

HUGONIS ETERIANI, *Epistolae. De sancto et immortalis Deo. Compendiosa expositio. Fragmenta graeca quae extant*, ed. P. Podolak, A. Zago, Brepols, Turnhout, 2020 (CCCC, 298), CII + 193 pp.

Nel 1179 Ugo Eteriano antepone alla redazione finale del suo trattato *De differentia naturae et personae* una lettera indirizzata a Ugo di Honau e Pietro di Vienna, nella quale presenta il testo come la risposta a specifiche richieste che i due interlocutori gli avevano rivolto. Ugo di Honau, diacono del Sacro Palazzo, aveva richiesto un'esposizione delle posizioni greche circa le nozioni teologiche di *natura* e *persona* a un interlocutore di cui stimava la cultura e la conoscenza diretta della tradizione teologica greca. In una lettera Ugo di Honau si rivolge all'Eteriano elencando le questioni dottrinali riguardo alle quali si interroga e chiarisce il senso della propria richiesta notando: «Hec conclusiones Latinorum habent auctorum certa et evidentiis documenta. Sed quia a Grecis sapientie totius fons emanavit teque Deus non tam latine quam grece eloquencie titulis florentissimum his temporibus exhibuit, rogo tu has Latinorum periculosas dubitationes, etiam in Sabellianum dogma personam et naturam confundentes, deducentes, Grecorum doctorum auctoritatibus qui de hiis expressius quam nostri locuti sunt, amputes et huic liti sententiis illorum finem imponas» (A. Dondaine, *Hugues Etherien et Leon Toscan*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 19 (1952), pp. 67-134, appendice XIV, p. 130). La richiesta viene reiterata in una seconda missiva con la quale si sottolinea come la conoscenza della cultura teologica di lingua greca di Ugo Eteriano rappresenti un aiuto cruciale per tutti i latini. Scrive Ugo di Honau: «Quia tamen fidei catholice unitas per intemperatum sensum et credulitatem sinceram me tibi coniungit, licet tu altiori<s> intelligencie vertice sidera pulses, utpote scripturis sanctorum Grecie doctorum Basilii, Theologi, Cyrilli aliorumque quasi pennis quibusdam sublevatus in sublime volitans, deprecor tuam bonitatem ut in his questionibus, quas per Ruderegerum prefatum et Constantinopoli tibi porrexi et postea per eundem a Germania in memoriam reduxi, de Grecorum opulencia penuriam non tam meam quam omnium Latinorum adiuves» (*Ibidem*, appendice XV, pp. 130-131). Pietro di Vienna si associa alla richiesta di Ugo di Honau in una sua propria missiva

indirizzata a Ugo Eteriano, testimoniando l'esistenza di un interesse, da parte di alcuni ambienti latini, per le posizioni teologiche greche. Scrive Pietro: «Cum igitur in his expressius locuti sint Grecorum quam Latinorum theologi, dilectionem vestram attentius imploro ut earum auctoritates michi transmittere dignemini, per quas evidencius quam nostri significant inter naturam et personam ratione dividendum esse» (*Ibidem*, appendice XVI, p. 132).

Lo scambio epistolare fra i due autori latini e il loro interlocutore, anch'egli latino ma vissuto nella Costantinopoli di Manuele I Comneno, si inquadra in un orizzonte di rapporti che è certamente culturale e che tuttavia si salda inscindibilmente con le dinamiche che caratterizzano tanto il piano politico quanto quello religioso. Lo stesso anno degli scambi di missive che portano Ugo Eteriano alla stesura del suo trattato su natura e persona vede lo svolgimento a Roma del Concilio Lateranense III, al quale prende parte una rappresentanza greca e fa seguito una legazione apostolica alla corte comnena. In gioco vi è la tessitura dei rapporti religiosi fra latini e greci che passa per la discussione di nodi dottrinali rispetto a quali proprio le nozioni di natura e persona risultano essenziali. Al tempo stesso, quello stesso canale di dialogo è quello lungo il quale si dipana la costruzione di un quadro politico mediterraneo che coinvolge la corte costantinopolitana sia nelle vicende che attengono i rapporti fra papato, Sacro Romano Impero e altri principati come la monarchia francese o i sovrani normanni di Palermo, sia nella tormentata storia dei regni latini di Oltremare.

Non solo la composizione del *De differentia naturae et personae* ma l'intera biografia intellettuale di Ugo Eteriano si fa specchio che rivela la salda intersezione fra questi diversi piani che è uno dei caratteri qualificanti il XII secolo e su cui ancora mancano studi e sintesi storiografiche capaci di considerare intrecci e implicazioni. A fare difetto è sia una troppo accentuata cesura fra ambiti disciplinari che ha sin qui tenuto distinte la storia delle idee, la storia politico-religiosa, la storia dell'Europa latina e quella dell'Impero bizantino come mondi autoconsistenti e fra loro separati. Si aggiunge a tale scenario epistemologico la mancanza di fonti editate criticamente e di studi relativi tanto alla geografia culturale del rapporto fra mondo latino e mondo greco quanto a quelle biografie che costituiscono snodi di passaggio di idee, opere, dottrine.

La pubblicazione dell'edizione critica del *De sancto et immortalis Deo*, realizzata da Pietro Podolak e Anna Zago e corredata di un accurato studio critico e dell'edizione dei materiali che accompagnano questo testo, contribuisce a colmare questa lacuna e contestualmente apre importanti opzioni di ricerca riguardo ad una rilettura in chiave "mediterranea" degli sviluppi della cultura teologica e filosofica del XII secolo. Il lavoro critico dei due editori, che trova collocazione nella collana del *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, si inquadra in un più ampio ventaglio di ricerche dedicate al

complesso rapporto culturale fra Oriente bizantino e Occidente latino fra XI e XII secolo che ha offerto cruciali contributi proprio rispetto alla figura di Ugo Eteriano e alla sua produzione (Si vedano P. Podolak, *Per una futura edizione di Ugo Eteriano: censimento della tradizione manoscritta e problemi di cronologia, con un'appendice di A. Bucossi*, «Sacris Erudiri» 56 (2017), pp. 273-346; Id., *Il 'De sancto et immortalis Deo' di Ugo Eteriano: filosofia medievale o pensiero bizantino?*, in *Contra Latinos et Adversus Graecos. The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, ed. A. Bucossi, A. Calia, Leuven 2020, pp. 255-270; A. Zago, *Dinamiche di potere fra testo e commento: la 'Compendiosa Expositio' del 'De sancto et immortalis Deo' di Ugo Eteriano*, in *Contra Latinos et Adversus Graecos*, pp. 271-296; P. Podolak, A. Zago, *Ugo Eteriano e la controversia cristologica del 1166: edizione dell'opuscolo 'De minoritate'. Appendice: edizione della Lettera ad Alessandro*, «Revue des Études Byzantines» 74 (2016), pp. 143-175). Rispetto ai pionieristici studi di Antoine Dondaine (*Hugues Étherien et Léon Toscan*, cit.; Id., *Hugues Étherien et le concile de Constantinople de 1166*, «Historische Jahrbuch» 77 (1958), pp. 473-483) e alle più recenti messe a punto bibliografiche e dottrinali di Giulio d'Onofrio (*Quando la metafisica tornò in Occidente: Ugo Eteriano e la nascita della teologia*, «Aquinas» 55 (2012), pp. 67-106) e Antonio Rigo (recensione a *Hugh Etherien, Contra Patarenos – ed. J. Hamilton, S. Hamilton, B. Hamilton, Leiden – Boston 2004*, «Byzantinische Zeitschrift» 92.2 (2006), pp. 662-668), gli studi di Podolak e Zago hanno il merito di restituire un'analisi dettagliata del materiale manoscritto che trasmette gli scritti di Ugo Eteriano e di ricollocarlo dentro un perimetro storico che tiene conto sia dei dibattiti che animano il discorso latino sia di quanto prende corpo nella corte filoccidentale di Manuele I Comneno.

La scelta degli editori del *De sancto et immortalis Deo* appare coerente con questo quadro epistemologico più generale e dunque non si limita alla rigorosa applicazione degli strumenti della codicologia e della filologia per stabilire il testo critico. Lo sforzo di comprensione storica del trattato di Ugo Eteriano inserisce il lavoro ecdotico dentro un più articolato percorso che considera il *De sancto* come l'espressione scritta di un processo intellettuale disteso nel tempo, che si incornicia in una specifica stagione della biografia intellettuale del suo autore e in un determinato orizzonte di dibattiti teologici tanto nella Costantinopoli comnena quanto nell'Europa latina. Questo approccio comporta l'esigenza di fissare il perimetro della cronologia culturale e religiosa dell'opera e di prendere in esame anche quegli scritti che sono legati alla sua elaborazione, composizione e circolazione.

Per quanto attiene alla questione cronologica, Podolak e Zago osservano l'esigenza di considerare il doppio sfondo, latino e greco, a cui Ugo Eteriano appartiene. Questo porta ad un opportuno accostamento della partecipazione dell'Eteriano al dibattito teologico del sinodo costantinopolitano del

1166 – da cui dipende la composizione del *De minoritate* – alla legazione papale inviata a Costantinopoli nel 1167. In questa fase, nella quale si cercava di articolare un rapporto fra greci e latini che guardava all'unione possibile fra le due chiese, è verosimile una richiesta indirizzata dalla curia papale a Ugo per ottenere la composizione di un testo spendibile nella complessa serie di confronti polemici che era necessario affrontare per superare i motivi della separazione. I due editori del testo sottolineano come l'itinerario di elaborazione dell'opera sia disteso lungo quasi un decennio: in chiusura del primo libro del *De sancto*, infatti, si trovano riferimenti a eventi databili al 1175/6 e le lettere che accompagnano l'invio dello scritto a papa Alessandro III e Aimerico di Limoges, patriarca di Antiochia, collocano la fine del processo compositivo al 1177. All'interno di questo decennio Ugo compone anche il *De anima* (1169/71), intersecando dunque un lavoro destinato al confronto dialettico fra greci e latini con una produzione di carattere più teoretico, a testimonianza della pluralità di ambiti che caratterizzano la sua attività di scrittore e più in generale il suo impegno intellettuale.

Il coinvolgimento di Ugo nei confronti dottrinali appare anche come una delle ragioni che caratterizzano la struttura letteraria del *De sancto*, analizzata nell'accurato studio di Podolak e Zago. I due editori muovono dalla constatazione dell'apparente assenza di un criterio riconoscibile che dia ordine alla *dispositio* del testo, circostanza che sembrerebbe fare dell'opera una sorta di giustapposizione di materiali riuniti in un dossier per i committenti latini piuttosto che un vero e proprio trattato teologico o scritto apologetico. Un vaglio accurato dei riferimenti polemici che scandiscono il testo suggerisce un diverso stato di cose. Richiamandosi alle osservazioni di Lindsay riguardo alla natura del *De compendiosa* di Nonio Marcello, i due editori evidenziano come la sequenza testuale del *De sancto* veda citati i passi di uno dei maggiori interlocutori polemici di Ugo, cioè Nicola di Metone, secondo un ordine progressivo, come se il teologo latino avesse costruito una parte del proprio testo come una risposta agli argomenti del suo interlocutore seguendone la sequenza argomentativa. Un modo di procedere, questo, che Podolak e Zago riscontrano anche nel caso delle citazioni di Fozio, suggerendo come il criterio di lavoro dell'Eteriano sia stato quello di assemblare una risposta 'latina' a testi greci ritenuti significativi con riguardo alle dispute dottrinali. L'obiettivo polemico di un'analitica replica agli *argumenta* esposti in opere greche appare coerente con il profilo di un autore inserito nelle discussioni teologiche che animavano il quadro religioso e culturale della corte di Manuele I e che si alimentavano di una cultura teologica e filosofica di lingua greca assai ricca.

