. ord. di Diritto civile nell'Università di Milano - Piazza A. Mondadori, 3 - 20122 Milano (tel. 02.5465456).

SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI (posti 14)

- 1) DE LORENZO Renata, prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli Federico II - Via Mosca, 4 - 80129 Napoli (tel. 081.5564464).
- 2) FIGLIUOLO Bruno, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Udine - Parco Carelli, 62 - 80123 Napoli.
- 3) VITI CAVALIERE Renata, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli Federico II - Via Donizetti, 1/e - 80127 Napoli (tel. 081.5789878).
- 4) PELLEGRINO Bruno, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Lecce - Via delle Bombarde, 20 - 73100 Lecce (tel. 0832.309410).
- 5) D'AGOSTINO Guido, già prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli Federico II - Parco Comola Ricci, 23 - 80122 Napoli (tel. 081.642217).
- 6) MUTO Giovanni, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli Federico II - Via Ligorio Pirro, 20 - 80129 Napoli (tel. 081.5783609).
- 7) MUSI Aurelio, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Salerno - Via Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5496170).
- 8) RAMBALDI FELDMANN Enrico, già prof. ord. di Storia della Filosofia morale nell'Università di Milano - Viale Argonne, 41 - 20133 Milano.
- 9) GIUGLIANO Antonello, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università di Napoli Federico II - Strada Emanuele Gianturco, 36 - 80055 Portici (Na) - (tel. 081.471053).
- 10) VERDE Giovanni, già prof. ord. di Diritto processuale civile nell'Università Luiss Roma - Via T. Angelini, 21/c - 80129 Napoli.
- 11) D'ANDREA Giampaolo, già prof. ass. di Storia contemporanea nell'Università della Basilicata - Via Sanremo, 39D - 85100 Potenza - (tel. 336-858146).
- 12) VERCELLONE Federico, prof. ord. di Estetica nell'Università di Torino - Via S. Agostino, 17 - 10122 Torino.
- 13) MASI DORIA Carla, prof. ord. di Storia del Diritto romano nell'Università di Napoli Federico II - Via Niccolò Tommaseo, 2 - 80121 Napoli (tel. 081.7644915; cell. 347.6154228). email: cmdoria@unina.it

SOCI STRANIERI (posti 7)

- 1) NOWICKI Andrej, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Lublin-Sowinskiego 7 m. 25 - 20040 Lublino (Polonia).
- 2) TRINIDADE Santos José Gabriel, prof. di Filosofia nell'Università Nova di Lisbona - Rua Soeiro Pereira Gomes, Ed. America, Bloco A, ap. 405 - 1600 Lisboa (Portogallo).
- 3) WUNENBURGER Jean-Jacques, prof. ord. di Filosofia nell'Università Jean Moulin Lyon 3 (Francia) - 33bis, Rue Vaubecour - 69002 Lione (Francia).
- 4) TRABANT Jürgen, prof. emerito di Linguistica romanza nella Freie Universität di Berlino - Krampas Platz, 4b - 14199 Berlin (Germania).
- 5) VELTRI Giuseppe, prof. ord. di Studi ebraici nell'Università di Halle-Wittemberg Martin Luther - Grosser Berlin Strasse, 14 - 06108 Halle an der Saale (tel. 49-345 2927 8010). email: giuseppe.veltri@judaistikuni.halle.de
- 6) ROBERTSON John, prof. ord. di Storia del pensiero politico nell'Università di Cambridge - Clare College. Cambridge CB 1 TL (Regno Unito) (tel. 44-1223 3332 77). email: jcr@cam.ac.uk
- 7) BADILLO O' FARREL Pablo Josè, prof. di Filosofia morale e politica nell'Università di Siviglia-Camilo Josè Cela, 3, 10° - 2 - Siviglia (Spagna); (tel. Un. 0034.954557784; tel. ab. 0034.954652215).

