

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno II- 2015 (Nuova serie) Fascicolo 1

Syzetesis – Semestrale di filosofia

Publicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione filosofica

ISSN 1974-5044

DIREZIONE: Federico Morganti

COMITATO DIRETTIVO: Sergio Bucchi (Roma), Tonino Griffero (Roma), Cristina Marras (Roma), Emidio Spinelli (Roma), Pierluigi Valenza (Roma), Gereon Wolters (Konstanz)

RESPONSABILE DI REDAZIONE: Federico Morganti

REDAZIONE: Silvia De Martini, Federica Pazzelli, Marie Rebecchi, Marco Tedeschini, Francesco Verde

Syzetesis, via dei Laterani 36

00184 Roma

syzetesis@gmail.com

www.syzetesis.it



INDICE

Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo I

5 Avvertenza

ARTICOLI

- 7 EMIDIO SPINELLI, Sesto Empirico: contro il corpo, contro l'anima. L'uomo non può essere criterio
- 15 ADRIANA FARENGA, Sensibile o intelligibile? L'uomo plasmato dal fango e il mondo creato per lui nel *De principiis* di Origene
- 33 ROSARIA PAGANO, L'interpretazione della *Zweiweltentheorie* di Emil Lask nel suo confronto con gli antichi

RECENSIONI

- 49 TIZIANO DORANDI, Jürgen Hammerstaedt-Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda: Ten Years of New Discoveries and Research*, Habelt Verlag, Bonn 2014.
- 53 IVAN LEPRI, Teofrasto, *Metafisica*, a cura L. Repici, Carocci, Roma 2013.
- 61 FEDERICA PAZZELLI, Giorgio Jossa, *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Carocci, Roma 2014.
- 67 LUCIANO ALBANESE, Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Bristol (CT) 2013; Helmut Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und Italienischer Renaissance*, Winter, Heidelberg 2013.
- 79 ELEONORA ZEPER, Veit Rosenberg (ed. by), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014.

85 MARCO VISCOMI, G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di C. Belli e J.M.H. Mascot, Mimesis, Milano 2014.



Avvertenza

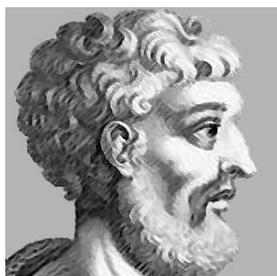
Il presente numero raccoglie alcuni degli interventi presentati in occasione della Giornata di Studi dedicata al tema *Mondo sensibile e mondo intelligibile: Dagli antichi ai moderni*. L'evento, organizzato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica, si è tenuto il 4 luglio 2014 a Villa Mirafiori, presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza* Università di Roma a cui si estende particolare riconoscenza.

Si ringraziano sentitamente gli autori – Emidio Spinelli, Adriana Farenga e Rosaria Pagano – che hanno fatto seguito al loro impegno, consentendoci di pubblicare i loro contributi. Questi saggi risultano così una traccia assai significativa e importante di una Giornata di Studi ampiamente partecipata, che ha visto l'Associazione particolarmente coesa e attenta alla sua organizzazione e alla sua riuscita.

La Redazione



Sesto Empirico: contro il corpo, contro l'anima
L'uomo non può essere criterio



di

EMIDIO SPINELLI

emidio.spinelli@uniroma1.it

Una delle sezioni più interessanti all'interno del *corpus* degli scritti di Sesto Empirico credo sia sicuramente quella dedicata alla trattazione della parte logica della filosofia, un ambito che va ben oltre quanto noi oggi intendiamo, *stricto sensu*, con 'logica', per abbracciare temi di epistemologia, semiotica, filosofia del linguaggio, retorica. Lo mostra anche solo uno sguardo superficiale alle questioni affrontate nei libri sestani specificamente dedicati alla trattazione e demolizione delle nozioni basilari dell'impalcatura logica dogmatica: il secondo libro dei *Lineamenti pirroniani* (*PH II*) e le sezioni per così dire 'parallele' che ritroviamo nei due libri *Contro i logici* (*M VII* e *VIII*).

Tenendo come asse portante l'esposizione di *PH II* e lasciando per il momento da parte i paragrafi sul criterio, su cui torneremo in dettaglio fra poco, scorrono sotto gli occhi del lettore le seguenti nozioni cruciali: vero e verità¹; il segno, entro una trattazione più ampia di semiologia, che non trascura elementi di positiva proposta

¹ Cfr. *PH II* 80-96 e *M VII* 38-45; *VIII* 1-140; per alcune osservazioni in merito cfr. ora E. Spinelli, *Vero, verità, vita: deficienze epistemologiche e soluzioni pragmatiche?*, «Iride», 2015 (di prossima pubblicazione).

filosofica pirroniana²; più tecnicamente la dimostrazione e il sillogismo³; l'induzione e subito dopo la definizione⁴; la divisione, il tutto e le parti, il genere e le specie, gli accidenti⁵; infine i sofismi⁶.

Al di là di questo indice analitico della trattazione sestana, ciò su cui vorrei qui richiamare l'attenzione è la parte iniziale del secondo libro dei *Lineamenti pirroniani*. Qui Sesto, dopo aver cercato di difendere la legittimità dello stesso ζῆτεῖν da parte del pirroniano (*PH* II I-II⁷) e ribadita la tripartizione della filosofia in logica/fisica/etica (*PH* II II-12)⁸, individua come primo bersaglio polemico la dottrina epistemologicamente più caratteristica delle filosofie ellenistiche: quella del criterio (*PH* II 14-17)⁹. Dopo essersi

² Cfr. *PH* II 97-133 e *M* VIII 141-299; mi limito ad alcuni selettivi rinvii su questo tema, centrale nei dibattiti filosofici antichi, soprattutto ellenistici e post-ellenistici: D. Glidden, *Skeptical Semiotics*, «Phronesis», 28 (1983), pp. 213-255; C. Chiesa, *Sextus sémiologue: le problème des signes commémoratifs*, in A.J. Voelke (a cura di), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Genève/Lausanne/Neuchâtel 1990 («Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», 15), pp. 151-166; J. Allen, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Clarendon Press, Oxford 2001; P. Pellegrin, *Scepticisme et sémiologie médicale*, in R. Morelon, A. Hasnawi (a cura di), *De Zénon d'Élée à Poincaré. Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed*, Peeters, Louvain-Paris 2004, pp. 645-664; T. Ebert, *La théorie du signe entre la médecine et la philosophie*, in J. Kany-Turpin (a cura di), *Signe et prédiction dans l'antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Étienne 2005, pp. 51-63; R. Bett, *Le signe dans la tradition pyrrhonienne*, ivi, pp. 29-48; E. Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, cap. 4 (ora anche on-line: <http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/issue/view/18>); S. Tor, *Argument and Signification in Sextus Empiricus: Against the Mathematicians VIII.289-290*, «RHIZAL», 7 (2010), pp. 63-90.

³ Cfr. rispettivamente *PH* II 134-192, nonché *PM* VIII 300-481; *PH* II 193-203.

⁴ Cfr. rispettivamente *PH* II 204 e 205-212, su cui si veda in particolare E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., cap. 3.

⁵ Cfr. *PH* II 213-228.

⁶ Cfr. *PH* II 229-259, su cui cfr. E. Spinelli, *Dei sofismi: Sesto Empirico, gli eccessi della logica dogmatica e la vita comune*, in W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Maria Battezzato*, Genova 2009, pp. 239-253.

⁷ Su tali densi paragrafi, decisivi per un'autogiustificazione teorica dello ζῆτεῖν scettico, cfr. almeno le considerazioni di E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., pp. 115-117; K.M. Vogt, *Skeptische Suche und das Verstehen von Begriffen*, in *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, hrsg. von Christoph Rapp und Tim Wagner, Stuttgart, J.B. Metzler 2006, pp. 325-339; F. Grgić, *Sextus Empiricus on the Possibility of Inquiry*, «Pacific Philosophical Quarterly», 89 (2008), pp. 436-459; G. Fine, *The Possibility of Inquiry. Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford University Press, Oxford 2014, capp. 10-11.

⁸ Essa si consolida, a quanto pare, soprattutto a partire da Senocrate: cfr. *M* VII 16=F 1 Isnardi Parente, nonché ora, per un primo orientamento, F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013, pp. 43-51.

⁹ Sempre fondamentale risulta, in proposito, lo studio di G. Striker, Κριτήριο τῆς ἀληθείας, in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 22-76; cfr. inoltre A.A. Long, *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth*, «BICS», 25 (1978), pp. 35-49; J. Brunschwig, *Sextus Empiricus on the criterion: the Sceptic as Conceptual Legatee*, in J.M. Dillon, A.A. Long (a cura di), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 145-175; R. Barney, *Appearances and Impressions*, «Phronesis», 37 (1992), pp. 283-313; T. Brennan, *Criterion and Appearance in Sextus Empiricus*, in J. Sihvola (a cura di), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000, pp. 63-92; R. La Sala, *Die Züge des Skeptikers. Der dialektische Charakter von Sextus Empiricus' Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, pp. 96-107; K. Vogt, *Appearances and*

scagliato contro la «precipitazione» (προπέτεια) dei dogmatici, fino al punto di metter subito sotto scacco la possibilità stessa dell'esistenza di un criterio di verità (PH II 18-20), Sesto, in ossequio a un suo consolidato metodo di attacco, che concede per ipotesi e *ad abundantiam* ciò che pure già è stato appena messo in discussione¹⁰, sembra dar per acquisito il fatto che un criterio ci sia, anzi che «il criterio su cui indaghiamo sia triplice, quello dal quale e quello attraverso il quale e quello in base al quale» (PH II 21). Egli prende le mosse dal primo tipo di criterio, identificato senza tentennamenti e stando espressamente a quanto detto dai dogmatici (ὄσον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν)¹¹ con l'agente per eccellenza: l'essere umano o ἄνθρωπος. In una serie di paragrafi particolarmente mordaci, ma in verità non sempre cogenti nella loro forza polemica, Sesto di primo acchito intende ridicolizzare alcune notissime affermazioni o addirittura vere e proprie definizioni di uomo: in PH II 22, tramite «a wilful misreading»¹², quella esitante e aporetica del Socrate platonico del *Fedro* (229e-230a), il quale, guardando a se stesso, sembra ironicamente «concedere chiaramente di non sapere se è un uomo o qualche altra cosa»¹³; in PH II 23-24 (=DK 68 B 165) quella apparentemente altisonante di Democrito, pronto a sostenere «che uomo è ciò di cui tutti abbiamo conoscenza»¹⁴; in PH II 25 una definizione 'ostensiva', sempre atomistica, ma stavolta di Epicuro, il quale «afferma che uomo è tale determinata forma dotata di vitalità» (cfr. anche M VII 267-268: entrambi i passi costituiscono il fr. 310 Usener); in PH II 26-27 la posizione anonima di «altri», convinti «che uomo è animale razionale mortale, capace di intelligenza e scienza»¹⁵; in PH II 28,

Assent: Sceptical Belief Reconsidered, «Classical Quarterly», 62 (2012), pp. 648-663; E. Spinelli, «L'âme aussi est insaisissable...». *Sextus Empiricus et la question psychologique*, in P. Galand, E. Malaspina (a cura di), *Vérité et apparence. Études réunies en l'honneur de Carlos Lévy*, Turnhout 2015 (di prossima pubblicazione).

¹⁰ Cfr. almeno F. Declava Caizzi, *Sesto e gli scettici*, in «Elenchos», 13 (1992), pp. 277-327, p. 281, con ulteriori rinvii testuali (ora anche in rete: <http://lexicon.cnr.it/index.php/DDI/article/view/130/69>), nonché ora M. Erler, *Chain of Proof in Lucretius, Sextus, and Plato: Rhetorical Tradition and Philosophy*, in S. Marchand, F. Verde (a cura di), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, Roma 2013, pp. 30-33.

¹¹ Si tratta di una formula cui Sesto ricorre molto spesso, ma di non facile interpretazione: per un primo esame cfr. Jacques Brunschwig, *La formule ὄσον ἐπὶ τῷ λόγῳ chez Sextus Empiricus*, in *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, éd. Par André-Jean Voelke, Genève/Lausanne/Neuchâtel 1990 («Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», 15), pp. 107-122 (in particolare pp. 111-113 per il nostro passo).

¹² Come giustamente si legge in *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, transl. Julia Annas and Jonathan Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 2000², p. 74, nota 34.

¹³ Cfr. anche Platone, *Teeteto* 174b, e, sempre in Sesto, M VII 264, nonché Anna Maria Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli, Bibliopolis 2009, pp. 225 sgg.

¹⁴ Cfr. anche M VII 265-266: questo passo «suggests that Sextus takes Democritus's statement to mean or imply "we all know what sort of thing a human being is" (τὸν ἄνθρωπον ὁποῖός ἐστιν)», come si legge in *The Sceptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, a cura di B. Mates, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 269.

¹⁵ Cfr. ancora *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, cit., p. 74, nota 39: «the "others" include Peripatetics (e.g. Aristotle, *Top* 133b2) and probably Stoics (e.g. Seneca, *ep* lxxvi 9-10)». Cfr. anche M VII 269.

infine, la dottrina di Platone, il quale asserisce, forse senza convinzione assoluta (non διαβεβαιωτικῶς, insomma) e lasciandosi invece guidare, come è suo solito (ὥσπερ εἴωθεν) da ciò che gli appare meramente plausibile (ovvero κατὰ τὸ πιθανόν), «che l'uomo è animale privo di ali bipede dalle unghie larghe, capace di ricevere scienza politica»¹⁶.

Per chiudere il cerchio, infine, andrebbe indagato e stabilito con chiarezza il significato della clausola ὥσπερ εἴωθεν accostata alla formula κατὰ τὸ πιθανόν: forse la posizione platonica viene qui riletta da Sesto alla luce del filtro interpretativo 'debole' proprio dell'Accademia scettica e, in particolare, delle posizioni espresse da Carneade o da Filone?¹⁷

A questo punto compaiono i paragrafi che più direttamente ci interessano e che dunque vale la pena leggere per esteso (PH II 29-33):

(29) Se anche ammettessimo per concessione, invero, che l'uomo può essere concepito, lo scopriremo incomprensibile. È infatti composto di anima e corpo, ma il corpo non viene compreso, probabilmente, né l'anima; dunque neppure l'uomo. (30) E che il corpo non viene compreso, risulta da ciò evidente: gli accidenti di qualcosa sono diversi da ciò di cui sono accidenti. Quando dunque un colore o qualcosa di simile ci colpisce, è verosimile che ci colpiscano gli accidenti del corpo, non il corpo stesso. Dicono inoltre¹⁸ che il corpo si estende in tre dimensioni; ci tocca dunque comprendere la lunghezza e la larghezza e la profondità, per comprendere il corpo. Se infatti queste cose¹⁹ ci colpissero, conosceremmo anche gli oggetti d'oro ricoperti d'argento. Dunque neppure il corpo (conosciamo). (31) Mettendo tuttavia da parte anche la disputa sul corpo, l'uomo lo si scopre incomprensibile, di nuovo, per il fatto che l'anima è incomprensibile. Che essa sia incomprensibile risulta da ciò evidente; fra quelli che discussero dell'anima, alcuni, per non parlare del grande e interminabile conflitto,²⁰ affermarono che l'anima non esiste, come ad

¹⁶ Il rinvio più immediato è alle pseudo-platoniche *Definizioni*, 415a; cfr. anche Diogene Laerzio, VI 40, nonché, in Sesto, *M VII* 281. Diversa e più articolata, invece, è la definizione che si legge in *PH II* 211, su cui si veda E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., pp. 72-75.

¹⁷ Per rispondere bisognerebbe anche riesaminare un passo particolarmente difficile e corrotto come *PH I* 221-222, tema che esula dalla presente trattazione: per la mia posizione in proposito rinvio a E. Spinelli, *Sextus Empiricus, The Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on Pyr. I 220-225)*, in J. Sihvola (a cura di), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 2000 pp. 35-61; cfr. anche M. Bonazzi, *A Pyrrhonian Plato? Again on Sextus on Aenesidemus on Plato*, in D. Machuca (a cura di), *New Essays in Ancient Pyrrhonism*, Brill, Leiden 2011, pp. 11-26; per una conclusione diversa, che pensa piuttosto a Enesidemo come bersaglio polemico di Sesto e sostenitore di un Platone 'aporetico', cfr. ora A.M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., pp. 52 sgg.

¹⁸ Leggo τὸ τε τοι con Pappenheim.

¹⁹ È preferibile leggere ταῦτα, o addirittura ταῦτα πάντα, in luogo di τοῦτο, come propone Mutschmann in apparato; cfr. anche *Sesto Empirico. Contro i fisici. Contro i moralisti*, cit., p. 66, nota 35. Ciò permette di trascurare l'integrazione <οὐδέ γε τὸ βάθος καταλαμβάνομεν> di Kayser dopo καταλάβομεν, fondata sul confronto con *M VII* 299 e accolta in *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, cit., p. 75, nota h.

²⁰ Questo inciso (ἵνα τὴν πολλὴν καὶ ἀνήνυτον μάχην παραλίπωμεν) viene espunto in *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*, cit., p. 75, nota i.

esempio Dicearco di Messene (fr. 8b Wehrli= 18 Mirhady), altri che esiste, altri ancora sospesero il giudizio. (32) Pertanto se i dogmatici diranno che siffatta discordanza è indirimibile, verranno immediatamente a concedere l'incomprensibilità dell'anima, se dirimibile, invece, dichiarino con che cosa la dirimono. Per mezzo della sensazione, infatti, non possono, perché da parte loro si sostiene che (l'anima) è intellegibile; se invece diranno con l'intelletto, controbatteremo che, dal momento che l'intelletto è l'elemento più oscuro dell'anima, come mostrano coloro che concordano sì sull'effettiva sussistenza dell'anima, ma hanno opinioni discordi intorno all'intelletto, (33) qualora vogliano comprendere l'anima e giudicare della discordanza su di essa per mezzo dell'intelletto, vogliono giudicare e fondare ciò che in misura minore è soggetto a indagine per mezzo di ciò che maggiormente è soggetto a indagine, il che è assurdo. Neppure per mezzo dell'intelletto, quindi, verrà giudicata la discordanza in merito all'anima; dunque per mezzo di alcunché. Se tuttavia questa è la conclusione, essa è anche incomprendibile. Conseguentemente neppure l'uomo potrebbe essere compreso.²¹

Qualora ce ne fosse bisogno, le righe iniziali di questo passo possono essere immediatamente chiamate a sostegno di quel tipico procedimento sestano di polemica 'sovrabbondante', cui già si accennava in precedenza; anzi, come pure è stato giustamente sottolineato, questo è uno di quei luoghi che meglio esemplificano la metodologia argomentativa di Sesto, visto che essa risulta «nowhere more in evidence than in the treatment of the criterion»²².

La batteria di critiche approntata minuziosamente (e forse talvolta con qualche punta di capziosità) nei §§ 22-28 contro le varie nozioni definitorie di ἀνθρώπος di provenienza socratico-platonica, atomistica, verosimilmente peripatetico-stoica, pur essendo forse già di per sé sufficiente a demolire la concepibilità stessa del concetto di uomo, viene ora superata e messa da parte. Quale punto di partenza dell'analisi confutatoria del «criterio dal quale» viene pertanto assunta una proposizione (in questo caso «l'uomo è concepibile») contraddittoria rispetto alla conclusione raggiunta nei paragrafi immediatamente precedenti. L'intento è quello di mostrare 'in sovrappiù' che, nonostante questa concessione, si deve concludere alla non comprensibilità dell'uomo, essendo parimenti incomprendibili i suoi componenti basilari, ovvero sia il corpo sia l'anima²³.