Di particolare interesse, al riguardo, è la constatazione della frequentazione da parte di Ugo non solo degli scritti dei maggiori teologi e del corpus aristotelico, ma anche di testi neoplatonici da cui egli attinge aspetti qualificanti della propria visione metafisica. È il caso, ad esempio, della

formulazione del principio di precedenza dell'uno rispetto alla moltitudine, che l'Eteriano trae dalla *Elementatio theologica* di Proclo («atqui omnis multitudo uno posterior est et eius aliquo modo participat, quippe si multitudo unum praecedat ex uno esse contrahet, cum uno prius ipsa extiterit»), Hugo Etherianus, *De sancto* III, 1, p. 168, ll. 20-23. Cfr. Proclus, *El. Theol.* 5, p. 4, ll. 19-26). La trama di fonti che sottende lo scritto costituisce un ulteriore elemento per restituire l'autore al tessuto culturale costantinopolitano e a quelle vivaci dispute dove figure come lo stesso Nicola di Metone avevano dato vita ad una sorta di stagione 'neo-procliana'. Lo studio del *De sancto*, sia per quel che attiene la dimensione letteraria che per quel che emerge dal lavoro di critica testuale, lascia trasparire la duplice radice, latina e greca, dell'opera. Questa puntuale ricollocazione storica vale certamente per quel che attiene agli ambienti di committenza e di interlocuzione intellettuale dell'autore, ma investe anche la natura letteraria di uno scritto che restituisce una modalità di lavoro fondata su una lettura critica e analitica dei testi della controparte e la piena accettazione di una specifica cornice teologica e filosofica.

A tali caratteristiche sono da associare due ulteriori elementi che qualificano il *De sancto* fin dalla sua genesi. Podolak e Zago editano nel volume i frammenti della redazione greca dell'opera, offrendo agli studiosi il quadro di uno scritto destinato ad una circolazione ben più ampia della curia papale di Alessandro III. Nella stessa direzione va l'altro testo editato nel volume come parte integrante del processo di composizione e circolazione dell'opera, ossia la serie di glosse esplicative che va sotto il titolo di *Compendiosa expositio* e la cui stesura, se non è direttamente riconducibile a Ugo Eteriano sul piano autoriale, è comunque da collocare in quel medesimo ambiente costantinopolitano a cui appartiene l'autore del *De sancto*. Il lavoro dei due editori consente in tal modo di fissare alcune acquisizioni di grande rilievo per quel che riguarda l'opera dell'Eteriano e il suo profilo intellettuale, come anche per il quadro storico a cui egli appartiene. Emerge infatti l'immagine di un latino pienamente radicato nella corte filoccidentale di Manuele, che si trova nella condizione di poter rispondere alle esigenze culturali dei latini che intendono misurarsi con la articolata tradizione teologica greca. Ugo si muove avendo di fronte una platea ben più ampia, fatta anche dei membri della corte costantinopolitana e del clero greco, riuscendo a operare sul duplice registro del latino e del greco, che riflette anche la cultura delle due chiese, grazie alle sue conoscenze linguistiche e alla padronanza del lessico concettuale delle due teologie.

Certamente il *De sancto et immortalis Deo* appartiene alla produzione letteraria delle dispute e dei confronti fra greci e latini che si interseca con i tentativi di convergenza fra queste due sfere culturali, politiche e religiose, spesso incarnati, lungo il XII secolo, dalle aspirazioni tanto dei papi che dei principi comneni che si succedono a Roma e Costantinopoli. In questa

complessa dinamica culturale e religiosa Ugo Eteriano riversa uno sforzo teologico che non risponde solo all'esigenza di rispondere a più o meno esplicite 'committenze'. Piuttosto, per lui teologo latino, la Costantinopoli comnena, coi suoi dibattiti teologici e la sua ricca cultura filosofica è lo spazio per un'elaborazione dottrinale che in primo luogo lo rende parte attiva del mondo bizantino – si pensi al suo ruolo in occasione del sinodo del 1166; dall'altro lato, Ugo diviene un canale privilegiato per il mondo di lingua latina, capace non solo di mediare idee e dottrine per conto della corte papale o del clero pisano, ma ancor più di rendere l'elaborazione latina capace di un aperto confronto con la controparte greca.

Accanto a questo, il lavoro di Podolak e Zago introduce un ulteriore elemento di novità sul piano del metodo di indagine. Il volume offre agli studiosi uno strumento che consente di interrogare i diversi piani su cui si dipana il confronto fra greci e latini, soprattutto nei centosessant'anni che separano la frattura del 1054 dalla IV Crociata. Prendendo le mosse dal testo come documento e dal suo autore quale figura che richiede di essere restituita all'ambiente in cui operò, i due studiosi guardano ai diversi risvolti del lavoro ecdotico come parte di un impegno propriamente storiografico. Da qui la scelta di considerare il *De sancto* come parte di un processo intellettuale e dunque di dare proprio al processo di elaborazione e genesi dell'opera un ruolo centrale anche nell'elaborazione dell'edizione critica del testo. L'esito è un volume che, inserendo lo scritto di Ugo Eteriano nella trama dei dibattiti teologici che animano la Costantinopoli del settimo e dell'ottavo decennio del XII secolo, apre ulteriori e molteplici opzioni di ricerca e fa della cultura teologica e filosofica un carattere non esclusivo dell'Europa latina ma proprio del medioevo mediterraneo.

RICCARDO SACCENTI

IOHANNIS DE RUPELLA *Quaestiones disputatae de legibus*, ed. R. Saccenti, Roma, Coll. S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 2021, 305 pp.

Gli studiosi di storia della filosofia e della teologia medievali hanno diverse ragioni per rallegrarsi della pubblicazione di questo volume che fornisce l'edizione critica delle finora inedite *Quaestiones disputatae de legibus* di Giovanni della Rochelle (Ioannes de Rupella). L'autore infatti, uno dei primi maestri francescani di teologia (m 1245), per lo più relegato al ruolo di coautore della imponente *Summa Fratris Alexandri*, si sta rivelando, nel corso degli ultimi anni, un importante crocevia del pensiero teologico non solo francescano. Grazie anche ai lavori di scavo storico e filologico sulla prima

teologia francescana coordinati da Lydia Schumacher nell'ambito del progetto ERC "Authority and Innovation in Early Franciscan Thought", la conoscenza di questo maestro sta acquistando contorni nuovi e più precisi: la 'riscoperta' delle opere di Giovanni, precedenti e solo in parte confluite nella *Summa*, consente di mettere a fuoco la figura di un pensatore di alto profilo teoretico, la cui riflessione organica e innovativa si rivela sempre più spesso come un riferimento cruciale anche per la comprensione del pensiero tomista. In particolare la riflessione rupelliana sulla legge costituisce un significativo punto d'arrivo del dibattito che su tale tema si è sviluppato a partire dalla fine del XII secolo e poi nei primi decenni del XIII e consente di valutare in tutta la sua ampiezza i cambiamenti che il riscoperto valore della legge comporta nell'ambito della morale cristiana. Riccardo Saccenti, che da diversi anni ha portato la sua attenzione su tale tematica, contribuendo soprattutto a mettere a fuoco la riflessione medievale sulla legge naturale (*Debating Medieval Natural Law: A Survey*, Notre Dame 2016; *La ragione e la norma. Dibattiti attorno alla legge naturale fra XII e XIII secolo*, Brepols 2019), fornisce con l'edizione delle *Quaestiones* uno strumento indispensabile alla prosecuzione degli studi su questa tematica e un tassello prezioso per ricostruire la biografia intellettuale del Rupella.

Il livello della riflessione sviluppata nelle *Quaestiones* e le significative differenze rispetto al testo confluito nella *Summa Fratris Alexandri* costituiscono infatti quello che Saccenti chiama un *case study*, che restituisce al Rupella una fisionomia intellettuale che va ben al di là di quella di compilatore della *Summa*. Considerate nella loro struttura specifica, abbastanza diversa dall'impianto che il trattato sulla legge assumerà all'interno della *Summa*, le *Quaestiones de legibus* costituiscono la testimonianza di quell'attività accademica che Giovanni ha svolto tra il 1238 e il 1245 come maestro reggente di teologia all'Università di Parigi, e rappresentano il primo stadio di elaborazione di una riflessione in buona parte originale, legata all'attività didattica, della quale le *Quaestiones* possono essere considerate una sorta di *reportatio*; in quanto tali, esse ci restituiscono l'immagine di un maestro autorevole che si colloca come protagonista di primo piano nell'ambiente intellettuale parigino degli anni '40. Il raffronto tra i due manoscritti che contengono le *Quaestiones*, il Ms Assisi, Bibl. Conv. 138, che presenta il testo più completo, e il Ms Città del Vaticano, Vat. Lat. 782, più corretto, ma comprendente soltanto la *quaestio de lege aeterna* e parte della *quaestio de lege naturali*, confermano il carattere scolastico del testo, redatto molto probabilmente a partire da un esemplare unico, in due successive fasi di revisione del testo.

Il trattato è articolato in quattro questioni principali, al cui interno si apre lo spazio per affrontare un centinaio di questioni più specifiche e dettagliate. La prima sezione è dedicata alla legge eterna, che coincide con la volontà divina e con la ragione universale, e il cui principio immutabile è impresso

nella mente umana. Elaborata da Agostino, la nozione di legge eterna rappresenta il punto di partenza di ogni riflessione sulla legge, in quanto costituisce il fondamento di tutte le altre leggi che da essa derivano e che si incasstrano l'una nell'altra: la legge naturale, la legge mosaica e le leggi umane, queste ultime solo nella misura in cui sono giuste e legittime. La legge naturale, alla quale è dedicata la seconda sezione, comprende i principi morali che regolano le azioni umane tanto nei confronti di Dio quanto del prossimo, principi la cui validità è radicata nella legge eterna. Distinta dalla coscienza, alla quale tuttavia detta le regole di comportamento, la legge naturale è immutabile per quanto riguarda il fondamento dei suoi precetti, mentre può cambiare nei contenuti specifici a seconda delle circostanze: la comunione dei beni, ad esempio, condizione naturale per l'uomo prima del peccato, risulta inadatta alla natura umana corrotta; e lo stesso discorso vale per altre istituzioni umane, dal dominio dell'uomo sull'uomo al matrimonio. Lo scarto tra la perfezione dell'essere umano al momento della creazione e la corruzione del peccato rappresenta di fatto il dispositivo che consente di affermare l'immutabilità della legge naturale al di là delle sue concrete manifestazioni nel corso del tempo.

Se la legge naturale è in qualche modo speculare alla legge eterna, e perciò stesso innata, le altre leggi sono invece *additae*, leggi cioè che, pur derivando dai principi della legge naturale, aggiungono contenuti specifici ai dettami morali. Tali aggiunte non fanno che rinforzare il carattere obbligante della legge naturale e in quanto tali non si pongono in nessun modo in contrasto con essa. L'obbligatorietà delle leggi *additae* può derivare o da un'imposizione stabilita dall'uomo, o da un intervento diretto o indiretto di Dio. Il primo caso è quello del voto, al quale è dedicata la terza sezione del trattato. A partire dalla definizione del voto come una promessa accompagnata dall'intenzione di contrarre un obbligo, Giovanni analizza le differenti tipologie di voto e le diverse persone che possono esprimerlo, per ribadire il carattere squisitamente religioso che esso comporta. L'enfasi sul voto non può non essere collegata alla discussione sulla validità e sui limiti delle scelte religiose che attraversa il mondo dei teologi, in particolare francescani, e la scelta di Giovanni di inserire la tematica del voto nel contesto di una riflessione generale sulla legge appare non solo come un elemento di indubbia originalità, ma anche come una significativa spia delle istanze 'politiche' che possono essere intraviste alle spalle del dibattito scolastico sulla legge. Non a caso Giovanni della Rochelle è uno dei quattro teologi incaricati di redigere la prima 'glossa' ufficiale della Regola francescana (la *Expositio quatuor magistrorum*), nel 1242, quando i dubbi sull'interpretazione della *Regola*, insorti all'indomani della morte del fondatore, rischiano di tradursi in una spaccatura all'interno dell'Ordine e l'esigenza di una corretta esplicazione della *Regola* diventa cruciale per garantire l'unità del movimento francescano. E non a caso Giovanni è anche il primo maestro al quale si deve una

coerente e sistematica riflessione sulla distinzione tra precetti e consigli, fondata proprio sul valore obbligante del voto religioso che trasforma i consigli in precetti, e sul ruolo che tale distinzione svolge nella definizione dell'identità francescana. Un dibattito destinato a farsi sempre più intenso fra i maestri universitari e non privo di ricadute sulle polemiche anche violente che attraversano l'università parigina nella seconda metà del secolo.