SEZIONE DI SCIENZE POLITICHE

SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI (posti 13)

- 1) GALASSO Giuseppe, prof. emerito di Storia medievale e moderna nell'Università di Napoli Federico II - Via Napoli, 3/d - 80078 Pozzuoli (NA) (tel. 081.5262947).
- 2) ABBAMONTE Giuseppe, prof. emerito di Diritto amministrativo nell'Università di Napoli Federico II - Viale Gramsci, 6/a - 80122 Napoli (tel. 081.663383).
- 3) VILLONE BETOCCHI Giulia, prof. emerito di Psicologia nell'Università di Napoli Federico II - Via dei Mille, 61 - 80121 Napoli (tel. 081.415741).
- 4) CACCIATORE Giuseppe, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli Federico II - Via L. Cassese, 12 - 84100 Salerno (tel. 089.222848).
- 5) CASERTANO Giovanni, già prof. di Storia della Filosofia antica nell'Università di Napoli Federico II - Salita Sant'Antonio a Tarsia, 28 - 80135 Napoli (tel. 081.5445089).

- 6) ASSANTE Franca, prof. emerito di Storia economica nell'Università di Napoli Federico II - Via Manzoni, 132 - 80123 Napoli (tel. 081.7145844).
- 7) MAZZARELLA Eugenio, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli Federico II - Via Orazio, 27 - 80122 Napoli (tel. 081.666279).
- 8) ACOCELLA Giuseppe, prof. ord. di Etica sociale nell'Università di Napoli Federico II - Via S. Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno.
- 9) MASSIMILLA Edoardo, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli Federico II - Via Matteotti, 18 - 80078 Pozzuoli (NA).
- 10) CONTE Domenico, prof. ord. di Teoria e storia della storiografia nell'Università di Napoli Federico II - Traversa Antonio Pio, 64 - 80126 Napoli (tel. 081.7281122).
- 11) DONADIO Francesco, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli Federico II - Via Castiello, 20 - 80024 Cardito (NA) (tel. 081.8321387).
- 12) MAZZETTI Ernesto, già prof. ord. di Geografia politica ed economica nell'Università di Napoli Federico II - Piazza Donn'Anna, 9 - 80123 Napoli (tel. e fax 081.7646467).
- 13) SANTONI Francesco, prof. ord. di Diritto del lavoro nell'Università di Napoli Federico II - Riviera di Chiaia, 264 - 80121 Napoli (tel. 081.7611341).

SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI (posti 8)

- 1) BERTOLINO Rinaldo, prof. emerito di Diritto ecclesiastico nell'Università di Torino - Via Verdi, 8 - 10124 Torino.
- 2) ROSSI Pietro, prof. emerito di Filosofia della Storia nell'Università di Torino - Via Carlo Alberto, 59 - 10123 Torino.
- 3) SASSO Gennaro, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Roma "La Sapienza" - Via Sant'Alberto Magno, 1 - 00153 Roma.
- 4) SCARCIA AMORETTI Bianca Maria, prof. emerito di Islamistica nell'Università di Roma "La Sapienza", Via Cameria, 3 - 00179 Roma.
- 5) PIACENTINI FIORANI Valeria, già prof. ord. di Storia e istituzioni dei paesi islamici nell'Università Cattolica di Milano - Corso Porta Romana, 108 - 20122 Milano.
- 6) CAMBI Maurizio, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno - Via Rota, 33 - 80067 Sorrento (tel. 081.8073723).

SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI (posti 14)