²¹ Cfr. anche il ricco passo parallelo in *M VII* 283-313. Le traduzioni sestane, se non diversamente indicato, sono di chi scrive.

²² R.J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge, London 1995, p. 194; per alcuni passi di riferimento cfr. inoltre A. Long, *Sextus Empiricus on the criterion of truth*, cit., p. 48, nota 31.

²³ Si noti tuttavia la cautela espressa attraverso l'uso di una tipica 'voce' scettica: τάρχα, al § 29 (cfr. *PH I* 194). Si deve anche ricordare, con Long (ivi, p. 40), che il passo parallelo di *M VII* 283-313 non può essere semplicemente considerato «an expansion of *PH 2* but a complex investigation of what it would be if the thesis were true». Sulla struttura di tale indagine molto complicata cfr. ancora ivi, pp. 41 sgg.; per l'ipotesi che in *M VII* Sesto dipenda direttamente da Enesidemo cfr. U. Burkhard, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*, Bonn, Habelt 1973, pp. 114-115.

Vediamo rapidamente i due snodi attraverso cui Sesto costruisce l'impalcatura polemica volta a mostrare l'impossibilità di comprendere cosa sia il corpo, ovvero, con terminologia più tecnicamente scettica (e originariamente scettico-accademica) la sua ἀκαταληψία. L'evidenza di una simile conclusione rispetto al corpo, dunque, è legata alle seguenti considerazioni (cfr. anche *M VII* 294-295):

A. di esso cogliamo solo gli accidenti, come ad es. il colore, non qualcosa che ne rappresenti la cifra distintiva o meglio, per usare un'espressione 'camaleonticamente' aristotelica, che ce ne mostri la vera essenza, se questa è la sfumatura di significato che possiamo dare all'espressione αὐτὸ τὸ σῶμα del § 30;

B. non cogliamo [*scil.* con i sensi] le tre dimensioni del corpo, dunque neanche il corpo stesso.²⁴

L'ondata di obiezioni diretta invece contro la comprensibilità dell'anima appare molto più articolata e, visto il generale tema psicologico di questo contributo, meritevole dunque di esame più accurato, soprattutto per poter far emergere due caratteristiche consuete e insieme basilari del *modus operandi* di Sesto: da una parte la sua indubbia validità quale fonte dossografica, vera miniera di notizie spesso uniche nel panorama di ciò che ci ha lasciato la tradizione antica; dall'altra il particolarissimo modo in cui egli costruisce la sua polemica, non senza sfruttare le armi più affilate dell'arsenale scettico-pirroniano, primi fra tutti i cinque modi di Agrippa.

Quest'ultimo aspetto balza immediatamente agli occhi sin dall'inizio del § 31. Qui, dopo aver considerato ormai archiviata la disputa contro la nozione di corpo, Sesto si volge a quella dell'altro componente ritenuto nella maggior parte delle psicologie dogmatiche da lui combattute come essenziale: l'anima, la ψυχή, appunto. La via più immediata e insieme, credo, filosoficamente più cogente, almeno dalla prospettiva sestana, per troncare sin dall'inizio qualsiasi velleità assertoriamente definitoria in campo psicologico è quella di impostare la più classica e la più completa 'dissonanza' possibile su tale concetto. Quando Sesto decide di non trascurare alcuna delle possibili e reciprocamente conflittuali posizioni su di un determinato oggetto fra quelli sottoposti a indagine (e presuntamente avviati a soluzione dai suoi avversari dogmatici²⁵), egli include nella διαφωνία anche il suo stesso partito²⁶. Così, di fronte alle questioni legate a ciò che è o dovrebbe

²⁴ Si tratta di un chiaro argomento *ad hominem*: cfr. il λέγουσιν che lo introduce e A. Long, *Sextus Empiricus on the criterion of truth*, cit., p. 40. Cfr. anche *PH III* 38-49, nonché *M IX* 359-440. Per le scelte testuali e la costituzione del testo cfr. *supra*, note 16-18.

²⁵ Per questa accezione decisamente negativa di δόγμα, opposta a quella 'debole' positivamente accolta dai pirroniani, mi limito a rinviare a *PH I* 13-15, senza minimamente toccare lo scontro fra esegeti 'rustici' o 'urbani' (ai quali ultimi va tuttavia la mia preferenza) di questo difficile passo sestano.

²⁶ Tale strategia, che prevede lo schieramento di tre tesi conflittuali (dogmatica positiva/dogmatica negativa/genuinamente scettico-pirroniana), è uno strumento di casa nella polemica sestana: cito qui solo uno degli esempi più noti e chiari, quello relativo al dibattito sulla sussistenza e sulla nozione di luogo/τόπος, per cui

essere l'anima, sembra siano state assunte tre grandi (esaustive e mutuamente esclusive) posizioni:

1. alcuni pensatori ne hanno negato *tout court* l'esistenza (quale campione di tale 'partito eliminazionista' viene qui esplicitamente citato il peripatetico Dicearco di Messene²⁷);
2. altri invece l'hanno ammessa (e qui bisognerebbe integrare, legittimamente, supponendo che essi hanno poi offerto in proposito, spiegazioni e soluzioni fra loro diverse, anche molto diverse);
3. altri ancora, infine, prudentemente e senza precipitazione alcuna, hanno fatto ricorso all'opzione di una cauta *ἐποχή* (l'unica sana, agli occhi di Sesto: cfr. *PH I* 8-10), ancora una volta, si può giustamente ipotizzare, proprio e soprattutto a causa dell'equipollenza delle tesi avanzate su tale difficile tematica.

Senza fornire ulteriori esempi o nomi a sostegno delle tesi 2 e 3 (benché quest'ultima rappresenti l'esito consueto dell'argomentare pirroniano), Sesto utilizza chiaramente il primo tropo di Agrippa per sbarrare la strada a ogni soluzione possibile (cfr. *PH I* 170). In che modo potrebbe infatti essere risolta la discordanza estrema che abbiamo appena presentato? Essa si rivela piuttosto e senza vie d'uscita come indirimibile (*ἀνεπίκριτος*), condannando dunque alla piena incomprendibilità la nozione stessa di *ψυχή*; a meno che un qualche dogmatico non pretenda di offrire un criterio, tramite cui

cfr. *PH III* 119-135 e il passo parallelo di *M X* 1-36, con utilissime osservazioni in K. Algra, *Sextus Empiricus and Greek Theories of Place. On M X, 1-36*, in K. Algra, K. Ierodiakonou (a cura di), *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge University Press, Cambridge (di prossima pubblicazione) ed E. Spinelli, *Φαινόμενα contra Νοούμενα: Sextus Empiricus, the Notion of Place and the Pyrrhonian Strategy at Work*, in C. Helmig, C. Horn e G. Ranocchia (a cura di), *Space in Hellenistic Philosophy*, Berlin/New York, De Gruyter, pp. 159-179.

²⁷ Il passo sestano (=fr. 8b Wehrli=fr. 18 Mirhady) sembra porsi lungo una linea di «eliminativist reports» (l'espressione è di R.W. Sharples, *Dicaearchus on the Soul and Divination*, in W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf [a cura di], *Dicaearchus of Messana: Texts, Translation, and Discussion*, Transaction Publishers, New Brunswick/London 2001, p. 148; ma cfr. già J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1992, p. 31, nota 43), tipica di alcune esposizioni dossografiche, a cominciare da quelle ciceroniane, nelle *Tusculanae* e nel *Lucullus*, conservate nei fr. dicearchei 19, 14-16 e 17 Mirhady, nonché forse in un passo del *De anima* di Tertulliano (=fr. 25 Mirhady). Va tuttavia notato come un altro passo sestano (*M VII* 349=fr. 24 Mirhady) attribuisca a Dicearco l'idea non che l'anima non esista affatto, quanto piuttosto la convinzione per cui essa altro non sarebbe che corpo in una condizione/disposizione ben determinata (*πῶς ἔχον σώμα*: la terminologia sembra tradire una coloritura stoicheggiante, a meno che non si voglia pensare all'influsso di Stratone, come vorrebbe G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Editrice Antenore, Padova 1968, p. 73). Senza entrare nei particolari, non certo semplici né facili da decifrare, della nozione dicearchea di *ψυχή* – che, stando alle fonti, egli verosimilmente non considerava come una realtà assoluta e a sé stante, coerentemente con la tradizione peripatetica –, mi limito a rinviare alle considerazioni di R.W. Sharples, *Dicaearchus on the Soul and Divination*, cit., pp. 148-151; V. Caston, *Dicaearchus' Philosophy of Mind*, in *Dicaearchus of Messana: Texts, Translation, and Discussion*, cit., pp. 175-193 e ancor prima a quelle di L. Repici Cambiano, *Sesto Empirico e i peripatetici*, in *Lo scetticismo antico*, a cura di G. Giannantoni, Bibliopolis, Napoli 1981, pp. 702-704 e di J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, cit., pp. 30-31; sempre utile, infine, resta la ricostruzione, divisa fra Dicearco e Aristosseno, di Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, cit., pp. 71-93.

giudicare le tesi in lizza e giungere così a preferirne una rispetto all'altra. Se tuttavia un pensatore di questo genere esistesse, non potrebbe che far ricorso a due 'strumenti' per risolvere la discordanza:

- a. la sensazione;
- b. l'intelletto.

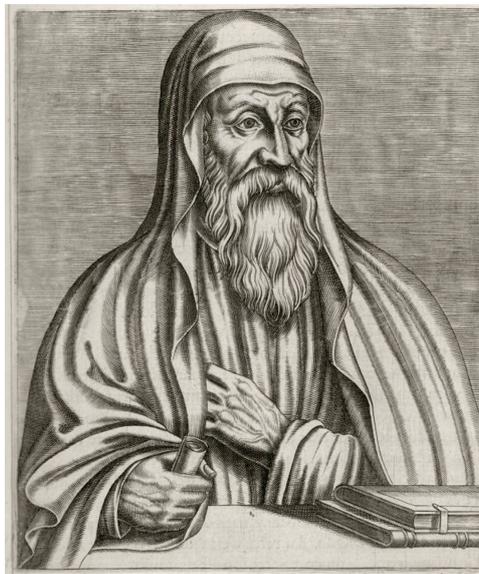
Essendo tuttavia l'anima annoverata dagli stessi dogmatici fra le cose intellegibili, la prima ipotesi risulta non percorribile, vista la totale eterogeneità fra il presunto strumento giudicante e l'oggetto da giudicare. L'obiezione sembra a prima vista molto forte. Occorre tuttavia ammettere che essa si regge forse *se e solo se* si fa riferimento a quelle teorie dogmatiche, che avevano fatto della ψυχή un elemento diverso, non corporeo e ontologicamente altro rispetto a qualsiasi aggregato materiale; l'attacco risulta dunque condotto *si disserendi causa*, ma con la colpevole ignoranza e la mancata menzione di altre tesi dogmatiche, come ad esempio quelle esplicitamente materialistiche e più specificamente epicuree, che proprio a partire da fenomeni legati alla percezione ritenevano legittimo inferire la piena esistenza dell'anima.

Anche la seconda ipotesi, che fa perno sulla διάνοια quale mezzo legittimo per sciogliere le difficoltà e superare la discordanza dei partiti in lizza, non regge alla prova della polemica sestana. Non solo, infatti, l'intelletto è una parte dell'anima più in generale (cfr. anche *PH I 128*), ma su di esso, sulla sua natura, sulla sua collocazione e sul suo funzionamento ancor più fitto e inestricabile si è rivelato lo scontro fra i vari dogmatici (cfr. anche, in proposito, *M VII 303-313*). Affidarsi a un simile strumento di diagnosi, insomma, significherebbe imboccare una strada ancor meno percorribile di quella che limitava il proprio raggio d'azione alla ψυχή, fino al punto di abbracciare una conclusione del tutto assurda, che pretende erroneamente di spiegare *obscurum per obscurius*. Sesto, calcando la mano, usa qui l'aggettivo ἄτοπον, mentre anche altrove egli sottolinea l'estrema violenza di una simile opzione metodologica (cfr. ad es. *M VIII 286*). Ciò significherebbe infatti andare contro quel sano ed euristicamente produttivo procedimento di indagine che, da Aristotele in poi, vuole che si passi da ciò che è più noto per noi a ciò che è meno noto in sé²⁸.

L'approdo finale di tale duplice scacco esegetico è una dichiarazione molto forte: l'anima è incomprendibile e, di conseguenza, essendo essa, in base alla considerazione iniziale, parte costitutiva dell'uomo, insieme al corpo, altrettanto incomprendibile dovrà rivelarsi il concetto più generale e onnicomprensivo di ἄνθρωπος.

²⁸ Per l'indicazione di una serie di passi rilevanti in proposito cfr. E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, UTET Università, Torino 2006, pp. 8-9. Né si dimentichi che Sesto ricorre in più occasioni (cfr. ad es. *PH II 120*; *III 23*; *M VIII 66*, *180*, *285-286*) a questo tipo di obiezione, «which may be considered an extra Formal Mode» (R.J. Hankinson, *The Sceptics*, cit., p. 193).

Sensibile o intelligibile?
L'uomo plasmato dal fango e il mondo creato per lui nel
De principiis di Origene



di

ADRIANA FARENGA
adriana.farenga@hotmail.it

I. Introduzione

Obiettivo di questo testo è l'analisi, per come emerge dalle pagine del *De principiis* di Origene, dello statuto ontologico del corpo dell'uomo la cui creazione è descritta nel secondo capitolo del *Genesi*. Lo sfondo di questa analisi è la dottrina della doppia creazione elaborata da Filone e ripresa da Origene. Tale dottrina legge in successione i due racconti della creazione narrati nel *Genesi*,

interpretandoli sulla base del *Timeo* e leggendo nel primo la creazione intelligibile, e nel secondo quella sensibile¹.

Nella sua rielaborazione della dottrina filoniana, infatti, Origene si trova ad affrontare il problema di quale statuto ontologico dare al corpo spirituale: esso infatti non può dirsi corporeo, per marcare la differenza con ciò che è posteriore al peccato, ma non può neanche dirsi incorporeo, perché solo la Trinità è incorporea. In questo studio, pertanto, dopo aver ricostruito la dottrina origeniana della doppia creazione, utilizzando come punto di partenza l'interpretazione somatica delle tuniche di pelle con cui Dio riveste l'uomo dopo il peccato, si analizzerà la possibilità che il termine 'corpo' sia per l'Alessandrino un termine omonimo.

Si tratta, come si vedrà, di una lettura filosofica², che non risolve alla radice il problema di dare al corpo creato dal fango una precisa materia o un preciso statuto ontologico – ma, forse, si può ipotizzare che Origene per primo non si sia posto tale problema. È quindi nel differente approccio metodologico, attraverso il tentativo di rileggere la dottrina origeniana attraverso il concetto aristotelico di *omonimia*, che si può rilevare un possibile apporto del presente studio alla ricerca su tale tema. Proprio per questo motivo, data la vastità della produzione letteraria origeniana, si è qui scelto di limitare l'analisi al solo *De principiis*, in quanto si tratta dell'opera di maggior spessore filosofico dell'Alessandrino, che più di altri suoi testi ha influenzato gli autori medievali.

2. *L'interpretazione somatica delle tuniche di pelle*

L'atto della creazione è per Origene il punto di partenza da cui si sviluppa la storia del mondo: un atto storico, il primo di una storia incentrata sull'uomo e finalizzata alla salvezza. Culmine di tale

¹ Per motivi di brevità è qui impossibile spiegare i capisaldi della dottrina filoniana della doppia creazione, e per tale argomento si rimanda pertanto a R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita & Pensiero, Milano 1989 e a R. Radice, G. Reale, *La Genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria. Monografia introduttiva ai diciannove trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia»*, in Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005. Per ogni chiarimento, invece, circa i rapporti tra il *Timeo* di Platone e i dialoghi di Filone (in particolare il *De opificio mundi*), si rimanda principalmente a D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Boekhandel, Amsterdam 1983.

² Il problema della materialità del corpo spirituale è emerso con l'accettazione dell'interpretazione somatica delle tuniche di pelle (come si vedrà più oltre nel presente studio): prima di allora, il corpo creato dal fango in *Gen 2, 7* era considerato come il corpo opaco; rimandare la creazione di quest'ultimo alla cacciata dall'Eden posteriore al peccato originale pone il problema, all'interno della dottrina della doppia creazione – la quale pone una dicotomia tra la creazione intelligibile e quella sensibile – di individuare una materia adatta al corpo creato dal fango. Gli stessi studi che saranno citati nel prosieguo del presente articolo concordano tendenzialmente nel definire questo corpo un corpo etereo, ma non è ben chiaro cosa esso sia. Non può infatti trattarsi di materia intelligibile perché questo significherebbe accostare il pensiero origeniano allo stesso gnosticismo che l'Alessandrino aveva così strenuamente combattuto (per la letteratura critica su tale argomento, cfr. in questo stesso studio le note 7, 8 e 10).

percorso salvifico è la vicenda del Cristo, che sulla base del Vangelo di Giovanni viene identificato con il *Logos* e posto come Dio pre-esistente accanto al Padre, nonché come principio creatore³. La dottrina della doppia creazione permetteva inoltre di ricondurre il dualismo gnostico⁴ all'unica origine divina dottrinalmente accettata. Per quanto, quindi, il mondo sensibile rappresenti una caduta e una degradazione di una realtà più alta e più vicina al suo principio ontologico, tuttavia in esso è conservata traccia della sua origine, e dunque si tratta di una realtà sostanzialmente buona. È dunque dal problema della caduta – e in particolare dalla concezione della corporeità e dall'interpretazione somatica delle tuniche di pelle⁵ – che si dovrà partire per tentare una ricostruzione – certamente incompleta, essendo limitata al solo *De principiis* – della dottrina della doppia creazione.

Facendo riferimento ai passi delle opere superstiti in cui Origene commenta i due racconti della creazione dell'uomo⁶, si è a lungo ritenuto che, per l'Alessandrino, nel primo fosse descritta la creazione degli esseri spirituali e nel secondo la creazione del corpo opaco, rivestimento dell'anima dopo il peccato⁷. Questa lettura sarebbe in linea con quella del *De opificio mundi* filoniano; essa pone tuttavia alcuni problemi, il più importante dei quali è lo iato che si presenta tra la creazione del corpo post-lapsario e il racconto del peccato originale, narrato nel capitolo successivo del *Genesi*.

In un articolo pubblicato sulla rivista *Aevum* nel 1962⁸, Manlio Simonetti ipotizzava – a partire da un passo del *Commento al Genesi* di Procopio di Gaza⁹ – che Origene leggesse nel passo *Gen 2, 7* la creazione del corpo splendente o sottile, in opposizione a quello opaco di cui l'uomo si riveste dopo il peccato (corrispondente alle tuniche di pelle descritte in *Gen 3, 21*). Che tale sia stata l'opinione di

³ L'identificazione di Cristo con il *Logos*, creatore della realtà sensibile, presuppone l'influenza della dottrina del *Logos* di Filone di Alessandria (cfr. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, D Gruyter, Berlin-New York, 1978 (trad. ingl. di A. S. Worrall, *Creatio ex Nihilo. The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, T&T Clark Ltd, Edimburgh 1994, pp. 28-29). A proposito dei punti di contatto e delle divergenze tra la dottrina filoniana del *Logos* e il Prologo del Vangelo di Giovanni, cfr. anche D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 78-83.