Se la sezione dedicata al voto lascia intravedere i dibattiti che agitano il movimento francescano, di scottante attualità è anche l'ultima e la più ampia sezione delle *Quaestiones*, quella dedicata alla legge mosaica, legge 'aggiunta' da Dio per il tramite di Mosè al fine di confermare e rafforzare la legge naturale. L'analisi della legge mosaica rappresenta un passaggio obbligato della riflessione medievale sulla legge a partire dal XII secolo, quando una rinnovata attenzione al Decalogo suggerisce di prendere le distanze dalla tradizionale condanna del legalismo ebraico che per secoli ha caratterizzato l'atteggiamento cristiano, e impone la revisione di tutta una serie di stereotipi e di pregiudizi nei confronti della legge veterotestamentaria che produce un serrato confronto tra i contenuti di quest'ultima e i dettami evangelici. Nelle *Quaestiones* di Giovanni la discussione di tali stereotipi costituisce la premessa indispensabile per affrontare l'analisi dei singoli precetti: se la derivazione della legge mosaica dalla legge eterna ne garantisce infatti la santità e ne fonda l'obbligatorietà, solo una corretta esegesi della legge antica, che al di là della lettera ne colga il valore universale, elimina di principio tutte le accuse che nei secoli hanno alimentato la diffidenza del mondo cristiano nei confronti della precettistica ebraica: l'eccesso di legalismo, la 'bizzarria' e l'inutilità di molti obblighi, il peso insopportabile della legge che sembra essere la matrice stessa del peccato. La discussione scolastica non solo smonta sistematicamente tali accuse e afferma la sostanziale e integrale bontà della legge antica, ma ne dimostra la necessità, mettendo in evidenza la continuità che esiste tra legge evangelica e precetti mosaici.

Purtroppo, l'analisi dettagliata di questi ultimi che avrebbe dovuto concludere il trattato, si arresta nel manoscritto al secondo comandamento del decalogo, ma la discussione dei primi due precetti mostra a sufficienza la fecondità del metodo argomentativo di Giovanni, che attraverso un'esegesi approfondita dei precetti mosaici ne dilata i contenuti fino a farli coincidere con i precetti evangelici. Tale modello, poi ripreso e sviluppato nella *Summa*, rappresenta il contributo specifico di Giovanni a una concezione della legge che supera definitivamente il pregiudizio antiggiudaico e che sarà riproposta dalla riflessione di Tommaso d'Aquino, ma al tempo stesso segna l'avvio di una teologia della legge che caratterizzerà la cultura francescana e che con la riflessione di Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham è destinata a segnare una svolta nell'impostazione della morale cristiana.

SILVANA VECCHIO

MONICA FERRARI, *L'educazione esclusiva. Pedagogie della distinzione sociale tra XV e XXI secolo*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2020, 246 pp.

L'assunto di fondo che regge l'ampia ed approfondita disamina alla base del ricco volume di Monica Ferrari consiste nell'illuminare la categoria di "educazione esclusiva". Con tale formula l'Autrice chiarisce fin dall'esordio introduttivo come, a partire dall'Antichità classica, i meccanismi ed i dispositivi pedagogici rivolti alle élites fossero indirizzati a costruire un iter esaustivo che privilegiasse l'introduzione di una mentalità volta a ribadire l'ethos della distinzione sociale. La ripresa nonché la diffusione di talune opere specifiche durante l'Umanesimo – ad opera di precettori che erano al contempo traduttori, intellettuali e *magistri* – quali il *De pueris* dello Pseudo-Plutarco, *Ad Nicoclem* di Isocrate, oppure trattati elaborati *ex novo* per l'istruzione dei principi quali il *De ingenuis moribus ac liberalibus studiis adolescentiae*, frutto della penna di Pier Paolo Vergerio, ricolloca nell'alveo della precettistica pedagogica una serie di *topoi* i quali, derivanti da un mondo classico ormai scomparso, attingono nuova linfa dalla fruizione pragmatica nel contesto della società italiana agli albori del Rinascimento, assurgendo in tal modo ad una *vulgata* di norme e modelli che per consuetudine inseriamo nella categoria degli *specula principis*.

L'Autrice, le cui ricerche nell'ambito della storia dei comportamenti educativi hanno una lunga e solida tradizione costellata da prestigiose e diffuse pubblicazioni, nonché dall'attivismo che la vede coinvolta – di concerto con un gruppo di giovani e solidi allievi nell'Università di Pavia – in convegni e seminari di respiro internazionale, supporta l'analisi con un afflato diacronico che permette al lettore di spaziare in un arco cronologico ampio, all'interno del quale paiono tuttavia ben riconoscibili le tracce di un congegno educativo che si va ripetendo attraverso la contaminazione per fasce concentriche, dalla suggestiva aura di regalità di Luigi XIII nella Francia del Cinquecento per giungere alle famiglie aristocratiche di fine Settecento, in un meccanismo che non soltanto garantisce la contezza di strategie (visibili oppure implicite) di ricontestualizzazione delle pratiche formative, nonché di un progressivo inserimento di insegnamenti talvolta divergenti rispetto ai canoni del passato, talvolta maggiormente in linea con i dettami della moda o delle emergenti élites desiderose di imporre ai propri pupilli aggiornamenti derivanti dalle nuove scienze e tecniche la cui imprescindibile necessità era stata ampiamente vagheggiata dall'Illuminismo attraverso l'*Encyclopédie*.

All'interno di tale progetto, la struttura del volume si va sapientemente definendo, ponendo nella giusta luce epoche diverse, dal Quattrocento alla contemporaneità, i cui tratti distintivi vengono opportunamente declinati nelle cinque sezioni che lo compongono, ulteriormente arricchite da uno splendido dossier iconografico e da una consistente bibliografia.

La problematizzazione del tema scelto come categoria fondante della ricerca pare efficace fin dall'esordio: si tratta di comprendere quali dispositivi pedagogici siano stati edificati nel corso del tempo per far sì che dapprima i re, ed in seguito gli aristocratici, imparassero a *essere diversi*. La difformità sociale che nel Medio Evo veniva ascritta alla elezione divina (come ben ci ha insegnato Marc Bloch), ritorna su un piano squisitamente terreno che necessita di una legittimazione variamente affidata vuoi al sangue, vuoi alla genealogia, vuoi alla formazione. Come pare evidente, il mutamento è epocale: non è sufficiente pertanto il diritto che la nascita regale concede, bensì tale condizione deve essere rafforzata ed indirizzata da modelli che vengono reperiti nella letteratura e nella storia e che diventano quindi la base della *nuova* educazione elitaria dal Quattrocento in poi. Non è un caso fortuito la notevole quantità di letture tratte dalla storiografia romana di cui si nutrono gli eredi al trono o i rampolli delle nobili famiglie, con la finalità di illustrarne la gloria e di proporre specchi di eroismo fondati su virtù universali e meta-temporali.

Il diritto alla supremazia si costruisce in maniera variegata ed eterogenea come ben si evidenzia nell'analisi dell'infanzia del Delfino di Francia, a cui viene dedicata una parte consistente della seconda sezione del volume, per passare poi ad un *case study* di notevole rilevanza come lo studio dei percorsi educativi posti in essere nella famiglia Ala Ponzone, nobili cremonesi, di cui si seguono le vicende alla fine del secolo XVIII, usufruendo del prezioso materiale custodito nell'Archivio di Stato di Cremona e di ricchi carteggi intra-familiari. L'interesse si appunta sia nella novità di talune scelte operate dal *pater familias* Gian Francesco Ala per i propri figli, sia sul *turning point* rappresentato dalla volontà di assumere un futuro ruolo nella società – non più passivo e parassitario bensì attraverso una specifica carriera – per lo più in ambito giuridico, nelle istituzioni politiche e amministrative dell'epoca. Mi pare oltremodo importante sottolineare come lo studio diventi marchio di distinzione sociale: gli Ala, come altri figli della nobiltà lombarda, frequentano il prestigioso collegio Cicognini di Prato, dal quale usciranno numerosi dirigenti e personaggi politici del secolo XIX. Decisiva pare la volontà paterna di garantire i migliori percorsi educativi per i figli: dunque le famiglie entrano prepotentemente nella formazione delle generazioni successive per assicurare loro un futuro che possa andare al di là della mera genealogia familiare.

Ugualmente degna di nota l'attenzione rivolta alle figlie, fruitrici di un piano di studi appositamente predisposto dal precettore di casa Ala, quel Ramon Ximénez, gesuita ben conosciuto, il cui ruolo non sembra limitato a quello di semplice precettore per la famiglia Ala, come ben testimoniano i carteggi e la corrispondenza intercorsa tra Ala padre e il gesuita, densa di notizie sui processi formativi dei bambini e sui successi da loro ottenuti nello studio.

Giungendo alla contemporaneità, l'Autrice si avventura nel campo attualmente forse più ricco di suggestioni pedagogiche e di fertili discussioni, ovvero l'ambito della cosiddetta "meritocrazia" e l'enfasi posta sulla valutazione che pervade ogni ordine di scuola, dalla scuola primaria all'università, per avanzare giustamente alcuni dubbi su tale deriva autoreferenziale. Siamo infatti entrati in un pericoloso vortice in cui, come sostiene Ferrari, "l'agire valutativo appare essere ideologicamente connotato e pertanto necessita di essere disambiguato con specifico riferimento al particolare universo di discorso che lo produce" (p. 179). Se, memori dell'insegnamento di John Dewey in *Democrazia e educazione*, siamo tutti convinti della necessaria osmosi tra i due concetti espressi nel titolo di questa grande opera, ben sapendo che senza educazione non può esservi inclusione sociale, per quali recondite motivazioni la valutazione, vista come mero fine e non come strumento, sta assorbendo la maggior parte della vita lavorativa di coloro che fanno parte dell'universo scolastico? Si tratta, come emerge chiaramente nella quarta sezione del volume, di una questione alla quale andrà dedicata un'ampia e multiforme riflessione, poiché pare evidente che si stia riproponendo, sotto la maschera della neutralità della strumentazione valutativa, una gerarchia pervasiva che non mira al progresso sociale ma a fratture ed esclusioni visibili nelle peggiori distopie sociali.

Tale grido d'allarme mi pare perfettamente in sintonia con le risultanze di una presa di posizione di sociologi, antropologi e pedagogisti che nelle schegge impazzite del mondo attuale sanno vedere il problematico avvio di un futuro che potrebbe riproporre, purtroppo senza timore di reprimende etiche, all'interno di una democrazia apparente, una rigida gerarchia, spettro del peggiore immaginario descritto da George Orwell e da Aldous Huxley.

ANTONELLA CAGNOLATI

FRANCESCO MOISO, *Nietzsche e le scienze*, a cura di M.V. d'Alfonso, con un saggio di C. Gentili, Torino, Rosenberg & Sellier, 2020, 344 pp.

Il volume presenta in una nuova veste un corso tenuto dall'autore nel semestre estivo dell'anno accademico 1998-1999 presso l'Università degli Studi di Milano, già apparso per i tipi della CUEM come dispensa per gli studenti nel 1999 e ripubblicato senza variazioni a distanza di un decennio dalla presente edizione. Come riportava una nota dello stesso Moiso in apertura al testo, esso era il frutto della stesura per iscritto delle lezioni ad opera di «un ristretto gruppo di studenti coordinati dal dott. Matteo d'Alfonso», il quale – mutato nel frattempo il proprio titolo, e avvalendosi a sua volta del

contributo della dott.ssa Beccari – attraverso l'attuale curatela conferisce finalmente all'opera l'aspetto di un testo decisamente scientifico. Spieghiamoci meglio; nell'edizione precedente era pur presente un corredo di note (approntate dal curatore medesimo), ma l'unica suddivisione dell'opera era la scansione dei giorni di lezione e questo non ne rendeva agevole la lettura. Ora, invece, per mezzo della canonica suddivisione in capitoli e paragrafi – il percorso tracciato dall'autore risulta senz'altro più agevole da seguire ed il *proprium* dell'interpretazione moisiana di Nietzsche appare di immediata intellegibilità; una tale redistribuzione del testo talvolta va a scapito dell'unità di quello che originariamente era il contenuto di una sola lezione, ma a tale inconveniente si è posto rimedio riportando la precisa indicazione delle date in nota mediante asterisco Oltre a ciò, nella presente edizione anche il numero di note si arricchisce, e sono inoltre presenti un registro delle opere citate ed un indice dei nomi, la cui utilità risulta evidente. Infatti, venendo al merito dei contenuti, si potrebbe forse dire, se è lecita la celia, che l'opera si sarebbe potuta intitolare ancor più appropriatamente "Nietzsche e *gli scienziati*", dal momento che le pagine dedicate alla spiegazione di teorie scientifiche di autori compresi tra il XVII e il XX secolo – benché, com'era naturale, la parte del leone la facciano quelli i cui scritti sono coevi o immediatamente precedenti rispetto a quelli del filosofo – non sono di numero inferiore rispetto a quelle propriamente consacrate all'esegesi della lettera nietzscheana.