- 1) SAVIGNANO Aristide, già prof. ord. di Istituzioni di Diritto pubblico nell'Università di Firenze - Corso Mazzini, 15 - 50132 Firenze (tel. 055.2476301).
- 2) BARBAGALLO Francesco, già prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli Federico II - Riviera di Chiaia, 207 - 80121 Napoli (tel. 081.408346).
- 3) GAETANI D'ARAGONA Gabriele, prof. emerito di Economia agraria nell'Università di Napoli Parthenope - Piazza S. Maria degli Angeli, 1 - 80132 Napoli (tel. 081.7645732).
- 4) MAZZACANE Aldo, già prof. ord. di Storia del Diritto italiano nell'Università di Napoli Federico II - Via Orazio, 22 - 80122 Napoli.
- 5) SCOCOZZA Antonio, prof. ord. di Lingua, cultura e istituzioni dei paesi di lingua spagnola nell'Università di Salerno - Via Delle Filande, 24 - 84080 Pellezzano (SA) (tel. 089.274189).
- 6) MASCILLI MIGLIORINI Luigi, prof. ord. di Storia moderna nell'Università "L'Orientale" - Via A. D'Isernia, 31 - 80122 Napoli (tel. 081.661334).
- 7) RUSSO Luigi, prof. ord. di Estetica nell'Università di Palermo - Via Giovan Battista Lulli, 4 - 90145 Palermo.
- 8) JOSSA Bruno, prof. emerito di Economia politica nell'Università di Napoli Federico II - Via G. Pisciscelli, 77 - 80121 Napoli (tel. 081 668326).
- 9) HERLING Grudzinski Marta, Segretario generale dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici - Via B. Croce, 12 - 80134 Napoli (direzione@iiss.it).
- 10) GIUGLIANO Dario, prof. ord. di Estetica nell'Accademia di Belle Arti - Via D. Fontana, 58 - 80128 Napoli (tel. 081.5566579; cell. 349.0961284).
- 11) SCUDIERO Michele, prof. emerito di Diritto costituzionale nell'Università di Napoli Federico II - Via F.P. Tosti, 49 - 80127 Napoli (tel. 081.5603094).
- 12) PETRARCA Valerio, prof. associato di Antropologia culturale nell'Università di Napoli Federico II - Corso Umberto I, 80078 Pozzuoli (Na) email: valerio.petrarca@unina.it.
- 13) CARRANO Antonio, prof. ord. di Storia della filosofia nell'Università di Napoli Federico II - Salita San Raffaele, 1A, 80136 Napoli (tel. 081.5573616). email: carrano@unina.it

SOCI STRANIERI (posti 6)

- 1) STEIN Peter, prof. ord. di Storia del Diritto romano nel Queen's College di Cambridge - Queen's College, Cambridge CB3.9ET (Gran Bretagna).
- 2) VOVELLE Michel, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di

- Paris-Sorbonne - 3 avenue Villemus, 13100 Aix en Provence (Francia).
- 3) KAUFMANN Matthias, prof. ord. di Etica nell'Università di Halle-Wittenberg-Burgerstrasse, 57 - D91054 Erlangen (Germania)
  - 4) SEVILLA FERNÁNDEZ José Manuel, prof. ord. di Filosofia nell'Università di Siviglia - c/ Ganado, 20, 2ºA - 11500 - El Puerto de Santa Maria (Cádiz) (Spagna) (tel. 0034 666745878).
  - 5) ABELLÁN Joaquin, prof. ord. di Scienza politica nell'Università Complutense di Madrid - Av. Valladolid, 47 D, 1ºB - 28008 Madrid (Spagna). e-mail: joaquin.abellan@cps.ucm.es
  - 6) CASETTI Francesco, prof. ord. presso la Yale University (Film Studies Program, Humanities Program) - 53, Wall Street, New Haven, CT 06511 (USA). e-mail: francesco.casetti@yale.edu



## INDICE

Emilia Colica, <i>Ildegarda di Bingen: poetica della visione e ontologia della luce</i> .....	5
Antonio Pirolozzi, <i>Sulla Filosofia della religione di Hegel. Da Croce a Carlo Antoni</i> .....	29
Massimo Ricchiari, <i>La «salvezza dei simili» come progetto comune dei sapienti negli scritti del giovane Spinoza</i> .....	59
Dario Malinconico, <i>L'enigma kantiano. Critica e illuminismo in Michel Foucault</i> .....	103
Mario Cosenza, <i>Diderot e la cultura inglese tra Shaftesbury e i freethinkers. La traduzione del testo come opportunità filosofica per una libre pensée</i> .....	125
Nicoletta Peluso, <i>Storicismo e Nazionalsocialismo a Villa Sciarra: Carlo Antoni e Delio Cantimori (1932-1942)</i> .....	151
Lorella Ventura, <i>L'interpretazione delle rivolte nei paesi arabi: linguaggi, valori e contesti culturali a confronto</i> .....	193



---

Regist. Tribunale di Napoli n. B/2317 del 14 agosto 1954  
*Officine grafiche napoletane* FRANCESCO GIANNINI & FIGLI S.P.A.  
Proprietà della testata: Accademia di Scienze Morali e Politiche,  
via Mezzocannone, 8 - 80134 Napoli  
Direttore responsabile: accademico Aldo Trione

---

*Finito di stampare nel mese di gennaio 2016*