⁴ Le opere di Origene vanno lette anche secondo questo filtro, ovvero quello del superamento e della confutazione dello gnosticismo – senza però dimenticare il debito del teologo in particolare verso i valentiniani. Per quanto riguarda il problema della creazione dal nulla nello gnosticismo, cfr. G. May, op. cit., capp. II e III.

⁵ Nel *De principiis* non compare alcun accenno diretto a tale dottrina, che tuttavia viene attribuita espressamente a Origene da Epifanio nell'*Ancoratus* (cfr. Epiph., *Ancor.*, 62, 1-9).

⁶ *Gen 1, 26-27*, in cui è descritta la creazione dell'uomo a immagine di Dio, e *Gen 2, 7*, in cui si narra invece di come Dio plasmò l'uomo a partire dalla polvere della terra.

⁷ Cfr. ad esempio G. Bürke, *Des Orig. Lehre vom Urstand des Menschen*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 1950, Band 72, pp. 24 e ss., e H. Crouzel *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1965, pp. 148 e ss.

⁸ M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, «Aevum», 36 (1962), pp. 370-381.

⁹ Procopius Gazaenus, *Com. in Gen.*, 3, 21, in PG 87/1, 220A - 221A.

Origene è oggi un dato accertato¹⁰, e pertanto bisognerà tenere presente, nella ricostruzione dell'interpretazione origeniana del doppio racconto biblico, la distinzione tra corpo sottile e corpo opaco.

Questo accenno – per quanto sommario – al problema della corporeità, connesso a quello del peccato (il quale a sua volta è dovuto al libero arbitrio, cifra stessa della natura umana¹¹) permette già di capire che, a differenza di quanto accade nelle opere di Filone, in quelle di Origene l'intera cosmogonia mosaica viene riletta in senso antropologico; pilastro fondante dell'interpretazione origeniana del racconto del *Genesi* è la dottrina della preesistenza delle anime e della loro caduta, come si evince dallo stesso termine greco usato per parlare della creazione, ovvero *katabole*, termine che indica un *gettare dall'alto*, e che impropriamente è stato tradotto in latino con *creatio*¹². Presa nel suo complesso, quindi, la creazione si presenta come una discesa, una degradazione¹³; il concetto di caduta, quindi, si configura per l'Alessandrino come l'evento metafisico principale della storia¹⁴, sovrapponendosi in un certo senso allo stesso concetto di creazione.

3. *La dottrina della doppia creazione nel De principiis*

Il percorso di Origene parte dalla dottrina cristiana del *Logos*, che sulla base del Vangelo di Giovanni corrisponde al Figlio, seconda ipostasi trinitaria e tramite, nel processo creativo, tra Dio e la realtà

¹⁰ Il corpo creato dal fango corrisponde dunque al *corpo sottile* e le tuniche di pelle al *corpo opaco*. Cfr. M. Simonetti, *Alcune osservazioni* cit.; P. F. Beatrice, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3, 21*, in U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985; H. Crouzel (*L'antropologie d'Origène: de l'archè au telos*, in U. Bianchi, H. Crouzel (a cura di), *Archè e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano 17-19 maggio 1979*, Vita & Pensiero, Milano 1981, pp. 36-49); anche Maria Di Pasquale Barbanti (*Origene di Alessandria tra platonismo e Sacra Scrittura. Teologia e Antropologia del De principiis*. CUECM, Catania 2003) riporta questa lettura.

¹¹ Innumerevoli sono gli studi che affrontano l'importanza del tema del libero arbitrio nel pensiero origeniano. L'ultimo contributo all'argomento in ordine di tempo è G. Lettieri, *Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 133-169.

¹² Cfr. Orig., *PA III*, 5, 4 e ss.

¹³ Consapevole di tale differenza di significato, Rufino nella sua traduzione riporta il termine greco.

¹⁴ Cfr. G. Bostock, *Origen's Philosophy of Creation*, in *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments: papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press, Leuven 1992, p. 260. La caduta si configura quindi come fondamentale per il passaggio dalla *prima conditio* alla seconda. Cfr. in proposito anche G. Sfameni Gasparro, «*Doppia creazione*» e peccato di Adamo nel *Peri Archon: fondamenti biblici e presupposti platonici nell'esegesi origeniana*, in *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984; l'importanza fondamentale del libero arbitrio e l'impossibilità di negarlo alle creature, che sono così lasciate libere di peccare e cadere da una condizione più alta a una più bassa, pone allora l'intera creazione come un processo dinamico, in cui si ha nelle realtà create il passaggio (o almeno la sua possibilità) da uno stato all'altro.

creaturale¹⁵. Questo rapporto è reso possibile proprio dal dogma dell'Incarnazione e della coesistenza, in Cristo, della natura divina con quella umana: è questo che permette di mettere in relazione il Padre con le creature, secondo un rapporto di chiara subordinazione¹⁶. Dio, infatti, è inteso da Origene come monade assolutamente semplice e indivisibile, pura natura intellettuale del tutto incorporea, puro essere sempre attivo. In virtù di ciò Egli non può non effondere la sua bontà, la quale si esplica appunto nella creazione¹⁷.

La natura subordinata di tale rapporto, da cui deriva la capacità del Figlio di accogliere la molteplicità, senza che però questo – come sottolinea Simonetti – ne comprometta l'unità della sostanza, è la base di cui Origene si serve per introdurre la dottrina delle *epinoiai*: per la sua capacità di accogliere la molteplicità, infatti, nonché a seconda delle diverse funzioni con cui si rivela alle creature (e al loro diverso modo di comprenderlo), il Figlio ha diversi nomi, senza che questo ne comprometta l'unità sostanziale¹⁸. Tra i nomi principali, vanno ricordati quelli di *Primogenito*, *Logos* e *Sapienza*¹⁹; è soprattutto su quest'ultimo nome che Origene si sofferma, proprio perché nella Sapienza trovano dimora tutte le nature razionali: essa quindi corrisponde in un certo senso al cosmo noetico²⁰, al luogo delle idee.

La prima cosa che l'Alessandrino sottolinea a proposito del Figlio/Sapienza, dopo aver inizialmente ribadito la duplicità e

¹⁵ Orig., *PA I, I, 6*.

¹⁶ Cfr. *Comm. in Joh. XIII, 25*. Cfr. inoltre J. Daniélou, *Origène, Édition de la Palatine/La Table Ronde*, Paris 1948 (trad. it. di S. Palamidessi, *Origene. Il genio del Cristianesimo*, Edizioni Arkeios, Roma 1991, pp. 303-305).

¹⁷ Cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria* cit. Secondo la studiosa si può tracciare un parallelo tra le caratteristiche del primo principio origeniano e l'Uno della prima ipotesi del *Parmenide*, di cui viene mantenuta la totale inconoscibilità e inesprimibilità, oltre alle caratteristiche dell'immobilità, dell'infinità e dell'atemporalità. A differenza dell'Uno del *Parmenide* platonico, il primo principio origeniano è l'Essere nel suo sommo grado, e sommo e unico Bene (tanto che perfino il Figlio è, secondo un passo del *De principiis* tramandato da Giustiniano, immagine della bontà ma non Bene in sé). Per via della sua semplicità, continua Di Pasquale Barbanti, Egli risulta privo di qualsiasi legame con il corpo e la materia, e tuttavia nonostante la sua trascendenza assoluta è causa della realtà che conosciamo. Si deve dunque fare una distinzione, sul piano ontologico come su quello del linguaggio, tra quelle che sono le caratteristiche di Dio in se stesso e quello che si può dire di lui come causa; Dio infatti non può essere definito mediante il linguaggio comune, per cui qualunque cosa si potrà dire di lui sarà in sostanza un ricorrere a un *dire traslato*, il che è un'anticipazione, ma solo in rapporto all'uomo, di quella che sarà la teologia negativa (cfr. *ivi*, p. 121). Cfr. anche M. Di Pasquale Barbanti, *La teologia di Origene e la prima ipotesi del Parmenide*, in M. Barbanti, F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, CUEMC, Catania 2002, pp. 249-280.

¹⁸ H. Crouzel, *Origène*, Dessain et Tolra, Paris 1985 (trad. it. di L. Fatica, *Origene*, Borla, Roma 1986, p. 256).

¹⁹ Nei primi due libri del *Commentarius in Johannem* Origene si sofferma a lungo nell'indicare le differenze (nonostante queste *epinoiai* coincidano perfettamente in Cristo) tra i vari nomi attribuitigli (*Logos*, *Primogenito*, *Verità*, *Vita*, *Via*, *Principio*, *Sapienza*), e i vari significati di ogni singolo nome, cercando di identificare quali significati particolari siano da attribuire al Figlio.

²⁰ Prov., 8, 22-31.

l'alterità della sua natura (divina e umana), è che Egli in quanto Sapienza è coeterno a Dio²¹, con cui condivide natura e sostanza; la generazione del Figlio in Dio è eterna e continua²², senza alcun inizio cronologico o logico, allo stesso modo in cui la volontà procede dall'intelletto²³.

Il Figlio-*Logos* è, pertanto, quel principio *in cui* è creato il mondo intelligibile²⁴; è Egli a creare, in se stesso e a sua immagine, le anime razionali, tra loro identiche (per via della stabilità e onnipotenza del principio creatore) e in se stesse buone, in quanto partecipano dell'essere. C'è però una differenza fondamentale in questa partecipazione: il Figlio, condividendo la sostanza del Padre, partecipa della Sua natura in maniera *sostanziale*, mentre le nature create partecipano di essa in maniera *accidentale*²⁵.

Si trova qui espresso il nucleo fondamentale di una tra le più celebri dottrine dell'Alessandrino, ovvero quella della preesistenza delle anime nel *Logos*²⁶, sulla cui base viene articolata l'interpretazione del doppio racconto del *Genesi*. La prima creazione infatti, quella secondo l'immagine, si pone come atemporale ed eterna e, pertanto, le nature intellettuali – inclusa l'anima di Cristo²⁷ – preesistendo (rispetto al mondo sensibile) nel *Logos* si rivelano essere coeterne a Dio, in quanto create fuori dal tempo, ed espressione della sua incessante attività. Il fatto stesso di essere create, tuttavia, rappresenta la radicale e incolmabile differenza che separa Creatore e creature²⁸; il diverso statuto ontologico dei *logikoi* permette di mantenere una distinzione tra l'eternità assoluta di Dio e l'eternità *ex post* delle creature, e in più consente loro di porsi come mediatori tra la trascendenza divina e la realtà fenomenica, per la cui creazione fungono da modello.

²¹ Cfr. M. Simonetti, *Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos*, «Augustinianum», 51 (2011), p. 336.

²² Cfr. Orig., *PA I*, 2, 2 e *PA I*, 2, 4.

²³ Orig., *PA I*, 2, 6.

²⁴ Nel Figlio/Sapienza l'intera creazione è portata all'essere in maniera intelligibile (cfr. Orig., *PA I*, 2, 2. Lo stesso concetto è ribadito in *PA I*, 4, 4-5). Ancora più esplicita in merito è la prima delle *Homiliae in Genesim*, che ci sono state tramandate nella traduzione di Rufino. Cfr. Orig., *Hom. in Gen I*, 1.

²⁵ Cfr. *PA I*, 2, 10.

²⁶ Tale dottrina fu generalmente criticata tanto dagli avversari di Origene (Procopio di Gaza vede in essa la causa diretta dell'interpretazione somatica delle tuniche di pelle) quanto dai suoi stessi seguaci (ad esempio da Gregorio di Nissa nel *De hominis opificio*).

²⁷ La compresenza nel Figlio della natura divina con quella umana, nel modo in cui viene illustrata da Origene, pone sicuramente dei problemi dottrinali, tra cui quello del subordinazionismo tra le persone della Trinità; si deve però specificare che dal punto di vista teologico quest'ultimo è un problema che emerge solo in seguito. Allo stesso modo, al tempo di Origene mancava la distinzione, stabilita con il concilio di Nicea, tra i concetti di generazione e creazione.

²⁸ La coeternità del mondo intelligibile e di Dio si giustifica con l'idea che il tempo sia prerogativa esclusiva del mondo sensibile; Origene riprende dunque da Filone e, più in generale, dal retroterra medioplatonico (in particolare da Plutarco di Cheronea e da Alcino) l'idea che gli intelligibili siano i pensieri di Dio. Secondo Origene, tuttavia, questa identificazione risulta in sostanza inattuabile in maniera completa, proprio per l'insopprimibile diversità che separa lo statuto ontologico delle creature da quello del loro Creatore. Cfr. M. Di Pasquale Barbanti, *Origene cit.*, pp. 156-158.

Il carattere di creaturalità dei *logikoi* distingue ulteriormente questi ultimi dal Cristo, in cui la natura umana coesiste con quella divina: Egli, oltre ad avere tutti gli attributi divini, ha anche tutti gli attributi umani, ovvero corpo – che in ogni caso è libero dal peccato – e anima – dotata di libero arbitrio. Quest’ultima preesiste nel *Logos* al pari delle altre, ma è l’unica ad aderire pienamente ad esso, in quanto per via della sua natura divina possiede il bene in maniera sostanziale; è per questo motivo che non può non scegliere il Bene (per quanto si tratti sempre di una libera scelta). Le altre creature razionali, invece, proprio per la differenza ontologica che le separa dal loro Creatore ebbero la capacità reale di scegliere se volgersi al bene o al male, allontanandosi così dal *Logos* e distinguendosi, a seconda del grado di allontanamento, in angeli, uomini e demoni²⁹.

La definizione che Origene dà di anima è quella classica, leggibile anche nelle *Legum Allegoriae* di Filone: ne parla, infatti, come di una sostanza *fantastike* e *ormetike*, termini che Rufino traduce con *sensibilis* e *mobilis*³⁰. Oltretutto, sebbene spesso e in varie opere Origene scriva che l’anima è incorporea, aggiunge che essa deve sempre accompagnarsi a un corpo da cui può essere separata solo logicamente; ciò pone dunque il problema della sua imperfezione – considerando che il corpo è luogo di punizione per i peccati – nonché del suo rapporto con lo spirito³¹.

Origene si chiede, sulla base delle lettere di Paolo, se l’anima fosse tale anche nella sua condizione iniziale e se avrebbe continuato a esserlo anche una volta ottenuta la salvezza. La risposta è data sulla base dell’etimologia del termine *psyche*, che Origene fa derivare da *psyxis* (raffreddamento): come di Dio si dice che è *fuoco* e gli angeli sono *ardenti*, mentre chi da Lui si è allontanato si è *raffreddato* nell’amore, allo stesso modo l’anima si dice *psyche*, argomenta Origene, per un qualche raffreddamento – secondo la vicinanza etimologica tra i due termini greci – ovvero un allontanamento da una condizione più vicina a Dio. Tale

²⁹ Occorre qui fare un raffronto con un passo del *Commentarius in Johannem*, e precisamente con il lungo passo *Comm. in Joh., 140-148*, in cui Origene commenta il nome, attribuito a Cristo, di “luce degli uomini”, chiedendosi se possa riferirsi anche ad altri che non sono uomini. L’Alessandrino argomenta che tutto ciò che è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio può a buon diritto dirsi “uomo”, e dunque anche gli angeli: il nome “uomo” è dunque indicativo di ogni essere dotato di *logos*. Questi passi inoltre, se presi nel loro complesso, rendono evidente che molti termini significativi nell’ambito della riflessione origeniana si dicono in maniera omonima: è questo il caso, ad esempio, di termini come *cosmo*, *principio*, *tempo*, *logos*. Nel prosieguo dell’analisi, quindi, si cercherà di capire se anche il termine *corpo* possa dirsi in maniera equivoca.

³⁰ Orig., *PA II*, 8, 1.

³¹ Si tratta fondamentalmente di conciliare, chiarendo posizione e ruolo dell’anima, la classica dicotomia corpo-anima con l’articolazione triadica spirito-anima-corpo, presente sia in Filone sia nelle lettere di Paolo. Nelle *Homeliae in Genesim* si può vedere in maniera ancora più chiara come l’anima funga da *medium* tra il corpo e lo spirito, e abbia la facoltà di volgersi all’uno come all’altro, e come sulla base di questa scelta l’uomo possa dirsi celeste o terrestre. Tale articolazione su tre livelli non è però del tutto incompatibile con la coppia anima-corpo, in quanto lo spirito non è proprio dell’uomo, ma è un dono di Dio. Origene sviluppa quindi quella concezione accennata da Filone nel *De opificio mundi*, definendola in chiave cristiana.

allontanamento è in un certo senso implicito nella stessa condizione creaturale:

Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario conuertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum uirtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. [...] Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animarum. [...] In quo utique pro motibus suis unaquaeque mens uel amplius uel parcius bonum negligens in contrarium boni, quod sine dubio malum est, trahebatur. Ex quo uidetur semina quaedam et causas uarietatis ac diuersitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diuersitate mentium, id est rationabilium creaturarum [...], uarium ac diuersum mundum crearet.³²

Si possono ora spiegare, tramite i concetti esposti, la prima creazione e il passaggio da questa alla seconda, che alla prima è simultanea. Nella prima creazione è posto in essere il *nous*, l'uomo a immagine, che coincide con il *Logos* ma che, a differenza del Figlio che è generato e possiede il Bene in maniera sostanziale, è creato e possiede il Bene in maniera accidentale. Siamo quindi di fronte a una precondizione ontologica della creatura (o a una "colpa antecedente", per dirla con l'espressione di Ugo Bianchi³³).

La necessità di una qualche forma di materia che faccia da sostrato all'anima e ai movimenti della sua volontà è inscritta nel carattere stesso della creazione a immagine, come sembra intuirsi dal seguente passo:

[...] consideremus primo ex his, quae consuetudine hominum imagines appellari solent. Imago interdum dicitur ea, quae in materia aliqua, id est ligni uel lapidis, depingi uel exculpi solet; interdum imago dicitur eius, qui genuit, is, qui natus est, cum in nullo similitudinum liniamenta eius, qui genuit, in eo, qui natus est, mentiuntur. Puto ergo

³² Orig., *PA II*, 9, 2. Tale condizione non è però definitiva, perché porta sempre con sé la possibilità di una purificazione e di ritorno allo stato precedente. Cfr. Orig., *PA II*, 8, 3.

³³ Cfr. U. Bianchi, *Péché originel et péché "antécédent"*, «Revue de l'histoire des religions», 170 (1966), pp. 117-126. L'espressione "colpa antecedente" utilizzata da Ugo Bianchi in tale articolo è indicativa di quello che avviene secondo Origene al momento della prima creazione: per il fatto stesso di essere creato, infatti, lo spirito si allontana da Dio, raffreddandosi, e si trasforma in anima. Quest'ultima deve necessariamente essere unita al corpo, come è chiaro dalla stessa definizione di uomo data da Origene in *PA IV*, 2, 7. Definendo l'uomo, sulla scorta dell'*Alcibiade I*, come anima che si serve di un corpo, viene oltretutto posta la necessità ontologica di una seconda creazione. C'è quindi una differenza radicale tra il concetto di *colpa antecedente* e quello di *peccato originale*: la colpa coincide con il carattere stesso di creaturalità e con l'accidentalità nel possesso del bene, e questa fa sì che l'uomo a immagine debba incarnarsi nell'uomo plasmato (e che quindi il *nous* non possa essere separato dall'anima). Al contrario, il peccato è quello che spinge l'uomo a mangiare del frutto dell'albero della conoscenza. Tuttavia, in modo da eliminare possibili fraintendimenti, si è ritenuto preferibile adoperare qui l'espressione "precondizione ontologica" in luogo di "colpa antecedente".

posse priori quidem exemplo aptari eum, qui ad imaginem et similitudinem dei factus est, hominem [...]. Secundae uero comparationi imago filii dei [...], comparari potest etiam secundum hoc, quod inuisibilis dei imago inuisibilis est, sicut secundum historiam dicimus imaginem Adae esse filium eius Seth. [...] Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem.³⁴

La seconda creazione va così a “completare” la prima³⁵, dal momento che, per Origene, «non si dà cosmo, questo cosmo sensibile, senza una caduta graduata degli spiriti»³⁶: l’anima umana, per sua natura, non può fare a meno di iscriversi in un corpo. Proprio a partire dall’inevitabilità di questa condizione, tuttavia, vede la luce il mondo, in cui la creatura può realizzare la propria catarsi.