Dopo l'enunciazione del celebre frammento «*gegen den Positivismus*» – e della famigerata, ancorché famosa, distinzione tra *fatti* e *interpretazioni* ivi contenuta, sempre buona per fecondare dibattiti filosofici da trafiletto sul giornale, trent'anni fa come oggi –, Moiso chiarisce subito che l'intento di Nietzsche e l'ambito del suo pensiero in cui esso trova senso non è quello di un'«ermeneutica arbitraria», trattandosi di una precisa presa di posizione verso la cultura scientifica del proprio tempo, cui il filosofo si riferisce entrando in dialogo *dall'interno* e, per così dire, senza infingimenti. La critica del positivismo lì esemplata deve dunque innanzitutto esser considerata non come la critica della filosofia alla scienza, ma come l'indicazione di quel modo di intendere il fare scientifico che, una volta liberatosi dei propri *idoli* superstiziosi, mostri chiaramente alla scienza stessa la natura del proprio operare, il quale in ultima istanza non può che rispecchiare l'operare della natura. Per dar conto di ciò, riconoscendo così la posizione nietzscheana sulla scienza in tutta la sua serietà, non ci si può esimere dal dimostrare la confidenza e il grande interesse che il pensatore tedesco ha avuto nei confronti delle scienze e, in particolare, del ricco dibattito scientifico che ha accompagnato tutta la sua esistenza. Ora, per tale cultura scientifica si può dire – forse semplificando un poco – che il problema fondamentale non è più nemmeno generalmente quello di comprendere e spiegare la natura, bensì la *vita*. (Che l'etimo di entrambi i termini, *natura* e φύσις, si riferisca

immediatamente a quel divenire dinamico cui ci si riferisce col termine “vita”, è cosa nota; tuttavia, a seguito dell’egemonia di una visione della scienza newtoniana, è ben vero che vocaboli come “fisica” e “scienza della natura” suggeriscano una certa idea di staticità apetto di altri come “biologia” e “scienza della vita”). Posto che il problema è così quello della vita o, meglio, del suo metamorfico fluire, la comprensione di esso non può che passare attraverso il confronto con quella disciplina che, a suo modo, si era fatta carico di indagarlo nelle precedenti fasi del pensiero occidentale, ovvero la *teleologia*. Pertanto, il primo capitolo, dopo aver efficacemente introdotto l’esigenza di leggere il pensatore della *volontà di potenza* in piena interlocuzione con le grandi tematiche scientifiche dell’Ottocento, traccia un quadro generale delle posizioni più importanti che nella modernità si sono avute nell’impostare il tipo di relazione intercorrente tra la natura e i propri fini (o cosiddetti tali). Per dare il polso di quanto si diceva sopra, nelle sole circa sessanta pagine che costituiscono questo capitolo (intitolato dal curatore *Introduzione*) sono menzionati una quarantina di scienziati con i loro rispettivi apporti al tema in questione – da Vesalio a Müller, da Trembley a Schleiden, da Faraday a Clausius etc. –, oltre ovviamente ai filosofi. Posto che la ricchezza dell’opera è proprio quella di far vedere tutte le sfumature e le variazioni sul tema (presentando o almeno abbozzando la genesi storica delle idee trattate), si può però da ultimo sostenere che le due sole opzioni che risultano possibili in campo teleologico sono quelle esemplificate dalle posizioni di Kant e di Goethe, dal momento che un tipo di finalismo spinto come quello aristotelico e scolastico non viene nemmeno preso in considerazione, coincidendo in certo senso la sua estromissione dal dibattito scientifico proprio con l’inizio della *Neuzeit*. Quella kantiana – dalla cui critica, come vedremo, prenderà le mosse Nietzsche – rileva l’esigenza di una spiegazione della natura che vada oltre la causalità meccanica e che per comprendere il funzionamento dell’organismo anteponga la logica del *tutto* a quella della *parte*. Ciò significa sostenere la necessità di intendere le differenti parti dell’organismo come tali che esse cooperino in vista di un unico *fine*, «mediante un’analogia con il funzionamento delle azioni volontarie» (p. 88), ed in tal senso va inteso il legame che unisce *giudizio estetico* e *giudizio teleologico*. Certo, non si manca di ricordare come lo stesso Kant avvertisse il carattere meramente condizionale di questo trasferimento alla natura di un procedimento che traiamo dal *nostro* funzionamento, interpretandola *come se* essa funzionasse allo stesso modo. Ciononostante, la figura concettuale che l’orologiaio di Königsberg qui rappresenta, non senza qualche ragione, è quella del sostenitore della priorità dell’unità sulla molteplicità. Di tutt’altro avviso sarebbe «l’autore della grande serenità olimpica» (p. 33), che con la propria concezione metamorfica del vivente perviene ad una radicale critica del concetto stesso di individuo – memore del Diderot del *Sogno di d’Alembert* – mettendo così radicalmente in questione la

possibilità di indicare un piano anteriore a quello dei singoli termini che ne regolerebbe l'operare secondo la propria superiore ragione. Qualsiasi finalità si possa allora indicare nello studio di un ente naturale, essa apparirà sempre viziata dal difetto di essere un'indebita aggiunta che noi indichiamo *ex post* fissando quello che è un semplice momento all'interno del produrre senza sosta e senza ordine della natura stessa (da concepirsi, beninteso, essa stessa come una pluralità priva di centro). Come già si può capire, la figura di Goethe – su cui Moiso avrebbe sempre più concentrato i propri interessi fino alla prematura scomparsa – anche quando non espressamente citata giganteggia costantemente sullo sfondo di tutto il testo, consistendo nel suo lascito l'identità stessa della scienza tedesca del XIX secolo (e non solo) ed essendo indicato dall'autore come diretto «antenato di Nietzsche», il quale a sua volta è definito «un goethiano». L'alternativa tratteggiata costituisce lo schema generale di tutte le polemiche e le differenti posizioni che vengono confrontate nel corso del testo – una su tutte, quella tra Liebig e Moleschott –, in cui è peraltro semplice intuire quale collocazione assuma Nietzsche. Ma ciò che importa è *come* egli venga assumendo una tale posizione, ricostruendo alcune tappe di quello che si è già indicato come un percorso di confronto *vis-à-vis* con la cultura scientifica coeva.

La prima e più importante è offerta da *Die Telelogie seit Kant*, un abbozzo per lo scritto di abilitazione all'insegnamento filosofico che il giovane Nietzsche – dinanzi a un bivio che poi si sarebbe risolto in tutt'altra direzione, col curioso esito che proprio come *filosofo* egli sarebbe divenuto un classico – scrive nel 1868 poco prima di decidersi per la filologia. Questo insieme di appunti nietzscheani – all'indagine dei quali è dedicato il secondo capitolo – è inoltre importante, come Moiso non manca di sottolineare, perché molte conclusioni che vi sono tratte sul tema in questione resteranno sostanzialmente le stesse che troviamo sviluppate nei testi della maturità. È pure da rilevare come sia già all'opera, in certo senso, il metodo *genealogico*, perché se è vero che l'interesse di Nietzsche è qui volto alle «questioni della sua contemporaneità», egli le affronta già svolgendo la mossa decisiva di retrocedere fino a quello che viene indicato come il loro luogo genetico, per risolverle alla radice. Tale scaturigine è lucidamente additata nella *Critik der Urtheilskraft*, setacciata con lo spietato puntiglio che contraddistingue il nostro – nonostante, è bene ricordarlo, la sua lettura del testo kantiano sia mediata da autori come Lange e Kuno Fischer. Senza ripercorrere l'esegesi moisiana dello scritto giovanile, è opportuno notare che, anche qui, la critica di Nietzsche alla posizione kantiana non si costituisce come una contrapposizione di una tesi ad un'altra, bensì matura dall'approfondimento e dalla radicalizzazione di istanze proprie di quella, conducendo i contrasti interni che ne costituivano l'architettura ad una tensione tale da far saltare quest'ultima. L'obiezione principale nell'economia del discorso può compendiarsi nel seguente passo: «ciò che si oppone all'intera teoria è quella terribile lotta degli

individui [...] e delle specie. La spiegazione presuppone perciò una teleologia senza lacune: la quale non esiste» (*Appunti filosofici*, p. 134). Il problema della teoria kantiana è dunque quello di accontentarsi di assai meno di ciò che essa dovrebbe esigere, ciò che d'altronde essa fa assai avvedutamente, poiché questo sarebbe impossibile ad ottenersi. L'esito è però che non si dà alcuna possibilità di leggere, anche con la riserva tipica del criticismo, il πόλεμος che caratterizza l'esperienza in ogni suo aspetto *sub specie unitatis*. In tale visione polemica della natura – che attinge tanto ad Eraclito, quanto a Darwin – «non si tratta di negare in senso assoluto l'esistenza dei fini, ma di mostrare come questi siano parte del gioco della natura» (p. 101), ovvero di escludere qualsiasi scarto tra ciò che effettivamente si realizza nelle varie concrezioni della vita ed una supposta finalità esterna agli stessi esseri naturali, che ne dovrebbe spiegare il funzionamento a partire da un principio universale e latore di un'armonia alternativa al sempre precario equilibrio che appare manifestamente. Insomma, a cadere è qualsiasi pretesa di dare a ciò che accade un «senso» – che sarebbe, necessariamente, un che di unitario – differente dal suo mero accadere e ulteriore ad esso; il che non significa negare l'eventuale emergenza di «*isole d'ordine*» (p. 186) all'interno del processo della vita, poiché esse non sono altro che espressione di una delle infinite combinazioni che da esso possono sorgere, e quand'anche si potesse pure sostenere che sono le più riuscite, da ciò non deriverebbe in alcun modo la possibilità di intendere il *caos* che le ha sospinte alla superficie come già orientato alla loro produzione, come se questo fosse il suo *fine*; se poi si volesse ancora far impiego di questo concetto, esso non potrebbe indicare altro che l'immediata soddisfazione della tendenza all'esistenza di ciò di cui fosse predicato il perseguire una finalità, beninteso fintanto che tale tendenza è soddisfatta. In questo senso, come si vedrà meglio, la stessa categoria di *individuo* non è in alcun modo *terminus ad quem* del processo di creazione della natura, bensì è una mera forma – la cui origine meramente *estetica* già Kant aveva contribuito a smascherare – che noi introduciamo, più per cecità che per perspicacia, non potendo cogliere nella sua immane pluralità il brulicante rifluire in sé della vita stessa. Con le parole di Nietzsche, qui letteralmente discepolo di Goethe, bisogna dire che «se prescindiamo dalla forma, esso [*scil. l'organismo*] è una pluralità» (*Appunti filosofici*, p. 141).