In relazione alla varietà del mondo³⁷, dipendente dalla varietà degli impulsi e dal grado di allontanamento, ogni anima sarà quindi collocata nel luogo che più le risulterà proprio³⁸; i *logikoi* quindi (fatta eccezione per l’anima di Cristo, unica che resta aderente al *Logos* e non cade) si distingueranno tra loro in angeli, uomini e demoni, ed in tal modo la punizione per il peccato commesso sarà allo stesso tempo occasione di purificazione affinché, alla fine dei tempi, Dio sia tutto in tutti.

Quanto detto finora apre la strada a molteplici problemi. In primo luogo, infatti, il carattere universale e pre-ontologico della caduta descritta – dipendente dal carattere di creaturelità – sembrerebbe essere inconciliabile con l’affermazione che la condizione delle creature razionali dipenda esclusivamente dal libero arbitrio di ciascuna di esse. Inoltre, accettando questa precondizione ontologica che colpisce tutte le creature per il fatto di essere create – e che, quindi, le mette necessariamente in rapporto con un corpo – sembra venir meno il carattere di libero atto d’amore con cui il Figlio aderisce al *Logos*. La risposta a tali problemi richiede di essere articolata passo per passo.

La prima affermazione da ribadire è quella della presenza, in Cristo, di una doppia natura – umana e divina – il che è il fondamento stesso della possibilità della creazione; questo concetto va ricollegato al ‘subordinazionismo’ origeniano³⁹, che sottolinea la presenza di una distanza tra Padre e Figlio maggiore di quella tra

³⁴ Orig., *PA I*, 2, 6.

³⁵ In quest’ottica, la preesistenza delle anime nel *Logos* va intesa in senso puramente logico e non cronologico.

³⁶ U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici di Origene, De Principiis*, in *Origeniana Secunda: second colloque international des études origéniennes. Bari, 20-23 septembre 1977*. Edizioni dell’Ateneo, Roma 1980, p. 53.

³⁷ Tale diversità è, sostiene Ugo Bianchi, assimilabile alla molteplicità greca, di cui conserva tutti i caratteri. Cfr. U. Bianchi, *Presupposti platonici* cit., pp. 49-50. La molteplicità, prosegue Bianchi, consiste proprio nella separazione, scissione dell’originaria unità con il *Logos* e il Bene, e dunque per forza di cose allontanamento, degradazione e caduta.

³⁸ La diversità del mondo ha, dunque, questa causa e questa funzione, come si evince in Orig., *PA II*, I, I. Tale causa, ovviamente, va correlata all’altro fondamentale principio della libera attività creatrice di Dio.

³⁹ Cfr. *Comm. in Joh.*, XIII, 151-152.

Figlio e creature. Il Figlio (quantomeno la sua natura umana) non è del tutto estraneo a questa prima caduta poiché è distinto dal Padre, di cui *condivide* – seppure in maniera sostanziale – la bontà, senza tuttavia essere bontà egli stesso⁴⁰. Questa distinzione tra Padre e Figlio fa sì che l'anima di quest'ultimo – per via della sua natura umana – sia dotata, al pari delle altre creature razionali, di libero arbitrio. Tuttavia, per via della sua natura divina e quindi a loro differenza, partecipa della bontà del Padre in maniera sostanziale (ed è pertanto Dio a tutti gli effetti): per tale motivo, pur essendo dotata di libero arbitrio, la sua anima è impeccabile e rimane in uno stato di totale aderenza al *Logos* del Padre. La sua scelta pertanto, pur essendo assolutamente libera, è in realtà l'unica possibile da compiere⁴¹. Allo stesso modo possiamo dire che, in una caduta – che coincide sostanzialmente con la stessa creazione – che colpisce ogni natura razionale, il *grado* di allontanamento, che è minimo per gli angeli e massimo per le potenze avverse, dipende, invece, dalla libera volontà dei singoli *logikoi*. Si parte da una condizione iniziale simile a quella angelica: quando l'allontanamento è grave ma non irrecuperabile si è nella condizione umana, per cui il corpo spirituale si appesantisce e diventa opaco (ma tale corpo opaco è, precisa Origene, strumento di redenzione e ha dunque un valore positivo) mentre le potenze avverse sono quegli spiriti che si sono massimamente allontanati, il cui peccato è troppo grave perché esse ricevano un corpo opaco che le aiuti a redimersi⁴². Una volta stabilita quindi la necessità ontologica della seconda creazione e della sua simultaneità alla prima, possiamo analizzarla più nel dettaglio.

Al contrario di quanto accade per *Gen I, 26-27*, non si dà nel *De principiis* un'esegesi diretta di *Gen, 2, 7*; un riferimento esplicito a questo passo si ha in *De principiis I, 3, 6*, in cui però si sta parlando del rapporto tra l'uomo e la Trinità, in particolare del ruolo dello Spirito Santo. Qui è sì affermata la storicità di Adamo, ma dell'atto con cui lo Spirito è insufflato nell'uomo plasmato si dà una duplice lettura: nel primo caso, lo spirito è il soffio della vita trasmesso a tutti gli uomini, così che tutti partecipino di Dio; nel secondo, sono solo i santi a ricevere il dono dello Spirito Santo. Dal momento che delle due letture l'una non esclude l'altra è qui possibile porre l'attenzione sulla prima. In essa lo spirito è trasmesso indistintamente a tutti, e tale spirito altro non è che il *nous*, l'uomo creato a immagine.

L'uomo plasmato dal fango viene a coincidere in quest'ottica con il corpo spirituale composto di fango (materia sottile) e dotato di libero arbitrio; quest'ultimo gli permette di disobbedire e mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, atto in seguito al quale l'uomo si riveste di qualità terrestri. Accettare quest'interpretazione risolve il contrasto che si creerebbe con la

⁴⁰ Cfr. *PA I, 2, 13* – una parte del quale è tramandata in Iustinian, *Ep. ad Mennam IX*, 535 Mansi.

⁴¹ Cfr. Orig., *PA I, 8, 3*.

⁴² Questo concetto è solo apparentemente in contrasto con *PA I, 5, 3*. L'idea che tutte le creature abbiano effettivamente peccato è presentata anche da Daniélou. Cfr. J. Daniélou, cit., pp. 257 e ss.; in particolare, cfr. p. 259.

caduta “posticipata” se invece si accettasse che quello modellato dal fango sia il corpo fisico dell’uomo.

Si può così schematizzare in tre momenti l’interpretazione origeniana della creazione quale emerge dalle pagine del *De principiis*. Il primo è quello della creazione *a immagine del Logos*, in cui viene posta in essere l’anima razionale, incorporea e coincidente con Cristo; questa però, per via della sua natura creata, possiede il Bene solo in maniera accidentale, e ciò rappresenta già un allontanamento e una caduta: è il *nous* che diventa *psyche*⁴³. Il secondo momento è quello della creazione dal fango di un corpo spirituale adatto all’anima che dimora nell’Eden, e che si trova pertanto in una condizione di beatitudine da cui può decadere per via del libero arbitrio. Infine (terzo momento), in seguito al peccato l’uomo è cacciato dal paradiso e rivestito di tuniche di pelle, ovvero dei corpi opachi e mortali, condizione da cui potrà riscattarsi con la resurrezione.

Se la seconda creazione risulta essere ontologicamente necessaria affinché resti evidente il divario esistente tra Creatore e creatura, e questa necessità fa sì che i due momenti del processo creativo non possano essere separati, il mondo sensibile e l’uomo carnale posto in esso rappresentano al contrario dei “momenti accessori”, in quanto conseguenza del peccato originale, il quale è frutto esclusivamente del libero arbitrio dell’uomo. Solo i primi due possono dunque essere attribuiti a Dio – cosa che permette di mantenere la nozione di doppia creazione – mentre la creazione dei corpi meramente materiali, pur se nell’azione deve essere attribuita a Dio in quanto Egli è il solo dotato della capacità di creare, nella sua motivazione è imputabile solo all’uomo e alla sua scelta di peccare: si tratta, pertanto, di una parentesi momentanea, non fondamentale, posteriore alla vera creazione narrata nel *Genesi*. Resta da chiarire la materia di cui è fatto il corpo spirituale posto in essere nella seconda creazione, nonché il suo statuto ontologico.

4. *Lo statuto ontologico del corpo dell’uomo plasmato dal tango*

Come è stato detto, per Origene il mondo è formato dalle nature razionali e dai loro diversi corpi, e questa varietà dipende dalla diversità dei loro movimenti e delle loro cadute⁴⁴; senza corpi, dunque, non può esserci diversità nel mondo. Tale affermazione costituisce il punto di partenza per parlare del rapporto tra le nature razionali e la materia corporea, che viene così definita:

Materiam ergo intellegimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitibus corpora subsistunt. Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor

⁴³ Adottiamo per pura comodità quest’espressione, sebbene faccia pensare a una successione cronologica nell’ordine della creazione: non è però così in quanto le creazioni avvengono in maniera assolutamente simultanea, o quantomeno così è per quella a immagine e quella dal fango, le quali avvengono al di fuori dell’ordine temporale.

⁴⁴ Cfr. Orig., *PA II, I, I*.

qualitates ὕλη, id est materiae, insertae (quae materia propria ratione extra has esse inuenitur quas supra diximus qualitates) diuersas corporum species efficiunt. Haec tamen materia quamuis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitates inuenitur.⁴⁵

Tale definizione della materia si lega bene con il nascente dogma della creazione dal nulla, in quanto dal nulla le creature razionali acquistano esistenza – e per ciò stesso l'esistenza che acquistano è in qualche modo corporea. In tal modo Origene prende posizione all'interno del dibattito teologico sul tema della *creatio ex nihilo*, con una soluzione molto originale tale da salvaguardare il principio platonico secondo cui nulla si crea dal nulla, ma tale anche da giustificare la lettera del testo cristiano.

Se inoltre, come il teologo ripeterà nelle *Omellie sul Genesi*, il cielo e la terra veri di *Gen I, I*, pur facendo riferimento a una realtà intelligibile ed essendo sede dei beati, posseggono anch'essi una forma di corporeità, per quanto minima ed eterea, ciò dipende proprio dal fatto che essi sono creati e non generati, e questo è già di per se stesso un allontanamento⁴⁶.

Origene si interroga anche sull'eternità della natura corporea, domandandosi quindi per converso se le nature razionali possano in qualche momento sussistere – al pari della Trinità – senza il corpo o se, al contrario, debbano sempre essere unite ad esso. Nel rispondere, l'autore presenta come sempre entrambe le soluzioni, sebbene dalla traduzione di Rufino emerga una propensione per la seconda ipotesi, dal momento che solo la Trinità può dirsi incorporea in senso pieno. Scrive infatti l'Alessandrino:

Vt ergo superius diximus, materialis ista substantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut uisibiles istas mundi species uariasque distinguat; cum uero perfectioribus ministrat et beatioribus, in fulgore caelestium corporum micat et spiritalis corporis indumentis uel angelos dei uel filios resurrectionis exornat, ex quibus omnibus diuersus ac uarius unius mundi complebitur status.⁴⁷

Dal passo, che conferma la tesi secondo cui le due creazioni sono separate solo logicamente, si intende che le nature razionali non possono sussistere senza una forma di corporeità, che funge in un certo senso da principio di distinzione, permettendo loro di esercitare la libertà d'arbitrio. Tale è appunto il corpo glorioso, al cui riguardo Origene scrive:

Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritalis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non

⁴⁵ Orig., *PA II, I, 4*.

⁴⁶ Cfr. U. Bianchi, *Presupposti platonici*, cit., p. 55.

⁴⁷ Cfr. Orig., *PA II, 2, 2*.

solum sanctas quasque perfectasque animas, uerum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a seruitate corruptionis.⁴⁸

Resta ora da capire di preciso in cosa consista questo corpo spirituale; per farlo, è necessario riaprire il discorso sulle tuniche di pelle, esaminando i testi in cui Origene affronta tale questione.

Sono rimasti solo tre passi in cui Origene fa allusione a questo luogo del *Genesi*, di cui due soli di tradizione diretta. Il primo, in apparenza più semplice, è tratto dal *Contra Celsum* e in esso l'autore afferma che le tuniche di pelle racchiudono un significato più misterioso di quello del mito platonico della biga alata⁴⁹. Quale sia questo significato è incerto, o quantomeno non lo si può dire facilmente⁵⁰; dal confronto con il passo di Platone si possono però fare delle considerazioni: per prima cosa si può notare che per Platone l'anima si prende cura di ciò che è inanimato, ovvero dei corpi, che per la potenza dell'anima sembrano avere in sé la capacità del movimento – sebbene in realtà ne siano privi. Questo accade dopo che l'anima, caduta dalla sua condizione originaria, prende possesso di un corpo terroso e sposta in esso la sua dimora. L'insieme così composto di anima e corpo è detto “vivente” e “mortale”, mentre un vivente immortale ha anima e corpo connaturati a questo stato. Perché quindi un “vivente” sia tale l'anima, pur avendo in sé il principio vitale (dal momento che i corpi sono del tutto inanimati), deve necessariamente essere legata a un corpo, il quale potrà essere di natura mortale (ed in tal caso l'anima sarà dotata di un corpo terroso) o immortale (per cui l'anima si accompagnerà ad un corpo *di natura diversa*).

Si può tentare di leggere il passo tratto dal *Contra Celsum*, interpretato alla luce del mito platonico, in relazione al secondo passo, tratto dalle *Omellie sul Levitico*, in cui le tuniche di pelle sono

⁴⁸ Orig., PA III, 6, 4. Scrive Simonetti nella nota relativa a tale passo: «L'omogeneità dei corpi spirituali non significherà annullamento delle individualità delle creature razionali: infatti per Origene il *principium individuationis* non dipende dalla materia di per sé amorfa ma dal libero arbitrio di cui ogni creatura è dotata e che le permette di agire, cioè di determinarsi, in maniera individuale».

⁴⁹ Orig., *C. Cels.* IV, 40. Cfr. Plato, *Phaedr.* 246 b-d.

⁵⁰ Una presa di posizione più esplicita era verosimilmente contenuta nel perduto *Commentario al Genesi*; nello stesso *Contra Celsum*, infatti, Origene rimanda più volte a quel commento: possono essere citati, tra gli altri, due passi, riguardanti l'uomo plasmato e il racconto del serpente (dunque della caduta e della cacciata dall'Eden). Nel primo caso (Cfr. Orig., *C. Cels.*, IV, 37) l'Alessandrino, rimandando alla spiegazione delle due creazioni contenuta nel *Commentario*, ribadisce la necessità di una lettura figurata del testo biblico, sia relativamente alle “mani di Dio” cui si fa allusione in *Giobbe* e nei *Salmi*, sia relativamente a *Gen*, 2, 7. Nel secondo, a Celso che deride il racconto del peccato originare (cfr. Orig., *C. Cels.*, IV, 39), Origene ribatte riaffermando ancora una volta il carattere allegorico delle immagini descritte nel *Genesi*, e prosegue mettendo in relazione il racconto del giardino col mito, che Platone nel *Simposio* (cfr. Plato, *Symp.*, 203 b-e) fa raccontare a Socrate, che vede nascere Eros quale figlio di *Poros* e *Penia*, dopo il loro incontro nel giardino di Zeus. Apparentemente questi due passi sembrano avere poco in comune con l'esegesi delle tuniche di pelle. Tuttavia, essi mostrano che entrambe le creazioni dell'uomo, lo statuto dell'Eden e il racconto del peccato erano argomenti ampiamente trattati nel perduto *Commentario*, dove erano discussi in maniera allegorica e posti in relazione con alcuni tra i più celebri miti platonici.

descritte come il segno (*indicium*) della mortalità e della corruzione, che l'uomo assume dopo il peccato⁵¹, e tale è anche il senso che si ricava dal passo del *Fedro* esaminato. Una lettura del genere però risulterebbe problematica se inserita nella teologia cristiana, ed è per questo che *Gen 3, 21* deve avere necessariamente un significato più profondo. Quali siano queste difficoltà, è ben chiarito nel terzo frammento, di tradizione indiretta. Si tratta di uno *scholion* tramandatoci in una *catena* da Teodoreto di Cirro:

Affermare che le tuniche di pelle non sono altro che i corpi è cosa persuasiva [...]e tale da poter trarre all'assenso, ma non è chiaro come possa essere vero. Se infatti le tuniche di pelle sono le carni e le ossa, come mai prima di questo Adamo dice: 'Questo non è osso delle mie ossa e carne della mia carne (Gen. 3, 23)'? Perciò alcuni cercando di evitare questa difficoltà, hanno sostenuto che le tuniche di pelle sono la condizione mortale [...] di cui Adamo ed Eva sono stati rivestiti, una volta destinati alla morte a causa del peccato. Ma costoro non possono agevolmente dimostrare come mai Dio e non il peccato ha provocato la mortalità a colui che aveva peccato. Inoltre essi debbono sostenere che la carne e le ossa per propria natura non sono corruttibili, dato che i nostri progenitori hanno ricevuto la condizione mortale in un secondo tempo a causa del peccato. E se il paradiso è un luogo divino, dicano in che modo colà ciascuna delle membra create invano esercitava la propria azione. Riguardo poi al fatto che in Aquila e Simmaco è chiamato naso e nei Settanta volto dell'uomo creato la parte in cui Dio insufflò il soffio della vita, bisogna dire che non ci si deve attenere alla lettera della Scrittura come vera, ma bisogna cercare il tesoro celato dentro la lettera.⁵²

In questo passo Origene espone entrambe le ipotesi, quella secondo cui le tuniche di pelle sarebbero il corpo dell'uomo e l'altra secondo cui sarebbero semplicemente indizio della sua condizione mortale, acquisita dopo il peccato, e i problemi connessi con ciascuna di esse. Per quanto riguarda la prima, il problema è evidente: poiché nel *Genesi* si parla (anche prima della cacciata) di ossa e carne, non è chiaro a cosa questi termini possano alludere, se i corpi sono creati in seguito: accettando senza precauzioni la lettura somatica delle tuniche di pelle si rischierebbe quindi di sovrapporre la nozione origeniana di corpo sottile a quella di corpo spirituale tipica di quello stesso gnosticismo che Origene si era impegnato a combattere. La seconda ipotesi cerca di aggirare tale difficoltà, ma si scontra con il problema di dover ammettere che, prima del peccato, le ossa e la carne di cui Adamo parla fossero incorruttibili, e che alcune delle membra create fossero inutilizzabili nell'Eden.

Il passo si chiude riaffermando la subordinazione della lettera all'interpretazione allegorica del testo sacro; se, tuttavia, il volto o naso su cui Dio effonde il Suo soffio di vita (il Suo spirito) non vanno interpretati in maniera letterale, allora tale discorso può a rigore essere applicato anche alle ossa e alla carne di *Gen 2, 23*: interpretando in tal modo anche questo passo infatti si

⁵¹ Orig., *Hom. Lev. 6, 2* (GSC 29, 362).

⁵² Theod. Cyr., *Quaest. Gen. XXXIX*, in PG 80, 140 C – 141 A (riportato già in PG 12, 101), trad. it. di P. F. Beatrice in P. F. Beatrice, art. cit.

risolverebbero le difficoltà di entrambe le ipotesi, che del resto non risultano incompatibili⁵³.

I passi relativi alle tuniche di pelle e alla possibilità di una lettura somatica di *Gen 3, 21* sono da mettere in relazione con quelli del *De principiis* prima citati, in cui si dice che le anime sono incorporee⁵⁴ e che si tornerà a una condizione iniziale di incorporeità⁵⁵. Tali passi sembrano contraddire, tuttavia, i punti dell'opera in cui si dice che ciò che Dio ha creato non può subire una distruzione sostanziale⁵⁶ e con quelli in cui si dice che l'anima si serve sempre di un corpo. Se poi le due creazioni sono simultanee e non separabili se non logicamente, la condizione iniziale cui torneranno le creature sarà quella edenica, e si dovrà capire quindi in che modo essa possa dirsi incorporea.

Due passi del *De principiis* guidano in tal senso. Il primo è tratto ancora dal sesto capitolo del terzo libro, e distingue due nature, una invisibile (incorporea) che muta per disposizione d'animo e una visibile (corporea) che muta nella sostanza⁵⁷. Il secondo, molto più esplicito in tal senso, è tratto dalla prefazione all'opera. Scrive qui l'Alessandrino:

Appellatio autem ἀσωμάτου (id est incorporei) non solum apud multos alios, uerum etiam apud nostras scripturas inusitata est et incognita. Si uero quis uelit nobis proferre ex illo libello, qui Petri Doctrina appellatur, ubi saluator uidetur ad discipulos dicere: *Non sum daemonium incorporeum*, primo respondendum est ei quoniam liber ipse inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sensus inibi ex isto sermone ἀσωμάτου indicatur, qui a graecis uel gentilibus auctoribus ostenditur, cum de incorporea natura a philosophis disputatur. In hoc enim libello <incorporeum daemonium> dixit pro eo, quod ipse ille

⁵³ Come sostiene Simonetti nel già citato articolo *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, entrambe le ipotesi presentate nello *scholion* riportato da Teodoreto coesistevano verosimilmente nel *Commentario al Genesi*. Tale coesistenza si può però forse spiegare ricorrendo al passo Orig., *Comm. in Joh.*, XX, 220-223, da mettere in relazione con Orig., *Comm. in Joh.* XX, 229. Questi passi lasciano trasparire che, se il distinguo tra l'uomo celeste e quello terrestre è l'essere vivi o morti, e la morte sta nel peccato, allora l'uomo celeste è l'uomo che abita l'Eden. Per tornare all'argomento in esame, intendendo la morte come il peccato (dunque accettando che morire significhi cedere con il libero arbitrio al peccato) la condizione post-lapsaria è quella di una morte, da cui si può risorgere per tornare allo stato edenico. Il corpo plasmato – e solo quello – si appesantisce e muore in seguito al peccato, frutto di una libera scelta di una volontà libera per sua stessa natura, ma è solo questo a essere informato dal principio materiale, e non la creatura nel suo insieme. La grande contraddizione dell'uomo è quindi la compresenza in lui di un principio non caduto (quell'unità di natura postulata sulla base della *Lettera ai Colossesi* (Col 1, 15-20) e tale da garantire il ritorno al Principio) e di una caduta implicita nella stessa condizione creaturale, una distinzione ontologica del tutto incolmabile.

⁵⁴ In *PA I, 7, 1* l'autore dice che le anime sono, per loro natura incorporee – e nondimeno, continua, sono state create (con tutto quello che abbiamo visto conseguirne).

⁵⁵ Orig., *PA II, 3, 3*.

⁵⁶ Cfr. ad esempio Orig., *PA III, 6, 5*.

⁵⁷ Cfr. Orig., *PA III, 6, 7*.

quicumque est habitus uel circumscriptio daemonici corporis non est similis huic nostro crassiori et uisibili corpori; sed secundum sensum eius, qui composuit illam scripturam, intellegendum est quod dixit, id est non se habere tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et uelut aura tenue, et propter hoc uel putatur a multis uel dicitur incorporeum), sed *habere se corpus solidum et palpabile*. In consuetudine uero hominum omne, quod tale non fuerit, incorporeum a simplicioribus uel imperitioribus nominatur; uelut si quis aerem istum quo fruimur incorporeum dicat, quoniam quidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit urgentique resistere. Quaeremus tamen si uel alio nomine res ipsa, quam graeci philosophi *asomaton* (id est incorporeum) dicunt, in Sanctis scripturis inuenitur. Deus quoque ipse quomodo intellegi debeat requirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt (...). Eadem quoque etiam de Christo et de sancto spiritu requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est.⁵⁸

Dal passo emerge che il termine 'incorporeo' (e più in generale i termini che hanno a che fare con la corporeità), come tanti altri nelle Scritture, è un termine *omonimo* (o *equivoco*)⁵⁹. In un senso, infatti, è usato in riferimento a qualcosa di impalpabile come l'aria: un corpo di questo tipo si dice incorporeo se preso in opposizione alla corporeità spessa di cui l'uomo fa esperienza nel mondo sensibile. Al contrario, prendendo il termine nel suo senso più profondo, si deve dire che solo la Trinità è incorporea e, dunque, tutto il resto deve dirsi diversamente. Questo dipende dal fatto che l'Alessandrino si trova a dover dare risposta a un problema fondamentale: egli si muove nell'orizzonte speculativo di *Es 3, 14*, a partire dal quale Dio è concepito come l'Essere assoluto, l'unico che possa dirsi davvero tale. Tuttavia, anche ciò che è creato deve dirsi in qualche modo essere, dal momento che partecipa di Dio (e che sostanzialmente, sulla base della lettera di Paolo ai Colossesi, viene individuata un'unità di natura tra i *logikoi* creati e il loro creatore), sebbene debbano dirsi esseri in maniera diversa⁶⁰, dal momento che non può annullarsi la distanza ontologica tra creatore e creatura.

Si può allora supporre che, per questo motivo, il rapporto tra *corporeità* e *incorporeità*, preso in relazione di volta in volta a Dio, al corpo spirituale e al corpo sensibile, si basi su forme di dire traslato: se solo la Trinità, infatti, può dirsi essere in senso assoluto, questo deve valere anche per i suoi attributi, ivi compresa l'incorporeità. A livello creaturale, pertanto, va individuato uno stato intermedio, che si distingua tanto dall'incorporeità assoluta di Dio, quanto dall'assoluta corporeità del mondo sensibile post-lapsario: qualcosa che sia in un certo senso incorporeo rispetto al sensibile puro, ma che al tempo stesso sia corporeo in relazione a Dio. Di conseguenza, il corpo spirituale si rivela *incorporeo* se posto di fronte alla corporeità spessa delle tuniche di pelle; risulta invece essere *corporeo* se preso in opposizione all'assoluta incorporeità della Trinità.

⁵⁸ Cfr. Orig., *PA I, praef.*, 8-9.

⁵⁹ Il termine omonimo è qui usato nel senso della definizione data da Aristotele nelle *Categorie*. Cfr. Aristot., *Cat.* I a 1-6.

⁶⁰ Cfr. in proposito anche *Comm. in Joh.*, I, 167.

Ne emerge una forma di corporeità logica che si adatta a quanto viene posto in essere nella seconda creazione e che basta, in ogni caso, a distinguere tra loro le singole creature razionali e a permettere loro il libero movimento individuale della volontà. Il corpo vale quindi – per quanto in maniera secondaria, dal momento che logicamente si aggiunge dopo – come principio logico di distinzione e di individuazione; non solo, ma in tal modo Origene riesce a salvare sia il precetto cristiano in base al quale la materia viene da Dio, sia quello platonico della svalutazione della materia.

Il ricorso all'uso omonimo di determinati concetti e di forme di dire traslato non rappresenta, nel *corpus* origeniano, un caso isolato. Allargando il campo già solo ai primi cinque libri del *Commentarius in Johannem*, scritti durante il periodo alessandrino e dunque contemporanei al *De principiis*, si possono portare alcuni passi che illustrano come questo meccanismo sia attivo e attraversi in maniera trasversale il pensiero origeniano, già relativamente a concetti fondamentali come 'principio' o 'logos'⁶¹. Facendo invece riferimento al *De Principiis*, si dà omonimia anche nel caso di *tempo*, dal momento che i concetti di tempo e di eternità che si applicano a Dio per comodità espressiva sono del tutto diversi in rapporto al senso che hanno quando sono calati nel mondo creaturale.

Per tornare al tema della corporeità, è stato prima rilevato che senza corpo non si può dare la diversità nel cosmo⁶²; il termine 'cosmo', tuttavia, è per Origene un termine omonimo⁶³. Dal momento, dunque, che i due concetti sono inestricabilmente legati, è lecito dunque supporre (considerato che per l'autore non si dà cosmo senza diversità di corpi) che il primo sia omonimo al pari del secondo. Intendendo così il corpo spirituale come *corpo per omonimia* avremmo a che fare con un corpo puramente logico, di fatto incorporeo, in grado di fare da *principio secondo* di distinzione e individuazione e di permettere così il movimento del libero arbitrio. Questo movimento appartiene a esseri distinti, connotati in maniera personale; al contrario, nell'incorporeità di Dio si avrebbe uno stato di non divisione e non distinzione. Se dunque l'anima è anima individuale, dotata di una sua propria libera volontà, si deve dire che essa è dotata di corpo, per quanto tale corpo sia solo un principio logico⁶⁴.

5. Conclusione

Una simile chiave di lettura non risolve il problema dello statuto della corporeità spirituale, che resta fundamentalmente non definito – o quantomeno definito solo in opposizione di volta in volta

⁶¹ Cfr. *Comm. in Joh., I, 90*, o ancor più *Comm. in Joh., I, 277* e, sul tema dell'immagine, *Comm. in Joh., II, 20*.

⁶² G. Sfameni Gasparro, *Corpo*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere*. Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-92.

⁶³ A. Monaci Castagno, *Cosmo*, in Ead., cit., pp. 92-98.

⁶⁴ Va comunque rilevata una possibile obiezione. Ci si deve infatti chiedere se si possa effettivamente parlare di omonimia pura; una definizione logica, infatti stabilisce un perimetro, per quanto ideale, per il concetto che delimita, conferendogli una collocazione, seppure metaforica.

rispetto a Dio o rispetto al mondo posteriore alla cacciata. Dall'interpretazione somatica delle tuniche di pelle emergono inoltre numerosi problemi, *in primis* quelli legati alla questione escatologica.

Origene, tuttavia, deve assolutamente rispondere alla necessità di individuare, a livello creaturale, qualcosa che sia distinto tanto dall'incorporeità assoluta di Dio, quanto dall'assoluta corporeità del mondo sensibile post-lapsario⁶⁵: si tratta di definire qualcosa che sia incorporeo rispetto al sensibile puro (dal momento che, come scrive nel commento al Vangelo di Giovanni, i santi vivono una vita incorporea e immateriale) ma che al tempo stesso sia corporeo in relazione a Dio. Tale corpo è, appunto, il corpo spirituale, e il ricorso a questo concetto permette a Origene di integrare il principio della svalutazione della materia con il principio cristiano della necessaria bontà (dal momento che è creata da Dio) di quest'ultima.

Lo statuto ontologico di questo corpo, nonché quello del mondo in cui è posto, è quindi intermedio: deve dirsi intelligibile⁶⁶ se messo in relazione al mondo posteriore alla caduta, e sensibile in relazione alla prima fase della creazione e ancor più in confronto a Dio, ma a conti fatti ciascuna delle due definizioni risulta inadeguata. Pur in questa inadeguatezza, tuttavia, è necessario che la nozione di corpo sia mantenuta: senza corpo infatti, sia questo intelligibile o sensibile, non vi sarebbe per Origene la diversità nel mondo, e questa diversità è segno tanto dell'amore che Dio nutre per le sue creature, così forte che queste sono lasciate libere di peccare, quanto dell'insormontabile distanza ontologica che separa Creatore e creature.

⁶⁵ Va inteso in tal senso anche il passo *Comm. in Joh. XIX, 127-150* in cui, discutendo *Jov. 8, 23*, Origene propone un'articolazione del reale in più piani.

⁶⁶ Sebbene Origene non parli mai di materia intelligibile, in quanto questa espressione lo avvicinerebbe troppo agli gnostici.

L'interpretazione della *Zweiweltentheorie* di Emil Lask nel suo confronto con gli antichi



di

ROSARIA PAGANO

rosaria_pagano@alice.it

1. Introduzione

Il presente contributo si propone di ricostruire le principali argomentazioni di Emil Lask (1875-1915)¹, filosofo della scuola

¹ Emil Lask nasce a Wadowice, una piccola città della Polonia, il 19 settembre 1875. Nel 1894, concluso il Ginnasio, si trasferisce a Friburgo per iniziare lo studio della filosofia sotto la guida di Heinrich Rickert. Tra i due nasce un rapporto intellettuale e amicale che si protrarrà sino agli ultimi anni della vita di Lask. Nel semestre invernale del 1896-97, Lask si reca a Strasburgo per frequentare i corsi di Wilhelm Windelband e di Paul Hensel, presso i quali approfondisce lo studio della filosofia trascendentale dei valori e del diritto. Il 12 gennaio 1901 discute la dissertazione di laurea dal titolo *L'idealismo di Fichte e la storia*, pubblicata l'anno successivo, per poi proseguire sino al 1904 gli studi giuridici a Berlino. In questa città ha modo di incontrare Georg Simmel, il quale eserciterà su di lui un influsso

neokantiana del Baden, in merito alla interpretazione della teoria dei due mondi (*Zweiweltentheorie*) da lui sostenuta nel confronto con Rudolf Hermann Lotze. Quest'ultimo fu tra i protagonisti del dibattito, occorso tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, relativo alla ripresa della filosofia greca e, in particolare, della dottrina platonica delle idee² – dibattito che sarà esplicitamente richiamato da Lask nel testo *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie* (1911). Lask si riferisce, infatti, alle analisi presenti nel terzo libro della *Logica* (1874)³ di Lotze, dedicato alla teoria della conoscenza e alla interpretazione, in chiave gnoseologica, della dottrina platonica delle idee. Come sarà mostrato più avanti, egli individuerà nella posizione lotzeana il primo segnale di una riscoperta della dimensione *logica* della teoria dei due mondi e, per questo, l'inizio di un ripensamento *filosofico* della dottrina delle categorie (e dunque

notevole, in particolare per lo studio della filosofia di Hegel – al quale Lask si dedicherà nel biennio 1903-04 – e per l'approfondimento delle questioni sociali e giuridiche. Nel 1905, grazie allo scritto *Filosofia del diritto*, riceve l'abilitazione da Windelband come libero docente presso l'Università di Heidelberg e dedica a Hegel la lezione inaugurale, intitolata *Hegel nella sua relazione alla visione del mondo dell'Illuminismo*. Nei primi anni di insegnamento a Heidelberg partecipano come ascoltatori delle sue lezioni alcuni filosofi divenuti poi illustri, quali György Lukács e Karl Jaspers e inizia a instaurare i rapporti con la famiglia Weber. Nel 1908 partecipa al terzo congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Heidelberg, durante il quale espone un intervento intitolato *C'è un primato della ragione pratica nella logica?*, considerato dalla critica l'inizio della sua carriera filosofica. Nel 1910 accetta di ricoprire la cattedra di Kuno Fischer. Tra il 1911 e il 1912 pubblica i testi centrali del suo pensiero filosofico, vale a dire *Logica della filosofia e la dottrina delle categorie* e *Dottrina del giudizio*. Continua a insegnare come professore universitario in Heidelberg sino al 1914, dedicandosi ai filosofi antichi e al concetto di sistema nel rapporto tra logica, filosofia e scienza. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale decide di arruolarsi e parte per l'addestramento militare. Nel 1915 viene chiamato come sottoufficiale di fanteria a Wittenberg. Il 26 gennaio 1915 viene mandato sul fronte orientale in Galizia, per partecipare alla battaglia dei Carpazi, durante la quale, il 26 maggio 1915, cade in un contrattacco russo presso Turza Mala. Per maggiori approfondimenti sulla vita di Lask si veda lo schizzo biografico della sorella Berta in occasione di un volume sul fratello – mai pubblicato, oggi contenuto in E. Lask, *Nachlass. Lask, Berta: Biographische Skizze Emil Lask*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Heid. Hs. (3820-266). Per quanto riguarda la raccolta delle sue opere, si farà qui riferimento ai tre volumi dei *Gesammelte Schriften*, editi nel 1923 da von E. Herrigel, in particolare il secondo volume, successivamente ristampato in E. Lask, *Sämtliche Werke*, 2 Bd., Scheglmann, Jena 2002.

² Oltre alle analisi di Lotze riguardo alla *Ideenlehre*, Lask aveva ben presente il contributo di Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* del 1903, com'è testimoniato da una lettera a Rickert del 31 dicembre 1911 nella quale, pur criticando il testo del marburghese Natorp, ne riconosce la sua correttezza interpretativa. Cfr. E. Lask, *Nachlass. Lask, Berta: Korrespondenz Emil Lask – Heinrich Rickert*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Heid. Hs. (3820-359), p. 62. Tuttavia, in un'altra occasione Lask riconosce all'analisi di Natorp il merito di aver individuato in Aristotele l'opposizione platonica «dello stesso» (*des Selbigen – tautòn*) e «dell'altro» (*des Anderen – thàteron*). Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 192. Per un maggiore approfondimento sulla lettura di Platone tra Lask e Natorp si veda F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 76-86.

³ Cfr. R.H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Meiner, Leipzig 1928 (trad. it. di F. De Vincensis, *Logica*, Bompiani, Milano 2010). Si fa qui riferimento esclusivamente al terzo libro dedicato al conoscere e alla metodologia, rispetto agli altri due incentrati sulla logica pura e sulla logica applicata.

della stessa *Erkenntnistheorie*), in quanto espressione di ciò che è valido nel pensiero e non di una mera contrapposizione di due entità separate tra loro.

Per far ciò Lask, nel quarto e ultimo capitolo della *Logica della filosofia*, ripercorre l'articolazione della dottrina delle categorie all'interno della storia della filosofia teoretica, approfondendo e interpretando le tesi di alcuni pensatori centrali nella storia della filosofia antica quali Platone, Aristotele e Plotino. Attraverso la lettura che egli fa delle loro argomentazioni, la teoria dei due mondi si pone come momento essenziale di una logica della filosofia, la quale mostra ciò che è valido nel pensiero e che costituisce pertanto – come d'obbligo per un kantiano – il fondamento di ogni ontologia: le strutture logiche e gnoseologiche del pensiero stesso.