Se da ciò deriva una visione della natura contraria ad ogni possibile antropomorfismo nell'interpretazione del suo produrre, tale da toglierle persino i predicati della saggezza e della prudente amministrazione dei propri mezzi – che pure sopravvivevano nei discorsi di molti disincantati *philosophes* –, poiché essa «non è né soltanto saggia amministratrice, né soltanto sperperatrice», bensì «entrambe le cose» (p. 99), senza che sia possibile stabilire un criterio per prevedere e rinchiudere in un meccanismo questa capricciosa mancanza di *unità*, allora a venir dismessi sono anche una visione ed un

ethos della scienza che appaiono irrimediabilmente inficiati nelle loro stesse teorie da una morale da *Mamma l'Oca* che appare ormai insostenibile. Per essere all'altezza di una concezione della vita priva di un centro, occorre che la stessa scienza muti sembianze e diventi *fröhliche Wissenschaft*. A quest'opera di Nietzsche è intitolato il terzo capitolo, in cui Moiso si confronta non solo con essa, ma anche con altri scritti come lo *Zarathustra* e la *Genealogia della morale*, al fine di mostrare come il filosofo tedesco, sempre meticolosamente attento agli sviluppi del dibattito scientifico contemporaneo (i più importanti tra i molti nomi citati in proposito sono quelli di Mayer, Driesch e soprattutto Roux), vada svolgendo la propria critica ai residui teleologici presenti nella scienza del suo tempo, configurando al tempo stesso la propria visione come un novello *gai saber*. È peraltro interessante come l'autore rilevi che molti dei caratteri finora esposti della filosofia nietzscheana affondino le proprie radici nella filosofia dell'identità di Schelling, sicché la novità non starebbe tanto nel rilevare l'inseparabilità di creazione e distruzione nel processo della natura – e, correlativamente, l'impossibilità di *distinguere il bene dal male* –, quanto piuttosto nell'atteggiamento con cui si guarda agli «elementi distruttivi» stessi, dei quali si rileva il «diventare particolarmente marcati e significativi nella costruzione del reale» (p. 143). Non seguiremo l'esposizione che qui Moiso dà dei temi più classici, e di conseguenza anche ormai più noti e scolastici, del pensiero di Nietzsche – dalla critica alla coscienza, alla rivendicazione del corpo, dal contrasto alla metafisica platonica e alla morale cristiano-borghese al rifiuto altrettanto deciso del bieco materialismo, in quanto semplice rovesciamento del teismo etc. –, ma ci preme rilevare che anche questi sono trattati mostrando la loro connessione con l'esigenza del filosofo di pensare una *scienza* ed una *morale* che siano veramente all'altezza della nuova visione della vita derivante dal venir meno del pensiero eretto sulle chimere della teleologia. L'obiettivo polemico de *La gaia scienza* non è affatto la scienza *qua talis*, bensì in particolare quell'autocomprensione della scienza modellata ancora sullo spettro di una visione del mondo retta finalisticamente, e di conseguenza *moralisticamente* intesa, quale quella esemplata da personaggi come Dühring. Contro le ingenuità ammantate d'un'aura di vacua seriosità proposte da costoro, la critica nietzscheana reagisce dirompente contrapponendovi «una scienza fondata sull'eruzione del ridere» (p. 152). Tale riso dionisiaco – che si spinge anche ben oltre il riso di Democrito, *contrapposto* nella tradizione al pianto eracliteo – sarebbe così innanzitutto irrisione del presupposto ingenuamente assunto di poter trovare una ragione di ciò che accade *oltre* quello stesso accadere; ma in tal modo non ci si avvede di rinchiudere la vita – che sempre più si qualifica, per questa via di intenderla, come ciò che non è in alcun modo ridicibile a semplice oggetto della scienza, essendone piuttosto lo stesso autentico soggetto nel suo infinito sdoppiarsi e fluire fuori di sé – entro vincoli che la mortificano vanamente, condannandola così ad uno

stadio di malattia che può addirittura rischiare di divenire inguaribile (*incipit Freud*). La ricostruzione di Moiso mostra bene che il ridere in questione svolge una funzione inscindibilmente polemica e costruttiva nella maturità filosofica di Nietzsche; esso è «la dissipazione dell'idea che ciò che esiste: esiste soltanto perché c'è qualcosa di diverso dall'esistenza» (p. 155), ma proprio per questo esprime la necessità che lo stesso fare scientifico si pensi come guizzo dell'onda sulla superficie dei flutti inarrestabili in cui si esprime la vita, che non si riguardi come puro punto di vista sulla vita estraneo ad essa, bensì come nient'altro che «una forma di comportamento» (p. 163) emergente da essa come tutte le altre che ha la pretesa di studiare in modo imparziale. Restituata alla propria verace natura, tale «*scienza dionisiaca*» ritrova la propria originaria dimensione e riponendo il proprio senso esclusivamente nello stesso *ritmo* vitale che caratterizza ogni caleidoscopica manifestazione della vita apprende nuovamente a «*danzare*». Ovviamente, lo stesso Nietzsche può affermare ciò perché il dibattito scientifico coevo già andava muovendosi, almeno in parte, per conto proprio nella stessa direzione: merito dell'autore è infatti far intendere come in particolare la destituzione del concetto di individuo anche in sede di biologia eroda sempre più la possibilità di una descrizione dell'ente di natura che possa trattarlo come un che di statico e di eterno, con la conseguenza che lo stesso sguardo della scienza – e di ogni facoltà dell'essere umano in generale – possa far a meno di confessarsi il proprio essere *in divenire*. La coscienza stessa – e la conoscenza, che è impossibile senza di essa, per il significato che le attribuiamo – si presenta da un lato come l'ultima combinazione possibile dei giochi compositivi della natura, dall'altro, quando appare al posto di quest'ultima nel ruolo di *prima donna* e artista può solo illusoriamente attribuirsi causalità nei processi che innesca, svolgendovi in realtà un ruolo meramente *catalitico* (cfr. pp. 206-214). In tal senso, il fatto stesso della vita non può esser riguardato e giudicato a partire da un impulso particolare che la scienza credesse di individuare in essa, come se vi fosse una «*pulsione di vita*» superiore ad una «*pulsione di morte*» e di cui quest'ultima fosse una mera funzione; ciò significherebbe riammettere surrettiziamente quel principio unitario che così a fatica era stato espulso dalla considerazione dei vari membri della natura. Il conoscere la vita non potrà così mai, in quest'ottica, sopraelevarsi rispetto al *viverla*, ma ne sarà sempre un'espressione tra le altre, legittima proprio in quanto si costituisce come una *prospettiva* della vita su se medesima.

Si è così fatto ritorno al punto di partenza, a quel prospettivismo enunciato nel celebre *frammento 481*, il cui senso e il cui contesto di appartenenza – l'altrettanto famigerata opera postuma *La volontà di potenza* – vengono finalmente affrontati nel quarto capitolo (intitolato prudentemente dal curatore "*Frammenti postumi*", per i motivi da lui stesso ben chiariti nel saggio introduttivo). A dire il vero, gli argomenti che vengono qui affrontati non

costituiscono un implemento tematico rispetto a quanto visto finora; si tratta, cioè, di vedere come la posizione nietzscheana descritta sinora vada delineandosi nei frammenti – che lo stesso Moiso precisa non corrispondere ad alcun disegno del loro autore nella forma datane dalla sorella e dal cognato –, aggiungendo come di consueto il confronto con le posizioni rilevanti di altri scienziati contemporanei (i più rilevanti dei quali, in questo capitolo, ci appaiono probabilmente Teichmüller e Zöllner). Il motivo per cui ci sembra di poter giudicare prezioso il contributo di questo capitolo – e, va da sé, dei *Frammenti* all'interno dell'opera di Nietzsche – è il ruolo di bilanciamento apportato a tutto quanto detto fin qui; si potrebbe infatti obiettare che certe formulazioni emerse andassero proprio nella direzione opposta a quella che avrebbero voluto raggiungere, configurandosi come descrizioni di uno stato di cose che, proprio perché si voleva non inficiato dal soggetto, viene riguardato *sub specie aeternitatis*. Ma se così fosse, se cioè si attribuisse al discorso svolto sinora la superstitiosa intenzione di indicare qualcosa di meramente oggettivo cui esso facesse riferimento, sarebbe restaurata la più trita metafisica dogmatica, poiché la realtà della vita, sancita come sussistente in sé a prescindere dal nostro discorso, giacerebbe fuori da quest'ultimo, ricavando così di necessità il proprio senso da esso (la stessa critica della *causalità* è svolta proprio in questa direzione e smaschera esattamente la persistenza di tale ingenuità nelle scienze). A quanti sostengono ciò – «die Physiker» – e, si potrebbe dire, a quanti intendessero così il discorso nietzscheano, il filosofo obietta: «hanno dimenticato di calcolare nell'“essere vero” questa forza che *pone* prospettive... Per usare il linguaggio della scuola: l'essere soggetto» (OFN VIII/3, 162). Siamo, come si capisce, ad un inesorabile punto di svolta di tutto il discorso, poiché pur restando ferma la critica dell'individuo, non è possibile fare a meno di ammettere delle punteggiature soggettive come elemento dinamico della vita stessa, al fine di non ricadere nell'ingenuità spietatamente rinfacciata a tutta la filosofia precedente. Di più, la pretesa di rimontare oltre la prospettiva espressa da quelle è il sintomo più proprio di quella credenza in un «mondo vero» che costituisce l'«errore» attribuito da Nietzsche a Socrate e Platone e perpetrato fino ai suoi giorni. La teoria del prospettivismo che pare potersi trarre dal lascito nietzscheano, per quanto incompleta, sembra essere l'indispensabile complemento per valutare la sua opera, e merito dell'autore è quello di farlo chiaramente trasparire dalla scansione dell'analisi di essa che si è sommariamente seguita. L'esuberante brulichio di forme prodotto dalla natura non è dunque una congerie di cose, bensì di *prospettive*, che articolano attorno a sé, facendone così apparire l'inesauribile scaturigine di senso, la vita stessa secondo un certo ordine, non diversamente da come fa l'uomo, giungendo così alla conclusione che «la natura fa se stessa in quanto interpreta» (p. 29). Mancare di rilevare ciò è infatti proprio quel che espone il precedente discorso al rischio che si è detto, anche perché tra le altre cose rimane inspiegato – o viene

semplicemente condannato – il fare dell'uomo stesso. Che cosa si è infatti finora espresso se non l'impossibilità di «rinunciare all'unità della comprensione scientifica del mondo»? Ebbene, questa ha la sua legittimità e spiegazione proprio nel fatto che non differisce qualitativamente da ciò che viene agito da ogni altra espressione della vita. In questo sta la spiegazione della celeberrima locuzione "*Wille zur Macht*", essa è «il tentativo di inglobare all'interno del proprio essere il mondo esterno, attribuendogli le proprie caratteristiche» (p. 284), attività che per Nietzsche appartiene ugualmente, salvo forse una differenza di *grado*, ad ogni vivente. Si può anzi dire, se la formulazione non tradisce ciò che si è detto sin qui, che la vita non è se non l'infinito differenziarsi che sorge dal complesso dinamico delle prospettive nel loro polemico gioco di assimilazione e resistenza, la cui «vibrazione» costituisce quella «musica infinitamente variata e suonata in modo altrettanto differente» (pp. 286-287) che è appunto il reale stesso; né all'autore pare esagerato sostenere che tale «differenza originaria è quella propria di ciò che noi chiamiamo *soggetto*» (p. 286).

Termina il testo di Moiso – un poco *in piscem*, si avrebbe forse la tentazione di dire – il breve quinto capitolo, che riporta l'intervento tenuto da questi presso il convegno "Nichilismo" tenuto a Torino lo stesso anno del corso, a breve distanza dalla conclusione delle lezioni. Si potrebbe quasi dire che in esso è contenuto *in sedicesimo* tutto quanto detto sinora, spiegando la posizione di Nietzsche in base ai risultati scientifici che ne hanno preceduto e accompagnato la ricerca, insistendo con particolare profitto sul fatto che per il filosofo non si tratti tanto di negare semplicemente la coscienza e la conoscenza, quanto piuttosto di rilevarne il carattere *catalitico* all'interno dei processi naturali stessi. Dire che il soggetto interpreta il reale significa perciò che «la forma che noi imponiamo al mondo è in qualche modo estranea al mondo stesso, ma nello stesso tempo è capace di metter in movimento il mondo medesimo e di trattenerlo di fronte a noi» (p. 300), *innescondone* dunque l'accadere *per noi*; ciò che viene qualificato – vichianamente – come un «*fabulare*», e a cui Moiso sembra lasciare l'ultima parola nel concepire il tipo di *scienza* proposto dal filosofo tedesco.

Il volume è arricchito, come si è anticipato, da un saggio introduttivo ad opera di d'Alfonso e da un saggio in chiusura di Gentili; il primo volto a chiarire la posizione dell'autore all'interno del panorama degli studi italiani su Nietzsche nell'ultimo scorcio del secolo scorso e come questi sia naturalmente approdato, prima della prematura scomparsa, ad un confronto con il pensatore della volontà di potenza, il secondo a ribadire la produttività per gli studi nel considerare Nietzsche come «filosofo della natura», e a ricostruire la persistente influenza per questi del confronto con Kant, tanto da poterlo definire, con più di qualche ragione, «un kantiano *malgré soi*» (p. 303).