Per quanto riguarda, invece, l'insieme delle considerazioni su *Platone* si rivolgerà l'attenzione al corso di lezioni che Lask ha tenuto presso l'Università *Ruprecht-Karl* di Heidelberg nel semestre invernale del 1911-12, completamente dedicato alla filosofia greca e contenuto nel terzo volume della raccolta degli scritti laskiani⁴. In esso sono sviluppate alcune questioni fondamentali quali il rapporto tra il sapere filosofico e l'agire pratico, lo statuto e la natura delle idee platoniche e altri aspetti che saranno presi in esame, seppur brevemente, nell'esposizione che segue⁵.

2. *La Zweiweltentheorie e il confronto con Lotze*

La teoria dei due mondi esprime, per Lask, un profondo dualismo radicato nel pensiero e riguarda, più in generale, la possibilità stessa di cogliere gli elementi della molteplicità empirica, nella misura in cui questi non si mostrano in modo immediato ma sempre

⁴ Si deve tener presente che, riguardo al corso di lezioni tenuto da Lask nel semestre invernale del 1911/12, non vi è un'ampia documentazione da parte della letteratura critica, a differenza dell'interesse rivolto alle opere centrali dell'autore. Ciò è senz'altro dovuto alla frammentarietà e spesso anche alla confusione del materiale riorganizzato nel terzo volume da Herrigel, al quale spetta, senza dubbio, il merito di aver sistemato in un quadro complessivo il lascito di Lask. Tra i testi di critica che fanno riferimento al corso di lezioni sugli antichi si segnala M. J. Brach, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des Sophistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 127-132, nel quale è presente l'interpretazione laskiana del *Sofista* di Platone; l'articolo di J. Cohn, *Emil Lask: Gesammelte Schriften*, «Kant-Studien» 29 (1924) pp. 482-488 e il paragrafo dedicato al confronto di Lask con la lettura natorpiana di Platone in F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, cit., pp. 76-86.

⁵ Lask scopre i testi dei filosofi antichi, e di Platone in particolare, ben prima del conferimento della cattedra universitaria di Heidelberg avvenuto nel 1905. Infatti, già nel 1896 aveva confidato a Rickert di «essere diventato uno studente zelante di Platone» e nel 1897 di aver affrontato la lettura del filosofo greco, «senza un qualche utilizzo della letteratura su Platone». Sostenne inoltre di essersi dedicato ai dialoghi platonici *Fedone*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Repubblica* e *Timeo*, cercando «di venire a capo delle difficoltà del *Filebo* solamente mediante una propria lettura». Cfr. E. Lask, *Nachlass. Lask, Berta: Korrespondenz Emil Lask – Heinrich Rickert*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Heid. Hs. (3820-270, 271), pp. 3-4.

attraverso una qualche forma di interpretazione⁶. Questa mediazione diventa significativa di una duplicità che, nel corso della storia del pensiero, è andata articolandosi in innumerevoli opposizioni, elencate da Lask con estremo rigore:

Sensibile e sovrasensibile, *aisthētòn* e *noētòn*, sensibile e intelligibile, apparenza e realtà vera, apparenza e idea, materia e forma, materia e spirito, finito e infinito, condizionato e incondizionato, empirico e sovra-empirico, relativo e assoluto, natura e ragione, natura e libertà, temporale ed eterno⁷.

Passando in rassegna queste opposizioni create dal pensiero filosofico, egli ritorna a quello che definisce il più grande spirito della grecità, cioè Platone, dacché quest'ultimo, mediante la dottrina delle idee, ha teorizzato e fondato filosoficamente l'essenza di tale duplicità.

Tuttavia, sebbene Platone sia stato il primo a rendere centrale il problema della conoscenza, la contrapposizione delle due sfere pensabili è già presente, pur non in maniera esplicita, ai pensatori greci arcaici e un avvertimento di essa si trova nei frammenti dei presocratici o, come definiti da Lask, gli 'scienziati della natura' (*Naturwissenschaftler*)⁸. Infatti, la teoria dei due mondi, sin dalle sue radici, appare alla storia della filosofia nei termini di un *paradosso*: essa, pur presentandosi nello spirito greco classico, per certi aspetti si mostra in modo non greco [*ungriechisch*], poiché se i rappresentanti più autentici della cultura greca antica sono i presocratici, i quali comprendono la molteplicità empirica in una un'armonia di natura e spirito, l'introduzione della speculazione platonica ha provocato una rottura dei limiti della grecità antica, perché, dice Lask, «[a Platone] non poteva rimanere nascosto il fatto che ogni armonia presupponesse una duplicità»⁹. In questo senso, Platone procede in modo oltre-greco [*übergriechisch*], essendo stato il primo ad aver ricercato una chiarezza, una necessità di esperire questa separazione e non soltanto una comprensione di tale suddivisione all'interno di un universo abbracciato monisticamente e in modo unitario come, secondo Lask, avevano sostenuto i presocratici. Questi ultimi, infatti, vivono immediatamente la fusione dei due mondi, sensibile e sovra-sensibile, e individuano nella natura il luogo in cui ciò che è naturale si ritrova in perfetta

⁶ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 5. Lask, sviluppando la tematica della duplicità delle sfere della conoscenza, mostra come il molteplice dell'effettività, secondo l'interpretazione platonica, sia sempre esperito in modo «mescolato» – *miktòn*, vale a dire come esso, a partire da una confusione e mescolanza iniziale, sia ricompreso nella duplicità delle sfere pensabili. Cfr. anche E. Lask, *Platon*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Herrigel, Bd. 3, Tübingen, Mohr 1923, p. 18 in cui il *miktòn* viene posto come ciò che si trova tra il mondo dei sensi e le idee platoniche.

⁷ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 5.

⁸ E. Lask, *Platon*, cit., p. 8.

⁹ *Ibidem*.

unità con ciò che è sovra-naturale. L'esperienza di questi *Naturwissenschaftler* si basa, quindi, secondo l'interpretazione di Lask, sulla cognizione diretta dell'unità monistica dei due piani ma resta, in senso stretto, all'interno di un'analisi scientifico-naturale, senza che possa mettere in evidenza la domanda sul vero problema filosofico, ossia la ricerca di un superamento della mutevolezza insita nel piano sensibile¹⁰. In questo senso, Lask considera Platone l'iniziatore del sapere filosofico, della più piena ricerca degli elementi che si pongono senza tempo e ordine in sé, ossia di quello che sempre permane nel continuo cambiamento del percepire sensibile.

Sulla base di queste considerazioni, egli riprende la speculazione di Lotze, il quale ha descritto la dottrina platonica delle idee come «la partecipazione delle cose a concetti che non sono transeunti, ma sempre identici e costanti e che, composti, costituiscono un sistema imm modificabile di pensiero e formano i primi adeguati e solidi oggetti di una conoscenza permanente»¹¹. Il momento fondamentale della speculazione platonica diventa quindi, secondo l'interpretazione lotzeana – che in questo caso Lask condivide pienamente – l'introduzione delle idee come ciò che sempre permane di contro al continuo scorrere dei fenomeni naturali: «le idee dovevano essere chiamate eterne, ingenerate, imperiture [...] innanzi al flusso di Eraclito che sembrava trascinarle via anche nel loro significato»¹². Così esse, una volta ricomprese nel sistema del pensiero, rappresentano le forme essenziali attraverso le quali poter spiegare la connessione con le percezioni sensibili, perché, facendo parte della riflessione filosofica, permettono la ricerca di quella concordanza tra i concetti, in quanto leggi generali della conoscenza, e gli oggetti corrispondenti, cioè i contenuti delle singole rappresentazioni. In questo modo, la teoria dei due mondi non viene considerata una contrapposizione ipostatizzata di entità distinte tra loro, ma essa, secondo la lettura che ne dà Lask, individua nel dualismo una profonda spaccatura tra ciò che è essente e ciò che è valido nel pensiero, ossia una divisione tra il piano dell'essere, cioè il mondo sensibile, e il piano di ciò che *deve* essere, cioè di ciò che sempre *vale* (*gilt*) nel processo conoscitivo. Allo stesso modo, il mondo dell'essere, ossia di ciò che sussiste in concreto, è contenuto, per Lask, nel mondo sensibile spaziotemporale, ma il cosiddetto *mundus intelligibilis* deve significare ciò che non si trova nel mondo caduco dei dati dei sensi, rappresentando piuttosto l'elemento che rimane valido al pensiero, cioè che non dipende da un carattere ontologico del piano sensibile.

Su questo punto, Lask chiarisce meglio la natura del sovra-sensibile, sottolineando come nel corso della storia della metafisica

¹⁰ Cfr. *ibidem*: «Essi non erano *filosofi* della natura, ma scienziati della natura. La loro natura era ancora un'unità monistica del naturale e del sovra-naturale. Ma non un procedere uno lontano dall'altro, bensì una fusione immediata del sovra-sensibile con il sensibile. I presocratici *vogliono* cioè essere monisti».

¹¹ R.H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, cit., pp. 314-315 (trad. it. pp. 979-981).

¹² *Ivi*, p. 318 (trad. it. p. 991).

esso sia stato confuso con la nozione di 'essere assoluto' dei fenomeni o come sovra-reale (*Überwirklich*) e sovra-essente (*Überseiende*)¹³ rispetto al piano sensibile. Nell'ambito della conoscenza, quindi, il mero sovra-sensibile si distingue nettamente da ciò che è valido, per il fatto che quest'ultimo instaura una relazione con le rappresentazioni del pensiero e non direttamente con le singole entità fenomeniche.

Per evitare, quindi, il rischio di fraintendere ciò che è specifico della validità con l'elemento sovra-sensibile ipostatizzato, Lask introduce una differenza linguistica e concettuale di notevole importanza. Egli specifica meglio ciò che storicamente si è costituito come non-sensibile (*Nicht-sinnlich*) e introduce il termine 'a-sensibile' (*das Unsinnliche*), il quale sta a significare l'ambito della validità. Questa distinzione – non presente nell'analisi lotzeana, che pure ha avuto il merito di individuare il problema teoretico fondamentale, ossia la definizione di un piano della validità¹⁴ – diventa essenziale nell'analisi laskiana, in quanto risulta determinante per strutturare l'assetto categoriale di questo ambito non affrontato dalla storia della metafisica, vale a dire quel luogo in cui si declinano le forme valide di una logica della filosofia che si avvale di un contenuto non assolutizzato, ma specificatamente interno al pensiero. Prendere le distanze da una impostazione astratta della teoria dei due mondi significa, per Lask, riconoscere un vero e proprio 'errore di ipostatizzazione' (*Fehler des Hypostasierens*) interno all'interpretazione del sovra-sensibile, ossia comporta considerare che ciò che è valido e ciò che è sovra-sensibile appartengano a due ambiti differenti, vale a dire sono prodotti da due riflessioni filosofiche diverse. In questo modo, ogni tentativo di distruggere la tendenza a ipostatizzare questi due piani deve essere intrapreso, secondo la lettura di Lask, sempre all'interno dell'analisi teoretico-conoscitiva, vale a dire nel luogo in cui si distingue ciò che è valido e, quindi, rappresentante una filosofia del valere, rispetto a ciò che è sovra-sensibile quale contenuto di una interpretazione ipostatizzante, che ha reso assoluta l'idea di un piano intelligibile distinto ontologicamente dal mondo dei fenomeni.

Lask si riferisce a questo 'errore di ipostatizzazione' in quanto inizio dell'incomprensione di tutta la storia della metafisica, riformulando quello che per Lotze era inteso come un fraintendimento commesso dalla storia della filosofia riguardo al vero statuto delle idee platoniche, dacché, secondo l'analisi lotzeana:

Platone non ha mai asserito l'esistenza delle idee ma solo la loro eterna validità, egli non aveva migliore risposta da dare alla domanda relativa al loro essere che portarle di nuovo sotto il concetto generale di *ousia*. Così la porta fu aperta all'incomprensione che da allora si è propagata, benché nessuno sia mai stato capace di indicare precisamente la natura di quell'essere *nel quale* avrebbe, a sentire l'accusa, ipostatizzato

¹³ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., pp. 8-9.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 13.

le sue idee.¹⁵

Avendo posto così il termine *ousia* quale espressione della natura delle idee, il piano intelligibile è stato concepito storicamente come un mondo separato e completamente distinto dalla molteplicità empirica, pur tuttavia, in una certa misura, mantenendo lo statuto ontologico del piano dei sensi. Quindi, per spiegare il *luogo* in cui si trovano le idee, Platone, secondo la lettura che si è diffusa nella storia della filosofia e che Lask critica apertamente, avrebbe attribuito la stessa realtà delle cose alle idee, comportando quella confusione che fin dal suo primo discepolo Aristotele è andata diffondendosi nello sviluppo del pensiero. Eppure, come Lotze mette più volte in evidenza, bisogna distinguere l'interpretazione storico-filosofica della dottrina delle idee dall'"intento" dichiarato da Platone, vale a dire quel ricercare l'elemento che sempre permane nel pensiero e, mediante ciò, esprimere la dualità non in una contrapposizione ontologica tra mondi, ma nella vera frattura e nel più profondo baratro aperto dalla riflessione, tra ciò che è essente e ciò che è valido nella conoscenza. Il compito che spetta a Lotze e a Lask, quindi, è quello di far emergere questa spaccatura originaria e, a partire da quest'ultima, guardare ai filosofi antichi come a coloro che hanno scoperto un nuovo ambito, quello 'a-sensibile' valido, che possa permettere alla filosofia di cogliere la conoscenza quale suo oggetto originario.

In questo modo, non trattandosi di entità ipostatizzate, i due ambiti possono essere definiti, come ciò che può essere *predicato* dell'essere e del valere, cioè due aspetti che si ritrovano entrambi nello sviluppo del processo conoscitivo, ma non in quanto mondi trascendenti e svincolati dal pensiero, bensì come strutture logiche-categoriali di ciò che permane nella conoscenza. Proprio per questo, alla fine della trattazione riguardo al problema logico della conoscenza, Lask chiamerà la teoria dei due mondi una teoria dei due elementi (*Zwei-Elementtheorie*) o dei predicati di ambito (*Gebietsprädikaten*)¹⁶ allontanandosi in tal modo da qualsiasi tentativo di reificazione della dottrina delle idee, poiché ciò che deve essere specificato è solamente lo statuto del piano 'a-sensibile' valido. Sarà, quindi, guardando al piano del valere che Lask ricostruirà il percorso tracciato dalla storia della filosofia, dacché se la validità non definisce una entità ipostatizzata e sovra-sensibile, allora essa dovrà esprimere una logica della filosofia che, istituendo l'ambito delle categorie del valere, sostenga la teoria dei due mondi come la più fondata espressione della teoria della conoscenza.

¹⁵ R.H. Lotze, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, op. cit., p. 318 (trad. it. p. 995).

¹⁶ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 39: «La teoria dei due mondi va trasformata in una teoria dei due elementi». Cfr. anche p. 15: «I due ambiti eterogenei dovrebbero essere nominati secondo i predicati degli ambiti dell'essere e del valere».

3. I Sofisti e Socrate

L'impostazione fortemente unitaria e scientifico-naturale della filosofia presocratica fa i conti con il sopraggiungere nel V secolo di quella che Lask chiama la svolta dall'oggetto al soggetto, ossia il periodo «antropologico» o «dell'Illuminismo» della filosofia greca. Che cosa avviene, infatti, nel passaggio dalla concezione dei presocratici sino alla figura di Socrate? Accade che la ricerca filosofica inizia a rivolgersi alla natura del sovra-sensibile e individua un punto di contatto con la dimensione monistica della conoscenza. Per la prima volta, nell'articolarsi del pensiero, al centro della ricerca filosofica viene messa una qualche forma di soggettività, ossia una regione soggettiva indirizzata, appunto, al piano sovra-sensibile. Così facendo si ritrova nell'elemento soggettivo il luogo in cui diviene manifesto l'oggetto della conoscenza, la presunta unità dei mondi sensibile e sovra-sensibile, anche se, afferma Lask, tale scoperta non viene ancora inserita in una interpretazione della teoria dei due mondi, ma esprime solamente, nel sapere filosofico, la centralità della questione umana. In questo periodo, quindi, si possono distinguere due fasi: la prima, caratterizzata dalle posizioni gnoseologiche ed etiche dei Sofisti, le quali individuano, nella liberazione dall'assoggettamento al monismo dei presocratici, una forza propulsiva individualistica, la quale mediante un'«acutizzarsi» (*Zuspitzung*) del versante soggettivo porta ad una sorta di 'libertinismo' dell'uomo, mentre la seconda è rappresentata dalle norme valide e dalla decisione libera dell'uomo, racchiusa nelle tesi di Socrate.

Lask vede i Sofisti come i massimi esponenti del periodo antropologico della filosofia greca antica, in quanto hanno introdotto nel discorso filosofico gli elementi etici e politici, riguardanti la vita sociale degli uomini. Con i Sofisti «la scienza entra completamente al servizio della vita pratica [...] [ciò che significa:] preparazione scientifica e retorica all'attività pubblica»¹⁷. Nonostante essi racchiudano nel concetto di natura specificamente la natura umana, innalzando l'uomo a 'misura di tutte le cose' hanno abbandonato, secondo Lask, l'uomo agli impulsi naturali, alla 'potenza egoistica' (*egoistische Macht*) e all'«arbitrio» (*Willkür*) quali misure estremamente soggettivistiche dell'agire dell'individuo¹⁸.

Tuttavia, sulla base di questa conquista dell'autonomia del pensiero umano e dell'esperire proprio della *praxis*, Lask inserisce nella trattazione la figura di Socrate, il quale, mediante una vera e propria lotta contro il 'libertinismo' sofistico, pone il problema del *sapere* destinato alla ricerca della validità della conoscenza e di tutto

¹⁷ E. Lask, *Platon*, cit., p. 10.

¹⁸ Si tiene a precisare che Lask descrive il periodo dei Sofisti in quanto caratterizzato da una parte dallo spostamento concettuale nel versante soggettivo e antropologico dell'analisi filosofica, dall'altra, con il subentrare delle questioni etiche e politiche, dall'affidamento dell'uomo alle sue inclinazioni più alte ed estreme. È per questo che Lask si richiama all'egoismo e al libertinismo della condotta umana, intendendo con essi un 'ribaltamento' (*Umkipfung*) del concetto di natura umana intesa come espressione di saggezza, unione di scienza e vita pratica, in un individualismo 'comune e inferiore'. A tal proposito, cfr. *ivi*, pp. 9-10.

ciò che concerne l'esperire dell'uomo. Il Socrate di Lask è colui che, combattendo, si è dedicato completamente alla riflessione, il suo motto è racchiuso nel 'cerca di comprendere tutto!'¹⁹ e cogli, nella 'filosofia della strada', quel principio di autonomia che permette al pensiero di trovare la sua vera essenza.

La ricerca di ciò che è valido nella conoscenza si compie, quindi, nella liberazione del sapere in quanto mezzo per la costruzione dell'autonomia dell'uomo. La condotta etica e politica del singolo, infatti, con Socrate può conformarsi al principio della *virtù* verso la quale ciascun uomo è predisposto. Ogni principio della moralità viene intellettualizzato e, riscontra Lask, come le impressioni vengono ricomprese nel concetto, così tutti i comportamenti etici e politici sono ricondotti a un unico contenuto normativo. Concetto e norma rappresentano le due manifestazioni del principio dell'universalità-generalità: la prima, cioè il concetto, sta a indicare il contenuto generale della conoscenza, vale a dire l'essenza del teoretico, la seconda, vale a dire la norma, rappresenta invece il valore più alto della condotta pratica, ma sul piano logico entrambe «riportano indietro il singolo sul generale»²⁰, cercando cioè di scoprire quel contenuto comune e universale che si trova nel loro più proprio fondamento.