Per concludere, ci pare di poter indicare la specificità dell'interpretazione moisiana nella chiara intenzione di discostarsi tanto da quelle letture – in vero abbastanza rare ormai – che vedevano in Nietzsche solo uno scrittore tardo romantico, quasi un poeta, i cui testi non avrebbero alcun interesse propriamente filosofico, quanto dall'interpretazione heideggeriana, che ne farebbe all'opposto l'ultimo rappresentante della storia della metafisica. Al contrario egli, concentrando programmaticamente la propria ricerca «verso le fonti del suo pensiero» (p. 234) – le quali, è bene ribadirlo, sono costituite piuttosto da trattati scientifici coevi che da opere di filosofi, spesso conosciuti solo mediante fonti secondarie – giunge a proporre in modo deciso di leggere la filosofia nietzscheana accanto e insieme alle scienze del proprio tempo, arrivando addirittura ad affermare più di una volta che «molte delle tesi di Nietzsche che a noi paiono un po' spinte, sono in effetti contenute in [...] testi puramente scientifici» (p. 237). Se ciò porta a stabilire il pressoché inedito ed esegeticamente affascinante nesso che dà il titolo al volume, è tuttavia impossibile non porsi a questo punto la questione se così non ne vada dell'*originalità* stessa del pensatore. Se, oltre alla messa in questione del finalismo naturale, dell'identità degli individui, dello statuto del discorso scientifico, pure della dottrina dell'*eterno ritorno* – figura capitale del pensiero nietzscheano e, sebbene non vi abbiamo fatto riferimento, decisiva anche per il testo moisiano, come ben simboleggiava l'immagine di circolo campeggiante sulla copertina della prima edizione – si può mostrare come essa abbia «una solidissima base scientifica legata al principio di conservazione dell'energia, del circolo degli elementi e dei composti all'interno della natura» (p. 55), quale sarebbe il ruolo di Nietzsche all'interno della storia del pensiero? Sarebbe egli niente più che un divulgatore o, forse addirittura, un plagiatore? Che cosa aggiungerebbe di proprio a quelle fonti cui sembra di poter attribuire un ruolo importante nel determinarne l'opera? Ma, soprattutto, estromesso dalle regioni della poesia e della metafisica, quali allora potrebbe guadagnarsi in quella della scienza? La risposta a tali quesiti non si trova, a parer nostro, esplicitamente nel testo, ma vi emerge dalla descrizione di ciò che Nietzsche ha fatto come la sua propria *gestualità*. Se la natura e la vita non sono altro che *flusso*, se quanto ci testimoniano i progressi delle conoscenze scientifiche è proprio l'impossibilità di *stare* e l'illusorietà per l'uomo di aggrapparsi a qualcosa che sfugga all'impeto distruttivo di cui si sostanzia la stessa creatività del vivere, la *messa in forma* di ciò è l'unica possibilità che rimane, non per sottrarvisi, bensì per corrispondervi pienamente. La danza di Zarathustra è allora questo, essa, come filosofia, è *forma*, poiché «la forma è il tentativo che noi facciamo [...] per resistere e non farci sommergere: se ci abbandonassimo, verremmo sopraffatti» (p. 145). Solo così trasposti gli esiti della scienza non conducono al *nichilismo* cui effettivamente hanno trascinato l'occidente (e in breve il resto del pianeta), bensì si trasfigurano in quella scienza capace persino di *ridere*. «Quanto più la

conoscenza delle leggi della vita si fa difficile, tanto più ardentemente desideriamo l'apparenza di quella semplificazione, anche se solo per attimi, tanto più grande diventa la tensione fra la conoscenza generale delle cose e il patrimonio spirituale del singolo. *Perché l'arco non si spezzi*, perciò esiste l'arte» (OFN IV/1, 25); né la filosofia, quando veramente *epochemachend*, si sottrae a tale ruolo.

MAURIZIO MARIA MALIMPENSA

Meccanicismo. Riflessioni interdisciplinari su un paradigma scientifico, a cura di B. Cavarra e V. Rasini, Milano, Meltemi, 2019, 256 pp.

Dal momento della sua introduzione a opera di Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1969), la nozione di "paradigma" ha avuto un ruolo fondamentale nella storia e nella filosofia della scienza. Con essa si delinea una traiettoria della scienza articolata in lunghe "ere paradigmatiche"; il passaggio da un'era a quella successiva si genera all'interno di un cambiamento delle circostanze storiche, linguistiche, sociali, culturali, psicologiche di riferimento e si caratterizza come un momento di forte discontinuità. Da qui la teoria kuhniana delle rivoluzioni scientifiche che occorrono a ogni cambio di paradigma, permettono il fluire dinamico della scienza e facilitano la sua lettura e il posizionamento dentro la storia.

Una delle "ere paradigmatiche" di maggior interesse è quella meccanicistica: la meccanica fu infatti la disciplina scientifica protagonista della nascita della scienza moderna e, con essa, alla base dell'intero configurarsi del mondo moderno. Essa infatti, occupandosi del movimento dei corpi, permette di ridurre la complessità al momento della verifica sperimentale, fondante per la nuova visione scientifica del mondo. Così la meccanica, la prima disciplina a essere dotata di un assetto scientifico rigoroso, consegna alla ricerca scientifica la macchina come modello teorico e conoscitivo di indagine, aprendo la strada al paradigma meccanicistico: il mondo delle macchine assurge a una dimensione teorica importante che viene posta alla base del metodo scientifico di conoscenza del mondo.

Proprio alle "potenzialità semantiche e culturali" (p. 9) dell'idea di macchina è stato dedicato il convegno, dal quale il volume trae origine, "Meccanicismo. Riflessioni interdisciplinari su un paradigma teorico", tenutosi a Modena il 17 e 18 dicembre 2017, organizzato dal CIRSI (Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Storia delle Idee) dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Obiettivo del convegno era, si legge dalla prefazione di Berenice Cavarra – direttrice del CIRSI – "mostrare, senza pretesa di completezza,

come il concetto di meccanicismo e le correnti teoriche che ad esso si ispirano, si declinino diversamente a seconda dei contesti storici, degli ambienti culturali, delle particolari declinazioni epistemologiche” (p. 11).

L'introduzione di Vallori Rasini fornisce al lettore una preziosa bussola per orientarsi nella complessa interdisciplinarietà dell'opera, che si coglie già nella visione dell'indice: studiosi di filosofia, biologia, fisica, genetica, antropologia intervengono per inquadrare il paradigma meccanicistico in diversi momenti storici: dall'età tardo-antica al Rinascimento, dal Settecento al Risorgimento, fino all'età contemporanea.

L'opera si divide in due parti: nella prima, “Il meccanicismo nella scienza e nella filosofia”, il paradigma meccanicistico viene indagato entro la cornice di diverse discipline scientifiche e filosofiche; nella seconda, “Meccanicismo, storia e discipline”, se ne segue lo snodarsi nel corso di momenti storici di importante pregnanza scientifica, culturale e sociale.

Indubbio pregio dell'opera, del resto già indicato nel titolo, è l'interdisciplinarietà. Gli autori, tuttavia, riescono a rendere la lettura dei propri contributi accessibile non solo a un pubblico di specialisti della propria disciplina di riferimento, senza pregiudicare la profondità e l'accuratezza dei contenuti.

Il primo contributo è del filosofo Antonello La Vergata che, raccogliendo “alcune note sparse sull'uso del termine ‘meccanico’ dopo l'avvento della teoria darwiniana” (p. 22), propone al lettore alcune diadi che sembrano contrapporsi dialetticamente (organico vs meccanico; fenomeni vitali vs fenomeni inorganici; vitalismo vs materialismo). Così come, tuttavia, ha poco senso la semplificazione che porta a considerare il darwinismo “di ieri e di oggi come un tutto indifferenziato” (p. 33, nota 34), allo stesso modo “non ha senso discutere delle alternative fra teleologia e meccanicismo, materialismo e vitalismo, caso e necessità in modo generale” (p. 33).

Alessandro Minelli presenta invece la biologia evoluzionistica come meccanica dello sviluppo, riprendendo l'idea di una “lettura degli eventi dello sviluppo in termini di causalità meccanica” (p. 41). Il riferimento principale è agli studi di Roux, in particolare alla sua meccanica dello sviluppo degli organismi, risultato a sua volta dell'unione di cinematica e cinetica dello sviluppo. L'obiettivo della moderna biologia evoluzionistica dello sviluppo viene così identificato nell'integrazione tra “la prospettiva darwiniana del *survival of the fittest*” e la “considerazione dell'*arrival of the fittest*” (p. 59).

Bernardino Fantini utilizza un approccio dicotomico (meccanico e organico, meccanismo e progetto, azione e controllo) per accompagnarci in una corposa riflessione sulla funzione dei dualismi teorici nella biologia contemporanea. Risalendo fino alla dottrina aristotelica delle quattro cause, l'intervento di Fantini si interroga sul legame profondo tra causa ed effetto nei viventi, considerato che, se “nella chimica e nella fisica questo legame è costituito da un flusso di materia e di energia”, “la determinazione biologica è”

– invece – “il risultato di un flusso di informazione, che però non è né materia né energia” (p. 108). Il percorso ci conduce così verso la visione di un essere vivente come “oggetto dotato di progetto”, facendo risaltare la necessità di un approccio dove meccanismo e progetto assurgono a insostituibili poli di un pensiero dialettico.

Vincenzo Barone affronta invece il tema del paradigma meccanicistico nella fisica del Novecento partendo da una domanda: è possibile parlare di fine del meccanicismo con la fisica dei campi? Dati i campi quantistici come entità primarie del mondo fisico, ha ancora senso riferirsi a un paradigma meccanicistico nello studio della fisica?

L’ultimo intervento della prima parte è di Mauro Mandrioli, che presenta il tema chiave dell’epigenetica: la reciproca influenza tra geni e ambiente. Particolarmente interessante ed esemplificativo è, a questo proposito, il *case study* della *Drosophila* di Waddington (p. 135), dal quale si evince che un fenotipo acquisito in seguito a interazione con l’ambiente può portare, dopo un certo numero di generazioni, al cambiamento genotipico. Waddington stesso – ci ricorda l’autore – avverte nel fenomeno osservato l’eco del Lamarckismo, ragion per cui la sua fortuna nell’ambiente scientifico fu piuttosto limitata.

La seconda parte si apre con l’intervento di Berenice Cavarra, dove ritroviamo la teoria aristotelica delle cause esposta nel secondo libro della *Fisica*. Dal tema della natura intesa come fine o necessità emerge un’esposizione critica della spiegazione meccanicistica dell’universo, che poggia sullo spazio lasciato all’interno di tali teorie al caso. Pur risolvendo parzialmente tale contraddizione con la definizione del caso come causa non conoscibile dalla ragione umana, Aristotele non rinuncia a rimarcare la finalità di quanto esiste: tutto, nell’osservazione della natura, “conduce ad ipotizzare l’esistenza di una finalità” (p. 156). Alcuni commentatori (l’autrice cita in particolare Giovanni Filopono e Simplicio di Cilicia) tendono ad attenuare la dicotomia tra materia e forma, quindi tra necessità materiale e causa formale e finale, “con il sottolineare la imprescindibilità, comunque, della prima nella generazione delle cose” (p. 163-4).

Carlo Altini affronta invece il tema del meccanicismo nella scienza politica. Ritroviamo Aristotele, questa volta in contrapposizione a Hobbes, che presenta un universo esclusivamente corporeo, dal quale viene “esclusa qualsiasi forma di essenza incorporea” (p. 171). In questo senso il progetto hobbesiano è alternativo a quello aristotelico, reo, secondo il filosofo inglese, di aver “impedito la formazione di una filosofia naturale e di una filosofia civile in grado di confrontarsi con la realtà delle cose, che può essere indagata solo da una scienza meccanicistica che assuma metodi e criteri matematico-geometrici quantitativi” (p. 172). Applicando con estrema coerenza questa impostazione alla scienza politica, lo Stato è uno Stato-macchina, “strumento tecnico-funzionale (che opera meccanicamente per mezzo delle leggi) per la

creazione di pace sociale” (p. 177). Il progetto di Hobbes è chiaro: un sistema filosofico-politico meccanicistico di matrice antiaristotelica; altrettanto chiaro è il suo fallimento, che Altini (prima di introdurre anche una considerazione del tentativo spinoziano di costruire un sistema filosofico deterministico) fa palesare nel momento in cui emergono “elementi legati alla *libera volontà* della persona sovrano-rappresentativa” (p. 183).

All’approfondimento della polarità dialettica macchina-organismo è invece dedicato l’intervento di Matteo Marcheschi. Dalla metafora del fiume di Stahl, alle ricerche sugli automi di Vaucanson, fino a Diderot, che tra il modello finalistico e quello cartesiano individua una terza via: dapprima viene rifiutata l’opposizione tra macchina e organismo, per indicare poi la sintesi nell’idea dell’organizzazione come “principio che, trasformando la sensibilità inerte in attiva, dà origine a macchine-organismi che hanno in loro stesse il principio del loro movimento” (p. 213). Marcheschi ci presenta così un diderotiano “principio vitale che sta dentro la materia, facendo sì che essa esista sempre nel movimento delle forme che moltiplicano in ogni istante loro stesse, dando origine ad altre forme” (p. 213), facendo risuonare la “bella successione di molteplici forme” del Goethe della *Teoria dei colori*.

Da un pieno riscatto di Descartes parte invece Fabio Polidori nel suo contributo sul meccanicismo di La Mettrie, il quale afferma la necessità di atterrarsi all’esperienza senza valicarne i confini per “giungere a formulazioni di carattere generale o universale” (p. 218) e dichiara che del nostro destino, come della nostra origine, “non ne sappiamo assolutamente niente” (p. 218). È, questo di La Mettrie, un radicalismo meccanicistico che, tuttavia, “non esclude affatto la dimensione vitale, dinamica, organica dei corpi viventi” (p. 222), rifiutando però recisamente la possibilità di interventi esterni necessari a spiegarne l’origine, la natura e il destino. Una sorta di dinamismo organico esiste con ogni evidenza, ma esso è implicato nella visione meccanicistica sostenuta dal medico francese, il quale, lungi dall’affidare a tale visione il compito di fornire una conoscenza globale della realtà, rilancia continuamente l’arduità del compito conoscitivo proprio per tenerlo al riparo da semplicistiche fughe verso “ipotesi e costruzioni teologico-metafisiche” (p. 225).

Nel saggio di Vallori Rasini ritroviamo Descartes, questa volta sotto l’attacco di Arnold Gehlen, che ne critica la “deleteria separazione di ambiti del reale – e di conseguenza del sapere” (p. 227), anche se a Descartes va riconosciuto il ruolo avuto nel cambiamento paradigmatico che ha condotto al “dominio tecnico-industriale-scientifico del mondo” (p. 229). Progresso che, tuttavia, è frutto dell’agire di un uomo che Gehlen presenta, con Herder, come animale incompleto e, come tale, costretto dalle proprie carenze all’azione. Gehlen parla infatti dell’uomo come “essere agente”, individuando proprio nell’agire – e nello specifico nell’agire “tecnico” – il “fondamento antropologico”. Alla base dell’agire tecnico vige un principio ben

identificabile, che muove l'uomo alla ricerca di una maggiore stabilità e prevedibilità. Dentro questo agire Gehlen fa rientrare anche il comportamento spirituale e magico-rituale dell'uomo, descritto come "una tipologia di 'tecnica soprannaturale', finalizzata all'ottenimento degli stessi scopi cui mira la tecnica tradizionale, caratterizzata però dall'uso di mezzi astratti e fantasiosi" (p. 232-3). Tecnica e magia, in questo senso, condividono l'obiettivo di "garantire la regolarità del decorso naturale e la stabilizzazione dei ritmi della vita e del cosmo, rimuovendo irregolarità e imprevisti" (p. 233). Allo stesso modo, il progresso delle istituzioni politiche si muove nella direzione di un assestamento che garantisca all'uomo maggiore stabilità sociale. Ancora la ricerca di stabilizzazione sarebbe alla base del progressivo avvicendamento, nell'agire tecnico, dei materiali organici con quelli inorganici, la cui natura "ha leggi razionalizzabili e mostra prevedibilità e controllabilità maggiori rispetto alla natura organica" (p. 239).

Nell'ultimo contributo del volume, Marco Ciardi ci conduce nell'analisi della pretesa di oggettività dell'economia, che prese forma, come in molti altri campi di studio, tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Ci fu, per esempio, un'influenza dell'opera di Newton sul pensiero di Adam Smith, ma su di essa non si è mai trovata una visione concorde da parte degli studiosi. Allo stesso modo Ciardi sottolinea l'incongruenza di una scienza economica che si costruisce nell'ambito di un paradigma meccanicistico proprio "nel momento in cui le sconvolgenti scoperte dell'evoluzione biologica (Darwin) e della rivoluzione termodinamica (Carnot) con la sua famosa legge dell'entropia introducono un altro paradigma, quello del divenire della natura" (p. 254). L'oggettività della scienza economica sembra essere, sì, una pretesa, ma ciò, conclude Ciardi, "significa solo che c'è ancora molto da lavorare, ripensando molti dei presupposti teorici della disciplina" (p. 256).

In conclusione, la lettura dei densi contributi che compongono l'opera fornisce un quadro certo non esaustivo (del resto la non esaustività era dichiarata nella stessa prefazione del volume) ma sicuramente portatore di un notevole contributo capace di fare luce sulla funzione di un paradigma complesso come quello meccanicistico nello snodarsi della storia del pensiero filosofico e scientifico.

ALESSIO CAZZANIGA

WOODY ALLEN, *A proposito di niente. Autobiografia*, trad. it. di A. Pezzotta, Milano, La Nave di Teseo, 2020, 400 pp.

Nell'ultimo film di Woody Allen, *Rifkin's Festival* (2020), il protagonista Mort Rifkin – alter ego del cineasta – ripercorre le fasi salienti della sua esistenza, scandite da sogni in bianco e nero che rievocano scene tratte da celebri pellicole di grandi maestri del cinema classico quali Orson Welles, Federico Fellini, Claude Lelouche, François Truffaut, Jean-Luc Godard e naturalmente Ingmar Bergman. Nel finale del film viene rievocato il famoso dialogo con la Morte de *Il settimo sigillo* (*Det sjunde inseglet*, I. Bergman, 1957), sicché Mort e il Tristo Mietitore, interpretato da uno strepitoso Christoph Waltz, intavolano una surreale conversazione durante la partita a scacchi; in procinto di divorziare, il protagonista si lagna con la Morte di aver vissuto fino a quel momento una vita vuota. La Morte, dal canto suo, rimprovera Rifkin e lo invita a non confondere il concetto di vita vuota con quello di insignificante. Secondo la Morte, il fatto che la vita non abbia significato per tutti non vuol dire che sia vuota, anzi, gli esseri umani possono essi stessi renderla piena con «cose», quali il lavoro, l'amore, la famiglia, e via dicendo.

Ancora una volta, il regista-filosofo s'interroga sui grandi dilemmi dell'uomo, così come accade nel suo ultimo libro. Autentico snob newyorkese, laico, misantropo, schivo, ma conscio di essere divertente, Woody Allen riporta elementi biografici che convergono in una visione della vita vicina al pensiero filosofico e a una concezione pessimista dell'umana esistenza.

L'opera di Woody Allen, nella sua interezza, ha spesso attirato l'attenzione degli studiosi, grazie alla conoscenza dei filosofi che egli ha letto e che omaggia nei suoi libri e nelle sue pellicole. Il filosofo francese Roland Quilliot ha pubblicato uno studio dedicato al pensiero alleniano, a partire dall'analisi del *corpus* dell'autore newyorkese, intitolato *La filosofia di Woody Allen* (tr. it. E. de Conciliis, Mimesis, 2011). In questa analisi emergono i motivi del prestigio intellettuale di Woody Allen: la sua capacità di esprimere lucidamente le proprie perplessità nei confronti di una società individualista e di intervenire con cognizione di causa nei modi di pensare individuali e collettivi, strutturando un discorso coeso e coerente, in cui Allen dà prova di conoscere in maniera approfondita i fondamenti del pensiero filosofico occidentale.

Questa autobiografia non fa eccezione e, infatti, l'autore cita i classici della filosofia, come Kant, Kierkegaard, Schopenhauer, Hegel e Voltaire che ha avuto modo di apprezzare per merito della prima moglie Harlene Rosen che l'ha introdotto alle letture filosofiche. *A proposito di niente* è il *memoire* di un pensatore, prima ancora che di un artista, controverso, poliedrico e caustico, dotato della rara capacità di saper cogliere le assurdità della nostra epoca, a partire dalle esperienze personali, restituendoci un piccolo mondo

eccentrico, quello dell'*intelligencija* newyorkese e dell'Upper East Side di Manhattan, descritto con la consueta mordace ironia.

Iconico tanto quanto la sua amata Manhattan, Woody Allen racconta e si racconta: come un illusionista conduce la narrazione in maniera avvincente, rivelando le sue passioni, i suoi idoli, i suoi primi passi nel *cabaret*, prima di approdare a Hollywood, e svelando altresì una profonda umanità, soprattutto quando ripercorre gli anni più dolorosi e quelli più felici della sua esistenza. L'autore, inoltre, non perde occasione per ribadire quanto la maschera dell'intellettuale che gli è stata appioppata – a causa dei suoi caratteristici occhiali con montatura spessa firmati Ray Ban –, l'abbia fatto apparire più colto di quello che egli effettivamente è: *excusatio non petita, accusatio manifesta*.

Il libro si presenta come un racconto continuo; i capitoli non hanno titolo e sono, a loro volta, suddivisi in paragrafi, come se la narrazione fosse un filo sul quale la memoria si posa per potersi spostare avanti e indietro nel tempo. Il discorso viene condotto su due binari, quello personale e quello professionale, con uno stile gradevolissimo; sebbene il racconto sia costruito in maniera non lineare, alla Stephen Dedalus, la scorrevolezza della prosa non viene meno, neanche nella versione italiana, grazie alla brillante traduzione del critico cinematografico Alberto Pezzotta.

Al pari del suo personaggio Mort Rifkin, Woody Allen si presenta sin dalle prime pagine come un uomo d'ingegno e d'intelletto sofisticati, capace di raccontare aneddoti su fatti e persone conosciute nel corso di una vita tutt'altro che vuota, senza perdersi, nonostante le innumerevoli digressioni.

Il *mémoire* si apre con un omaggio al romanzo di J.D. Salinger: «Come il giovane Holden – scrive Allen con irriverenza –, non mi va di dilungarmi in tutte quelle stronzate alla David Copperfield, anche se in questo caso i miei genitori magari possono essere un soggetto più interessante del sottoscritto» (p. 9).

In effetti, il libro inizia, proprio come ogni autobiografia che si rispetti, con un racconto che ci riporta indietro nel tempo. Amando le sinfonie urbane, Woody Allen introduce la sua narrazione con un pittoresco affresco della Brooklyn del secondo dopoguerra e delle avventure rocambolesche della sua famiglia, senza tralasciare il minimo dettaglio, nemmeno il primo incontro dei suoi genitori: «Due persone che non c'entravano niente l'una con l'altra – rammenta lo scrittore –; non c'era nulla su cui andassero d'accordo, a parte Hitler e le mie pagelle» (p. 11).

Il racconto prosegue con una descrizione esilarante di alcuni suoi familiari, rievocando alla memoria i personaggi tratteggiati in *Radio Days* (1987), e senza risparmiare manie e peccatucci di una famiglia ebrea piccolo borghese. «In queste pagine faccio dell'ironia sui miei genitori, ma ciascuno di loro mi ha insegnato cose che sono state utili per tutta la vita. Mio padre:

quando compri un giornale all'edicola, non prendere mai quello in cima. Mia madre: l'etichetta dei vestiti va sempre dietro» (p. 26). Ma è soprattutto la visione del mondo del padre ad averlo accompagnato negli anni: «La sua filosofia si riassumeva nella massima "Quando c'è la salute c'è tutto", essenziale come un biglietto in un biscotto della fortuna, ma più profonda di gran parte del pensiero occidentale» (p. 11).

Woody Allen nasce il 1° dicembre del 1935 in un mondo, come egli stesso confessa, in cui non si sarebbe mai sentito a proprio agio. In merito agli anni giovanili, Allen racconta della sua avversione per la lettura e, senza vergogna, ammette di aver iniziato a leggere verso la fine del *college*, periodo in cui divorerà tutti classici della letteratura americana ed europea. Diverso è il discorso per il cinema: «mentre tutti cercavano di insegnarmi qualcosa, dai miei genitori ai miei insegnanti. – ricorda l'autore – fu Hollywood ad attecchire» (p. 29). In quegli anni la radio e il cinema sono i passatempi preferiti di Woody Allen e nel tempo avrebbero contribuito, assieme alla lettura dei classici della letteratura e della filosofia, a nutrire la mente del giovane.