Ma all'interpretazione socratica della conoscenza manca ancora un elemento fondamentale. Secondo Lask, Socrate non si pone il problema di una *fondazione* del dualismo conoscitivo, ossia la considerazione filosofica del piano valido 'a-sensibile', che sarà messa in luce soltanto dalla dottrina platonica delle idee.

4. Platone

Nel corso universitario dedicato ai filosofi antichi, Lask riprende la dottrina della conoscenza richiamandosi al dialogo platonico *Teeteto*. È qui che si mette in luce la contrapposizione tra *dòxa* e *noēsis*, vale a dire la differenza, secondo Lask, tra ciò che riguarda il 'percepire' (*Wahrnehmen*) e ciò che invece spetta al 'pensare' (*Denken*). Nelle tesi platoniche Lask ricerca l'unico contenuto formale di tutti i cambiamenti sensibili e lo trova più che nella *aisthēsis*, ossia nella facoltà di percepire – la quale per Platone, secondo Lask, è soggetta agli inganni dei sensi – nel *lògon didònai*, vale a dire nella conoscenza che conferisce giustificazione. Platone è, quindi, il vero prosecutore della lezione socratica della centralità della conoscenza, perché, in quanto 'distruttore di tutto l'immediato' (*Zerstörer alles Unmittelbaren*)²¹ ha scoperto il problema filosofico per eccellenza, vale a dire la *fondatezza* del nostro pensiero.

Affrontare così il problema del fondamento comporta la ricerca di un piano originario che non sia ipostatizzato mediante l'istituzione di un universo estraneo al mondo dell'esperienza,

¹⁹ *Ivi*, p. 12.

²⁰ *Ivi*, p. 14.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 29.

richiamando piuttosto una molteplicità di forme archetipe universali e attribuendo loro l'origine e il principio di ogni dualismo conoscitivo.

La dottrina delle idee, argomenta Lask, viene introdotta da Platone al fine di ritrovare ciò che origina e dà contenuto valido ai singoli fenomeni della realtà sensibile. Non solo, Lask precisa che la *Ideenlehre* viene inserita nell'argomentazione platonica non tanto per individuare la mera forma del materiale sensibile, ma per ricostruire, in maniera più complessiva, le singolarità che vanno a comporre il senso teoretico. O meglio: «il mondo delle idee platonico non corrisponde affatto al regno delle forme nel nostro senso, ma ad un regno del senso teoretico delle sole singolarità»²². Con la dottrina delle idee si fonda dunque «l'immagine originaria di ogni teoria del raddoppiamento» (*das Urbild all jener Verdoppelungstheorie*)²³ e qualsiasi interpretazione della teoria dei due mondi deve sottostare alla suddivisione generata dalla dottrina delle idee.

Il fatto di trovare la semplice forma dei fenomeni sensibili nel piano di ciò che è originario rispetto a tutta la molteplicità empirica permette a Lask di ricomprendere la *Ideenlehre* specificando due considerazioni fondamentali: la prima si rivolge alla delimitazione del *ruolo* attribuito alle idee, dacché esse non sono espressione di contenuti di genere che emergono, mediante astrazione, dalle singolarità sensibili, dovendo piuttosto mostrarsi indipendenti, separate dai singoli dati della realtà; la seconda considerazione riguarda il problema della *molteplicità* delle idee quali forme atemporali ed eterne, insieme alla loro relazione allo *Urbild*, ossia a quella che, nella 'teoria della copia' (*Abbildtheorie*) laskiana, è chiamata l'immagine originaria.

Per quanto riguarda la prima questione, Lask, nel descrivere il procedimento platonico dedicato alla cognizione delle idee come contenuti di genere, afferma non solo che il *genere* appartiene esclusivamente all'ambito del non-sensibile, ma anche che esso, in qualche modo, rappresenti la contrapposizione tra contenuto di genere, da una parte, e singolarità delle cose sensibili dall'altra. Tuttavia, Lask fa un'ulteriore precisazione. La suddivisione introdotta dalla nozione di generalità rimane immanente al modo in cui si coglie il *miktòn*, ossia la mescolanza tipica del mondo dei sensi, per cui essa non può esprimere sia l'elemento sensibile del fenomeno sia l'idea ad esso correlata – dato che quest'ultima, secondo la lettura di Lask, è piuttosto caratterizzata dall'«assenza di spazio» (*Unräumlichen*) e dall'«assenza di tempo» (*Unzeitlichen*) –, bensì deve richiamare la contrapposizione, tutta interna al mondo sensibile, tra la materia dei sensi (*Sinnenstoff*) e la copia temporale dell'idea (*die zeitliche Abbild der Idee*). Quindi, ciò che è generale riguarda l'aspetto temporale delle idee, ossia la possibilità che queste vengano colte unicamente quali singoli contenuti di genere di un fenomeno sensibile.

²² E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 81.

²³ *Ibidem*.

La relazione *generalità-singularità* sembrerebbe limitarsi, per Lask, alla contrapposizione dualistica tra materiale sensibile e copia dell'idea, ossia alla materia del singolo fenomeno e al carattere di copia dell'idea; da questo punto di vista, la duplicità dei mondi resta inscritta nella caducità del piano sensibile, perché è solo in esso che si possono scorgere le copie delle idee, le semplici immagini delle ombre sensibili. Tuttavia l'analisi platonica, secondo Lask, non si ferma a questa conclusione. Egli ha ben presente il fatto che non basti a Platone limitarsi allo statuto della copia, la quale imita – *mimēsis* – e prende parte – *metèchein* – alle idee, ma vuole individuare quell'aspetto sempre valido, quel contenuto atemporale che emerge solo dal relazionarsi dell'idea con l'immagine originaria. Occorre quindi mostrare che ad essere immanente al mondo dei sensi sono solo le copie delle idee, a differenza delle forme ideali che si legittimano come oggetti e come ciò che resta separato quale unico fondamento originario dei fenomeni sensibili. In questo modo, non è tanto l'elemento di genere a caratterizzare lo statuto delle idee, vale a dire non è più necessaria, afferma Lask, la purezza e la forma logica della generalità; bisogna risalire dal carattere della generalità (*Allgemeinheit*) delle copie delle idee, alla validità (*Geltung*), ossia a quella configurazione del contenuto valido che rappresenta il fondamento a partire dal quale stabilire il carattere di generalità delle idee²⁴. I due mondi, riletti così alla luce di questa interpretazione della dottrina delle idee, devono essere, per il Lask interprete di Platone, separati – *chōrismòi* –, trascendenti, ma allo stesso tempo legati da una relazione che determina la loro *generalità* in quanto espressione della loro *validità*. È per questo che Lask non intende sottostimare l'importanza del contatto tra l'idea e la copia presente nel mondo dei dati sensibili, ossia il passaggio da ciò che è fondamento di tutte le realizzazioni e ciò che costituisce il carattere generale del fenomeno singolo. Tuttavia per comprendere il senso di questa profonda relazione instaurata tra la copia dell'idea, riscontrabile nel mondo delle immagini delle ombre (*Schattenbildern*), e l'idea stessa, in quanto ciò che esprime il fondamento di tutta la configurazione sensibile e sovra-sensibile, bisogna cercare di chiarire il *ruolo* che Lask attribuisce all'immagine originaria, per poter così rispondere, da una parte, al problema della molteplicità delle forme 'a-sensibili' valide e, dall'altra, alla *relazione* che esse instaurano, per l'appunto, con questa fonte originaria della conoscenza.

L'immagine originaria viene introdotta nell'argomentazione riguardo alla dottrina platonica delle idee nel momento in cui Lask presenta la ricerca dell'idea «più alta» (*der "höchsten" Idee*) rispetto a

²⁴ Bisogna però fare attenzione a non fraintendere il discorso laskiano riguardo al rapporto tra la *generalità* e la *validità* nei termini di una prevalenza della seconda rispetto alla prima. Sebbene egli intenda risalire al carattere di ciò che è valido nella conoscenza, non nasconde il procedimento mediante il quale riuscirvi, ossia il passare attraverso la generalità della copia presente nel mondo sensibile. Da quest'ultima, infatti, si coglie più originariamente il fondamento ultimo di tutte le copie delle idee, in quanto «ultimo substrato di ogni realizzazione dei contenuti», ma allo stesso tempo la generalità è intesa come «il *principium individuationis*, quindi la fonte della pluralità infinita» di tutte le realizzazioni sensibili. Cfr. E. Lask, *Platon*, cit., p. 26.

tutte le molteplici forme intelligibili. Anzitutto, essa riguarda la cognizione concettuale, in quanto rappresenta «il puro e semplice significato di valore di tutte le realizzazioni», tale per cui essa «corrisponde al modo, al tipo della struttura, cioè alla mescolanza di tutte le immagini di realizzazione»²⁵. L'immagine originaria, secondo questa prima accezione, rappresenta l'ideale di genere, l'immagine alla quale ricondurre tutte le innumerevoli configurazioni di valore, vale a dire tutti i possibili contenuti di validità che si trovano nell'esperienza sensibile. In questo modo, essa richiama l'ideale di genere che precedentemente abbiamo indicato come l'elemento che lega la copia dell'idea alla materia sensibile. Non è soltanto in questo modo, però, che Lask concepisce l'immagine originaria di Platone. Il carattere di originarietà di questa immagine è infatti duplice²⁶: da una parte essa rappresenta la piena realizzazione di quel contrasto tra la realtà e la copia dell'idea; dall'altra, essa emerge nella contrapposizione, tutta interna al mondo delle idee, tra l'uno e i molti, «hèn-pollà», cioè nella relazione tra la molteplicità delle idee e il principio o valore più alto cui Platone si riferisce come l'idea del bene²⁷.

Questo problema è affrontato nella lettura di Lask del *Sofista* in quanto rappresenta il primo tentativo di definire il carattere della validità dell'idea, pur tuttavia senza essere espressione di una determinazione di tipo categoriale. Lask, infatti, sposta l'argomentazione sul piano 'a-sensibile' della conoscenza, nella molteplicità dei generi intelligibili, ossia nella struttura interna del mondo delle idee, riscontrando in tal modo una vera e propria gerarchia delle stesse, ossia un sovra- o sotto-ordinamento di questi generi intelligibili, determinati essenzialmente dalla relazione uno-molti. Seguendo la sua ricostruzione del dialogo platonico, egli conclude che, se si presenta una molteplicità nel mondo sovra-sensibile, deve esserci l'idea 'più alta', e per questo il mondo delle idee deve essere strutturato non tanto secondo la molteplicità dei suoi generi, quanto soprattutto in riferimento al proprio fondamento originario, definito da Lask 'immagine originaria'. Se da una parte si trova quindi ciò che è differente, ciò che esprime una molteplicità, allo stesso tempo deve pur darsi ciò che persiste (*das Beharrende*), ciò che garantisce la frantumazione del mondo delle idee, ossia il principio unitario o causa delle cause (*Ursache der Ursachen*). Più avanti, tale principio sarà definito da Lask lettore di Platone lo *aghatòn*, cioè «[...] il "più alto bene" come il più alto dal punto di vista metafisico, lo *epèkeina tês ousias*, lo *anupòtheton*, l'ultimo *hèn*»²⁸. Esso, infatti, porta a una revisione della teoria dei due mondi, dacché non solo le cose sensibili sono comprese nella loro generalità mediante le copie delle idee presenti nel mondo

²⁵ *Ivi*, p. 22.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ È stato Cohn a sottolineare l'importanza, nelle *Plato-Vorlesungen* di Lask, dell'idea di valore come l'idea platonica del bene rispetto al mero carattere di generalità del principio intelligibile: «Questo oggettivo mondo delle idee è contrassegnato secondo il modello e lo schema dell'idea di valore (l'idea del bene). Platone giunge – almeno nel suo ultimo, decisivo periodo – alla capacità di avere valore dell'idea in prima linea, non alla sua generalità» (*art. cit.*, p. 484).

²⁸ E. Lask, *Platon*, cit., p. 36.

sensibile, ma lo stesso mondo delle idee si articola in una moltitudine intelligibile e nel principio unitario del bene. Ancora una volta, vi sono per Lask due modi in cui intendere gli ambiti sensibile e intelligibile: se si considera solo il piano della mutevolezza sensibile, ci si deve fermare alle forme generali delle cose, vale a dire alle copie dei fenomeni che compongono tale piano, mentre, dall'altra parte, nel mondo sovra-sensibile si trovano sia le idee molteplici quali contenute di validità, sia ciò che si erge a modello di quest'ultime, ossia l'idea del bene o immagine originaria.

Questa complessa argomentazione lascia aperto, in qualche misura, il problema di una sorta di *duplicità* interna sia al mondo sensibile, sia al mondo intelligibile. Infatti, restando sul piano sovra-sensibile, l'immagine originaria diventa, secondo la lettura laskiana di Platone, il fondamento ultimo della formazione delle idee, vale a dire essa chiama in causa l'idea del bene quale unico principio formatore delle idee (*Ideenbilder*) e, per questo, è elemento essenziale configurante il mondo intelligibile. L'immagine originaria rappresenta quindi l'«unità entrata nella pluralità» (*in die Vielheit eingegangene Einheit*), cioè in quella mescolanza – *miktòn* – che appartiene anche al mondo delle idee.

Per Lask il merito di Platone è non solo di aver individuato il fondamento del processo conoscitivo, ma anche di aver scorto il carattere molteplice del piano ideale e sovra-sensibile. Tuttavia, il suo limite risiede nell'assenza di *predicabilità* di questa molteplicità intelligibile, in quanto egli non struttura tale moltitudine in una composizione categoriale propria del contenuto valido della conoscenza, compito che, secondo Lask, sarà svolto solo da un altro pensatore della greicità, ossia Plotino.

5. Aristotele

Prima di giungere alle tesi plotiniane, Lask prosegue la sua storia della filosofia teoretica esponendo le argomentazioni del primo pensatore che ha posto la necessità di una dottrina delle categorie, ossia Aristotele. La trattazione della filosofia aristotelica si sviluppa principalmente nella *Logica della filosofia*, mentre rimane piuttosto esiguo lo spazio dedicato alla logica aristotelica negli appunti per le lezioni universitarie²⁹.

²⁹Nonostante le pagine di appunti su Aristotele siano poche, Lask ripone molta attenzione ai testi aristotelici, distribuendo alcuni documenti durante le sue *Vorlesungen*. Ciò è riscontrabile in una lettera che egli indirizza a Rickert il 14 ottobre 1911 nella quale espone il proprio programma di studio sulla logica aristotelica. Anzitutto, esso si concentra sulla dottrina del giudizio, «sulla copula e sull'ambiguità dell'«essere» copulativo ed esistenziale»; in seguito, affronta il problema dell'opposizione, della positività e negatività nel suo significato metafisico o non metafisico, il principio di non contraddizione «perché esso si presenta in quanto principio *metafisico*»; la dottrina delle opposizioni (contraddittorietà, contrarietà e privazione), la relazione tra la dottrina del giudizio e la dottrina delle categorie e, infine, due aspetti della logica aristotelica: la problematica del luogo logico e metalogico delle categorie e il sillogismo. Lask completa la trattazione logica con la sintesi di alcuni documenti sul significato

Aristotele, secondo la lettura di Lask, risponde al problema dei due mondi mediante il principio dell'uno e della dualità, ossia della contrapposizione delle realizzazioni sensibili, ma ciò che più limita l'analisi aristotelica è il mancato riferimento al piano della validità nella sua dottrina delle categorie. Quello che viene meno ad Aristotele è, infatti, la considerazione di un contenuto valido dell'ambito sovra-sensibile, mentre quest'ultimo è connotato, nell'analisi aristotelica, esclusivamente dallo statuto della *sostanza*, ossia dalla natura prettamente ontologica delle forme 'a-sensibili'. Entrambi i mondi, sensibile e sovra-sensibile, sono espressi dall'attributo dell'*ousia*, al punto che la teoria dei due mondi può essere riformulata in una teoria delle due sostanze (*Zweisubstanzentheorie*)³⁰. È anche vero che Aristotele è stato il primo pensatore dell'antichità a ricercare una conoscenza specifica della forma categoriale, ponendosi non solo il problema della molteplicità delle forme intelligibili, ma individuando anche la questione della loro applicabilità (*Anwendbarkeit*). D'altro canto, secondo Lask, egli ha fatto ciò senza rendere esplicito il carattere di validità delle categorie. Pur riconoscendo, quindi, ad Aristotele il merito di avere posto per primo il problema dell'applicabilità delle forme categoriali, Lask ribadisce il limite dell'analisi aristotelica, vale a dire lo stretto legame del mondo ideale con l'elemento ontologico e non validativo dell'ambito 'a-sensibile'. Il mondo delle idee così si compone di forme ontologiche che non vengono strutturate secondo il loro contenuto di validità, ma sono connotate esclusivamente dal loro statuto sostanziale.

6. Plotino

L'unico pensatore ad aver invece messo in luce la dimensione valida delle forme ideali in quanto tale è stato Plotino. Suo merito è stato, secondo Lask, quello di aver compreso la specificità teoretica delle categorie e di aver tematizzato, per la prima volta nella storia della filosofia, il problema dell'universalità del logico (*Universalität des Logischen*). Egli ha tentato di trovare una qualche forma di relazione tra i due piani, sensibile e intelligibile, che non fosse di tipo sostanziale, bensì logico-categoriale. Secondo il suo modo di intendere la forma logica, le categorie non possono essere considerate come «vaghe imitazioni delle categorie archetipe del sovra-sensibile» (*schattenhafte Nachbilder der urbildlichen Kategorien des Übersinnlichen*), ma devono rappresentare «i più alti generi» (*die*

logico e metafisico del concetto di 'generale' in Aristotele e sul significato metafisico del sillogismo. Cfr. E. Lask, *Nachlass. Lask, Berta: Korrespondenz Emil Lask – Heinrich Rickert*, Universitätsbibliothek Heidelberg, Heid. Hs. (3820-357), p. 61.

³⁰ Lask definisce chiaramente la modalità secondo la quale Aristotele concepisce i due mondi della conoscenza, in E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 187: «Al mondo delle sostanze sensibili (*aisthētài ousiai*), (il quale si divide in ciò che è eterno e in ciò che è perituro), si oppone la sostanza divina immobile (*ousia akinētos*), alla sostanza metafisica separata da ciò che è percepibile (*ousia tis aīdios kai kechōrismēnē tôn aisthētōn*) [si oppongono] le sostanze fisiche (*phusikài*)».

höchsten Gattungen) in quanto tali³¹.

Plotino è il primo filosofo ad aver rilevato nella dottrina aristotelica delle categorie l'assenza di una considerazione dei generi del mondo intelligibile in quanto tali. Ciò è espresso in un frammento delle *Enneadi* VI, posto da Lask come esergo alla sua *Logica della filosofia*: «Ma essi non fanno parola degli intelligibili nella loro divisione: non hanno dunque voluto dividere tutti gli enti, ma hanno lasciato da parte quelli che lo sono massimamente»³².