L'autore ritrae se stesso come un ragazzino a cui «piacciono i film, le donne, gli sport» e odia la scuola, pur ammettendo un'innata predisposizione alla scrittura; «una cosa ho sempre saputo fare: scrivere. Sapevo scrivere prima di leggere» (p. 43).

Sarà proprio questa propensione per la scrittura che gli permetterà di entrare nell'ambiente dello spettacolo, spostandosi da Brooklyn a Manhattan; Allen impara ben presto a muoversi nel mondo del *cabaret*, intrattenendosi nei locali più rinomati della Big Apple con famosi *stand up comedian* e sfornando testi e battute che «non erano motti ai livelli di Voltaire o di La Rochefoucauld – confessa l'autore – erano barzellette su suocere, parcheggi, tasse che solo qualche volta trattavano temi di attualità» (p. 67).

Negli stessi anni giunge il grande amore, la musica jazz: «e presto – ricorda – diventai un aspirante comico, un aspirante illusionista, un aspirante giocatore di baseball e un aspirante jazzista. Mi comprai un sassofono soprano e imparai a suonarlo. Mi comprai un clarinetto e imparai a suonarlo. Comprai anche un giradischi Victrola, che potevo suonare senza prendere lezioni» (p. 54).

Scelto lo pseudonimo di Woody Allen (all'anagrafe è Allan Stewart Königsberg), il salto a Broadway è breve. Il comico si fa strada a forza di *gag* nel mondo dell'avanspettacolo e del teatro, iniziando a farsi un nome anche come paroliere; finché non approda al cinema. A proposito di una delle sue prime pellicole, Woody Allen rammenta: «*Prendi i soldi e scappa* [*Take the Money and Run*, 1969] esordì in una saletta sulla Terza Avenue, la 68th Street Playhouse. Davanti c'era un albero che non lasciava leggere l'insegna luminosa. Mio padre si offrì di venire nottetempo con degli amici per abbatterlo. Gli dissi no grazie»; e continua: «Il film piacque ai critici e alla fine fu anche un successo di pubblico. Ed è così che sono entrato nel cinema. Duro

lavoro, un po' di talento, tanta fortuna, contributi fondamentali da parte di altre persone» (p. 178).

Nonostante il successo nel mondo della *stand up comedy* e del cinema, e pur entusiasmando critica e pubblico, l'autore confessa che in quel periodo inizia a soffrire di tremendi attacchi di panico, senza una ragione apparente: «avete presente la sensazione di venire sepolti vivi?» Forse, continua, «ce l'avevo nel sangue, o forse era la conseguenza del trauma provato quando mi resi conto che i film di Fred Astaire non erano documentari» (p. 81). Tale affermazione mette ben in evidenza l'abilità di Allen nel riportare ossessioni e momenti estremamente drammatici della sua esistenza, esorcizzando la paura e la tristezza con il potere taumaturgico della risata, andando a rievocare, come accade spesso nelle sue opere scritte e filmiche, il modello comico *nonsense* di Groucho Marx.

Risulta evidente la forte correlazione tra la cultura *yiddish* di Woody Allen e le sue opere, nelle quali emergono omaggi, citazioni e rimandi ai suoi idoli artistici, ai suoi modelli letterari e naturalmente ai classici della filosofia, i quali compaiono sovente nelle sue pellicole, non come pretesto intellettualistico, ma come punto di riferimento del pensiero del cineasta. I riferimenti filosofici che si ritrovano nei suoi film sono tantissimi; si pensi, per esempio, a Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Richter, Leibnitz, Marx, Spinoza e al padre fondatore della psicanalisi Sigmund Freud.

Non solo le commedie, ma anche i film drammatici di Allen – che vedono l'influenza di Ingmar Bergaman, a sua volta affascinato da Nietzsche e Kierkegaard –, denotano quel *fil rouge* che attraversa il pensiero filosofico di Woody Allen, quando dibatte sui grandi temi come la casualità e la mancanza di senso dell'esistenza. Discorsi, questi, che si perdono nei meandri di lunghe riflessioni sulla caducità umana e sull'arte: «in quanto artista invidio le persone che traggono conforto dal credere che le loro creazioni sopravvivranno, verranno discusse in qualche modo li renderanno immortali, più o meno come succede nell'aldilà per i cattolici» osserva l'autore. «L'inghippo è che tutti coloro che discutono le opere lasciate dall'artista sono vive e mangiano pastrami, mentre l'artista se ne sta in un'urna funeraria o sepolto nel Queens», conclude Allen. «Sapete quanto se ne fa Shakespeare di tutta la gente che canta le sue lodi?» s'interroga. Tuttavia, «verrà il giorno», lontano s'intende, «in cui tutte le opere di Shakespeare scompariranno malgrado gli intrecci brillanti e i raffinati pentametri giambici, e lo stesso succederà a ogni pennellata di Seurat e a ogni atomo dell'universo» asserisce l'autore, mentre si avvia alla conclusione della sua riflessione, aggiungendo che noi tutti «siamo solo un incidente nell'universo. E neanche il prodotto di un'intelligenza benevola, ma solo l'opera di un imbranato» (p. 83).

Le digressioni si soffermano sulle relazioni e, in larga parte, sul suo lavoro cinematografico, ricordando idoli e stelle del cinema, del jazz e della

letteratura, la cui influenza ha contribuito, nel tempo, a completare il puzzle della sua personalità artistica poliedrica che spazia dalla scrittura al cinema e alla musica fino al teatro. Eventi e aneddoti si susseguono nel corso di questo racconto, come se l'autore intrattenesse una lunga conversazione con se stesso, parlando di tutto e a proposito di niente; egli filosofeggia sul senso della vita, consapevole di potersi permettere il raro lusso di esprimere liberamente quello che pensa, senza temere ripercussioni, rammentandoci, in un certo senso, il carattere del personaggio rude, disilluso e paranoico di Boris Yellnikoff (*aka* Larry David), in *Basta che funzioni (Whatever Works, 2009)*, anch'egli affetto da improvvisi attacchi di panico notturni, dovuti alla consapevolezza che un giorno dovrà morire. Il personaggio, infatti, si perde in lunghi monologhi sul senso della vita, sulla religione e sulla natura umana, a suo avviso, scellerata e inaffidabile.

In questo frangente, l'autore trova sempre modo di inserire riferimenti non solo alla sua personalità «nevrotica», come egli stesso la dipinge, ma soprattutto al grande tema del rapporto tra l'uomo e una suprema entità. Con naturale distacco e ironia, emerge tra le pagine l'essenza di questo intellettuale newyorkese che scrive e dibatte sui temi più cari alla filosofia, senza risparmiare frecciate alla dubbia efficacia di un disegno divino, quasi fossimo di fronte a un arguto dialogo biblico tra Dio e Mosé sul Monte Sinai, soltanto un po' più cinico. In effetti, il pensiero filosofico di Woody Allen nei confronti del tema uomo-Dio, non poteva non emergere in questa autobiografia, con la medesima carica ironica che ritroviamo, per esempio, in una scena tratta dalla celebre pellicola *Amore & Guerra (Love&Death, 1975)*, un dichiarato omaggio alla filosofia (in particolare a quella di Leibnitz, parodiata in questo film), e alla letteratura russa (Tolstoj e Dostoevskij). In una scena piuttosto esilarante, infatti, un gruppo di soldati che si appresta a combattere contro le truppe di Napoleone, sta marciando verso il campo di battaglia e uno di loro con tono solenne asserisce che i patimenti della guerra non sono altro che un modo per essere messi alla prova da Dio; il personaggio di Boris Grushenko (*aka* Woody Allen) causticamente chiede al milite come mai allora il Signore non abbia optato, invece, per una «prova scritta».

La memorabile scena in questione aiuta a inquadrare lo spirito caustico di questo pensatore lucido nel suo pessimismo, nonostante s'appresti a raccontare aneddoti di una vita piena, lastricata di oneri e onori, densa, incredibile, e non priva di lirismo; tali momenti poetici si possono evincere dalla descrizione di un'immagine autunnale incorniciata da una delle finestre del suo appartamento newyorkese, che Allen riporta alla memoria come «un'esperienza al tempo stesso sbalorditiva e filosofica», intesa in tutte le possibili declinazioni del termine. «Sbalorditiva perché i gialli e i rossi della natura battevano qualunque accostamento di pigmenti potesse immaginare un pittore, e filosofica perché presto le foglie morivano e cadevano in modo

tipicamente čechoviano, e anche tu sapevi che un giorno saresti seccato e poi caduto» (pp. 291-292).

In un'ottica letterario-filosofica, il libro procede seguendo questo movimento di ascesa e caduta: dai successi in ambito artistico, alla *débâcle* in ambito privato, causata soprattutto dal divorzio dall'attrice Mia Farrow e dall'ondata del #MeToo.

Woody Allen è stato attaccato da questo movimento che, benché legittimo e corretto nelle intenzioni, ha finito, come accade quando scoppiano scandali mediatici di tale portata, per travolgere chiunque apparisse anche solo sospetto agli occhi del Tribunale dei *social*, scatenando una vera e propria caccia alle streghe. *A proposito di niente* è stato addirittura ostracizzato negli Stati Uniti, proprio a seguito di questi scandali, finendo, però, col posizionarsi nelle classifiche come il libro più venduto tra il 2020 e il 2021, soprattutto in Europa.

Scrive Allen: «La cosa positiva è che, influenzato da Bergman e da Williams, ho scritto molti ruoli femminili, alcuni di una certa sostanza. A dire il vero, per uno che ha subito la sua dose di attacchi da parte dei talebani del #MeeToo, non mi sembra certo di aver sminuito l'altro sesso» (p. 368). Sono state, infatti, le donne a ispirarlo, sia le compagne di vita e l'attuale moglie Soon Yi Previn, sia le attrici con cui ha lavorato, da Mariel Hemingway e Judy Davis, a Scarlett Johansson ed Emma Stone, per citarne alcune tra le sue preferite, fino alla cara amica e sua grande sostenitrice Diane Keaton che ha contribuito in maniera significativa al successo di pellicole *cult* come *Amore e guerra*, *Provaci ancora*, *Sam (Play It Again, Sam)* (Herbert Ross, 1972) e *Io e Annie (Annie Hall)* (1977). Nonostante Allen non si sia voluto esporre, lasciando che la giustizia seguisse il suo corso (egli non è mai arrivato a un processo per mancanza di prove), nel libro dedica un'ampia riflessione all'argomento e alla sua solida relazione coniugale che gli ha permesso, in una qualche maniera, di uscirne, concentrandosi soprattutto sulla scrittura, al fine di lenire il dolore causato dalla brutalità delle accuse avanzate dall'opinione pubblica; tuttavia, il sostegno di collaboratori e personalità influenti dello spettacolo che hanno conosciuto Woody Allen non è venuto meno, anzi è stato per il cineasta di grande conforto.

In queste pagine, l'uomo cerebrale esprime una visione del mondo amara. Sotto la maschera dell'intellettuale newyorkese sofisticato che ci siamo abituati a riconoscere, possiamo riscoprire quell'irresistibile umorismo caustico che Allen, forse, ci invita a impiegare, quale ultima arma di difesa che ci resta a disposizione per far fronte al paradosso dell'esistenza umana. «Come Bertrand Russell, provo una profonda tristezza per il genere umano. A differenza di Bertrand Russell non sono bravo in matematica. E forse non sono in grado di trasmutare la mia sofferenza in grande arte o in grande filosofia, ma sono capace di scrivere delle buone battute che per un attimo possono

distrarre e arrecare un breve sollievo alle irresponsabili conseguenze del big bang» (p. 337).

A proposito di niente si conclude con la consapevolezza, da parte dell'autore, di aver vissuto una vita estremamente densa, con qualche rimpianto, certo, ma pur sempre una vita tutt'altro che ordinaria.

Ma potendo tornare indietro che cosa non rifarebbe Woody Allen?
«Comprare l'affettatutto che ho visto in televisione».

DORIS CARDINALI

© 2021 The Authors. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).