Plotino, secondo Lask, rappresenta così il primo pensatore a essersi opposto alla dottrina aristotelica delle categorie, poiché in quest'ultima, come si è mostrato precedentemente, le forme categoriali sono connotate esclusivamente dall'attributo della sostanza, vale a dire che non sono espressione del piano 'a-sensibile' in quanto tale. Plotino sostiene che le categorie aristoteliche, in quanto espressione della sostanza, valgono sia per il sensibile che per il sovra-sensibile, quindi critica la dottrina aristotelica delle categorie ponendo due questioni fondamentali: la prima riguarda il problema di quali debbano essere i momenti categoriali suscettibili di estensione al mondo sovra-sensibile, ossia la possibilità di individuare delle categorie valide per il sensibile e altre valide per il sovra-sensibile; la seconda, invece, domanda: se le categorie si presentano in quanto generi del sovra-sensibile, come devono essere definite, in quanto sinonimi o omonimi rispetto al mondo sensibile? Queste sono due questioni che rappresentano, secondo l'analisi di Lask, un interesse spiccatamente logico per il problema del dualismo conoscitivo e pongono alla dottrina aristotelica non solo la critica della predominanza della categoria della sostanza, ma fanno cadere anche la necessità della duplicità dei mondi della conoscenza. Se infatti la sostanza è ciò che connota sia la natura del mondo sensibile sia quella del mondo sovra-sensibile, la dottrina delle categorie rimane espressione solo del carattere ontologico della molteplicità empirica. Avendo colto così la necessità di rendere manifesto il contenuto logico delle categorie, Plotino ha con ciò aperto finalmente alla possibilità di pensare la duplicità dei due mondi esclusivamente sul piano della conoscenza.

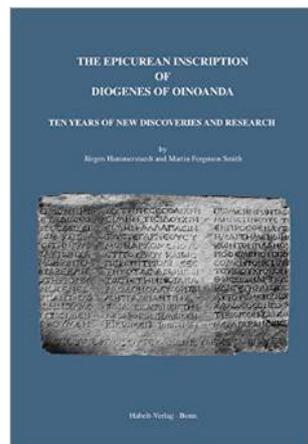
³¹ Cfr. *ivi*, p. 197.

³² Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, cit., p. 2. La traduzione è tratta da R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 19.



Recensione a

Jürgen Hammerstaedt-Martin Ferguson Smith,
The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda:
Ten Years of New Discoveries and Research



di

TIZIANO DORANDI

tiziano.dorandi@wanadoo.fr

Un certo Diogene, filosofo epicureo, vissuto tra la fine del II sec. e gli inizi del III d.C., fu autore di lungo scritto sulla filosofia di Epicuro che fece incidere «al tramonto della sua vita» (fr. 3 II 7-9 Smith) sul muro di un portico della città di Enoanda sulle montagne della Licia. Con questo scritto, Diogene intendeva – per riprendere le sue parole – «porre in pubblico i farmaci della salvezza» (fr. 3 V 14-VI 2 S., nella traduzione di A. Casanova, *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Firenze 1984) della filosofia di Epicuro e, con filantropico soccorso,

Syzythesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzythesis.it>

renderli accessibili non solo ai suoi concittadini, ma anche agli stranieri che avrebbero visitato la città di Enoanda.

Della enorme iscrizione che occupava circa 260 metri quadrati e che contava circa 25'000 parole, sono stati recuperati numerosi blocchi più o meno integri per un totale, a oggi, di 299 frammenti di diversa estensione e consistenza. Essi danno una idea assai chiara e precisa della struttura dell'iscrizione e del contenuto del testo che su essa era stato inciso.

L'iscrizione, disposta su sette livelli, comprendeva insieme a testi di Epicuro almeno tre trattati dello stesso Diogene. A partire dall'alto, sulle prime tre fasce (VII-V) trovava posto lo scritto *Sulla vecchiaia* di Diogene; seguiva una raccolta di scritti del medesimo autore e di Epicuro (IV fascia); la terza conteneva le lettere indirizzate da Diogene ai suoi amici; la seconda era destinata al trattato di fisica (fisiologia e teoria degli atomi; elementi di epistemologia; gli dèi; storia del genere umano; questioni di astronomia); la prima all'etica (felicità e virtù; virtù e piacere; la *tetrapharmakos* (quadriple rimedia), classificazione dei desideri; rapporto anima/corpo). Essa poggiava su una base dove erano trascritte in una linea continua le massime di Epicuro. Le disposizioni date da Diogene ai suoi familiari e amici e un piccolo numero di frammenti sono ancora di incerta collocazione. Questa distribuzione di testi non corrispondeva, nelle intenzioni dell'autore, alla successione con cui l'iscrizione avrebbe dovuto essere letta. Secondo i genuini precetti della tradizione epicurea, la lettura avrebbe cominciato dalla sezione dedicata alla fisica, per passare poi all'etica, alle lettere, alle massime, ai consigli di Diogene alla sua famiglia e agli amici, agli scritti della quarta fascia e, infine, allo scritto *Sulla vecchiaia*.

L'iscrizione epicurea di Enoanda venne scoperta nel dicembre 1884 da due giovani epigrafisti francesi; scavi francesi e austriaci seguirono negli anni successivi e nel 1895 erano stati portati alla luce 88 pezzi dell'iscrizione. Da allora, questi frammenti non cessarono di attirare l'attenzione degli studiosi. Ben presto videro la luce le due edizioni di Georges Cousin (1892) e Rudolf Heberday e Ernst Kalinka (1897). Altre ne seguirono fino a quella attualmente di riferimento curata da Martin Ferguson Smith (MFS), pubblicata a Napoli nel 1993 (con un *Supplement* del 2003). In questa occasione, lo studioso incrementò il testo con il contributo dei 124 nuovi frammenti venuti nel frattempo a luce e migliorò quello dei più antichi grazie anche a una accurata revisione delle pietre e del materiale documentario (un volume delle fotografie e dei calchi venne pubblicato nel 1996 dal medesimo MFS).

Dal 2004, nuove campagne di ricognizione sul terreno (non di scavo sistematico, interdetto dal Governo Turco) hanno avuto luogo a Enoanda condotte prima da MFS e poi, dal 2007 fino al 2012,

anche da J. Hammerstaedt (JH) insieme ai membri di una équipe internazionale. I risultati sono davvero soddisfacenti: sono stati scoperti 76 nuovi frammenti che portano così il totale a 299 frammenti vecchi e nuovi. Nel frattempo, tutti i blocchi di pietra sono stati anche accuratamente registrati e riprodotti in immagini 3D e il più possibile del materiale è stato trasferito al sicuro in magazzino costruito appositamente *in situ* (una foto è alle p. III-III2 del volume che presento).

Negli anni che vanno dal 2007 al 2012, JH e MFS hanno pubblicato con puntualità ammirabile i risultati principali di ogni campagna a Enoanda nella rivista «*Epigraphica Anatolica*» consentendo così una rapida e opportuna diffusione di testi importanti e spesso ricchi di novità. Essi costituiscono i NF (*New Fragments*) 137-212. La loro edizione è sempre corredata da riproduzioni fotografiche delle singole pietre (talvolta dai calchi); il testo è tradotto in inglese, laddove possibile, e commentato nei dettagli.

I due autori hanno di recente avuto l'eccellente idea di riunire in un unico volume non solo gli articoli appena menzionati, ma di aggiungervi anche contributi già pubblicati, individualmente o a quattro mani, sia negli «*Epigraphica Anatolica*» sia negli «*Anatolian Studies*».

Il volume conta undici capitoli ed è distinto, dopo la premessa, la lista delle abbreviazioni e poche pagine su *Finding and Citing the Latest Edition of a Diogenes Fragment* (pp. 1-6), in due sezioni.

La prima si apre con un articolo del solo MFS, uscito per la prima volta negli «*Anatolian Studies*» del 2004 dove viene editato il NF 136. Gli articoli da 2 a 7 ripropongono i sei contributi usciti annualmente negli «*Epigraphica Anatolica*» dal 2007 al 2012. È la riproduzione anastatica con la stessa paginazione, ma nel margine inferiore viene introdotta anche quella continua del nuovo volume. In queste pagine sono pubblicati i NF 137-212. Una delle caratteristiche delle edizioni di alcuni frammenti è quella di presentare in parallelo due diverse proposte di ricostruzione: una di MFS e una di JH che talvolta divergono anche in misura considerevole (vedi p. es., pp. 60, 87, 102, 152, 199, 264). Il lettore avveduto prenderà così da sé e a ragione di causa la sua decisione sul testo da seguire.

Fra questi nuovi testi, alcuni meritano particolare attenzione non tanto per la loro estensione quanto per le novità del contenuto. Vorrei qui richiamare l'attenzione (lasciando da parte per ora la "Theological *Physics*-Sequence") sui due ampi frammenti di etica (NF 146, pp. 44-50 e Fr. 29 + NF 207, pp. 183-192) e sul NF 155 (pp. 56-58) con una critica a Platone (si può ammettere con Platone – scrive forse lo stesso Diogene – che il mondo ha avuto un'origine anche se

questa è a torto attribuita all'intervento di un *demiourgos* e non alla natura: Platone sbaglia è nel considerare il mondo incorruttibile – *apthartos*). Degno di menzione il NF 206 (pp. 180-182) con minime tracce di un titolo purtroppo a tal punto frammentario che non è possibile ricostruirlo. E non solo. Anche per i vecchi frammenti, sono state suggerite nuove proposte testuali sia *ope ingenii* sia grazie alla scoperta di altre porzioni di pietra che si ricongiungono all'una o all'altra di quelle già note (ne dà una idea l'utile lista alle pp. 5-6).

La seconda parte (*Further Contributions*) riproduce un articolo (il solo in tedesco) di JH con una serie di importanti e spesso decisivi interventi testuali all'insieme dei frammenti di Diogene. Segue la riproposizione del testo con traduzione inglese del lungo e innovativo brano della "Theological *Physics*-Sequence" che si ricostruisce dall'accorpamento di NF 167 + NF 126/127 + fr. 20 + NF 182 (pp. 263-270). Questa sezione è nuova rispetto alle precedenti. Vengono infine alcune pagine (pp. 271-278) di *Addenda & Corrigenda* e un supplemento bibliografico, nonché un indice delle parole greche (fra queste anche quelle che devono essere soppresse per una ragione o per un'altra dalle edizioni di MFS 1993 e 2003).

Poter rileggere ora questi articoli tutti insieme consente di rendersi ancor più conto delle loro qualità intrinseche. Il loro apporto è fondamentale e prova ancora una volta la necessità di continuare nella ricerca sistematica dei resti dell'opera di Diogene che attendono sulla collina di Enoanda. Se la monumentale iscrizione fatta incidere dal filosofo epicureo non fosse stata scoperta e pazientemente decifrata, ricostruita e interpretata, la nostra visione dell'Epicureismo sarebbe stata davvero assai più limitata. *Mutatis mutandis* è lo stesso discorso che possiamo fare, su un'altra scala, per i papiri carbonizzati della biblioteca di Filodemo a Ercolano.

Tutto questo lo dobbiamo a generazioni di studiosi che, con mezzi, strumenti e capacità diverse e proprie dei tempi in cui hanno vissuto, hanno contribuito a rendere parlanti queste pietre e questi papiri con certissima pazienza. Il lavoro non è ancora finito e nuove ricerche sono sempre benvenute.

Il lettore curioso delle novità (scientifiche ed erudite, ma talora anche mondane) su tutto quello che si produce nel mondo intero su Diogene di Enoanda sarà lieto di leggere i notiziari che puntualmente MFS pubblica nella rivista «Cronache Ercolanesi» con puntigliosa precisione che rasenta qualche volta la pignoleria e l'insofferenza.

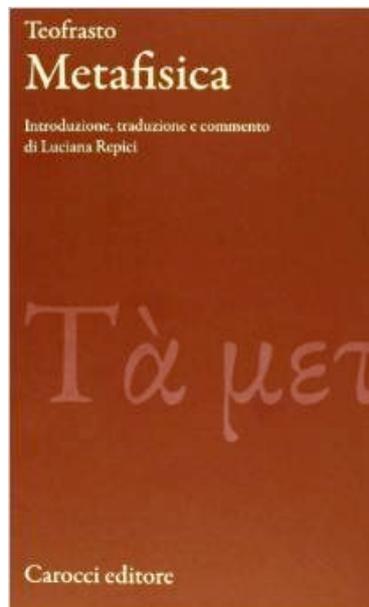
Hammerstaedt, Jürgen, Martin Ferguson Smith, *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda: Ten Years of New Discoveries and Research*, Habelt Verlag, Bonn 2014, pp. VIII-288, € 69.00.



Recensione a

Teofrasto, *Metafisica*

Introduzione, traduzione e commento di Luciana Repici



di

IVAN LEPRI

ivan.lepri@uniroma1.it

La *Metafisica* di Teofrasto è senz'altro uno dei testi più complessi dei pochi scritti a noi pervenuti del filosofo peripatetico. Definito da Zeller il 'frammento metafisico', l'opera è oggi riconosciuta nella

Syzythesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzythesis.it>

maggior parte degli studi critici come uno scritto completo. Rimane, tuttavia, molto problematico accertare con certezza l'estensione dello scritto: se esso fosse un'opera completa o propedeutico ad un testo più ampio. Nonostante il titolo con cui l'opera ci è pervenuta, Teofrasto solleva questioni e problematiche a proposito di diversi aspetti della filosofia aristotelica non tutte riconducibili all'ambito della filosofia prima. Di questioni sarà necessario parlare, o più opportunamente di *aporie*, poiché il testo non include alcuna risoluzione ai problemi sollevati dall'autore. Teofrasto formula, infatti, aporie riguardanti alcuni degli aspetti principali del pensiero aristotelico tra i quali la natura del rapporto tra sensibile e intelligibile e il problema della natura di tale intelligibile. Il concetto aristotelico di ἔφεσις è al centro dell'aporia riguardante la relazione tra il primo motore immobile e il moto dei cieli per poi trattare della condizione di possibilità di conciliazione di tale concetto con la molteplicità dei movimenti celesti. Lo stesso rapporto che la conoscenza intrattiene con i principi primi e se la natura di tali principi sia da considerarsi di tipo materiale o formale è al centro di una sezione fondamentale dello scritto teofrasteo. I significati, i metodi e i limiti del conoscere sono oggetto del testo che affronterà anche uno dei concetti centrali della filosofia di Aristotele, ovvero il limite dell'estensione della teleologia.

Lo scritto è impreziosito dalla presenza di uno scolio. Lo scolio non è presente in tutti i codici, tuttavia esso presenta l'indicazione: Θεοφράστου τῶν μετὰ τὰ φυσικά. Aspetto anche esso problematico, poiché non presente in tutti i manoscritti. Inoltre, il titolo è interamente assente in questa forma nel manoscritto della traduzione araba di Ishāq Ibn-Ḥunayn (manoscritto Ψ) e nella traduzione latina di Bartolomeo da Messina (manoscritto Λ, *De principiis*). Inoltre, lo scolio contiene l'informazione secondo la quale né Andronico di Rodi né Ermippo sarebbero stati a conoscenza di questo scritto; ne è, invece, a conoscenza Nicola di Damasco. Peripatetico vissuto tra il II e il I secolo a.C., più giovane di Andronico, Nicola potrebbe aver dato il titolo all'opera e collazionato il testo nel modo in cui lo conosciamo. Autore dello scritto *Sulle piante*, Nicola potrebbe aver redatto il testo teofrasteo in maniera analoga alla propria opera di ambito botanico. Il fatto che né Andronico né Ermippo fossero a conoscenza dello scritto non autorizza a pensare che si tratti di un'opera non autentica. È possibile che i due peripatetici non la conoscessero con questo titolo che sarà stato, allora, attribuito da Nicola in seguito. A ogni modo, il fatto che Andronico ed Ermippo ne ignorassero l'esistenza non comporta di necessità che lo scritto sia spurio.

L'edizione commentata di questo scritto teofrasteo a cura di Luciana Repici approfondisce diversi degli aspetti appena citati. L'opera di Teofrasto è stata oggetto di sole due proposte di traduzione in lingua italiana: G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica: Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della «Metafisica»*, Brescia 1964 e, più recentemente, S. Romani, *Teofrasto: Metafisica*, Milano 1994. Il volume di Repici presenta una nuova traduzione italiana, nonché

un'impostazione interpretativa che, in dialogo con le ipotesi che gli studi hanno precedentemente formulato, offre una prospettiva nuova e convincente della *Metafisica* teofrastea. La chiave interpretativa dell'autrice conferisce opportuna centralità al concetto di aporia e al metodo aporetico teofrasteo: l'aporia come momento in grado di illuminare l'oscurità dell'oggetto da indagare con l'obiettivo di approfondire e fornire una definizione che delimiti e classifichi l'oggetto indagato.

Oltre alla traduzione del testo, il testo si compone di un'*Introduzione* e di un *Commento*. L'introduzione costituisce senz'altro una parte importante del volume: Repici afferma con forza l'esigenza di una lettura del testo teofrasteo svincolata da alcune interpretazioni che ne legano il contenuto ad una visione statica del contesto storico-filosofico e del rapporto del pensatore peripatetico con il Maestro. L'edizione critica adottata dall'autrice è quella curata da A. Laks e G.W. Most (Les Belles Lettres, Parigi 1993) con modifiche dettate da scelte di traduzione puntualmente segnalate nella sezione del volume *Commento*. La scelta di Repici è di non presentare, proprio in virtù della propria impostazione interpretativa del testo, una tavola o una sequenza che enumeri in modo schematico le aporie. Il testo viene scandito dalla numerazione dei capitoli presente all'interno del corpo. La numerazione delle sezioni, invece, riguarda i nuclei argomentativi che attraversano lo scritto. La medesima numerazione delle sezioni viene ripresa nel *Commento*. In breve, si passeranno in rassegna le diverse sezioni dell'*Introduzione*.

Un testo enigmatico (pp. 9-12). L'autrice si sofferma, qui, sulla ricostruzione dell'attribuzione del titolo dell'opera e della sua redazione. Responsabile dell'operazione potrebbe essere Nicola, già autore dello scritto *Sulle piante*, opera che presenta diversi aspetti aristotelico-teofrastei. Vengono, inoltre, ridiscusse le ipotesi circa la possibilità che il testo non fosse che un frammento oppure che esso costituisse un'opera completa. In entrambi i casi, sottolinea Repici, si avrebbe a che fare con le scelte successive operate sul testo, dunque non avremmo comunque un accesso diretto alle scelte redazionali e dottrinarie di Teofrasto. Circa la possibilità che il testo fosse un frammento, sarebbe opportuno domandarsi quale fosse la motivazione di operare una tale separazione all'interno dell'opera da parte di un redattore. Qualora lo scritto costituisse un'opera completa, nulla vieta di pensare che esso potesse essere collegato ad altri luoghi rispetto a quelli a noi noti. Circa il referente dell'opera, è possibile ipotizzare che si trattasse di un pubblico di scuola ad un grado avanzato di conoscenza del pensiero aristotelico; oppure un pubblico più ampio, interno alla scuola ma non specializzato o, ancora, esterno alla scuola ma con competenze elevate a proposito del pensiero filosofico. In tutti questi casi, si avrebbe a che fare con un testo con finalità didattiche. Inoltre, non si esclude la possibilità che ciò che si conosce come *Metafisica* non fosse altro, originariamente, che una stesura di appunti personali dell'autore.

I temi affrontati non sono tutti riconducibili alla metafisica aristotelica. Teofrasto è un autore molto prolifico: come si evince dalla preziosa testimonianza di Diogene Laerzio (V 42), egli scrive anche epitomi riguardanti molti aspetti del pensiero filosofico. I titoli ci informano dello studio riguardante diversi temi aristotelici; si prendano ad esempio *l'Epitome degli Analitici* e *l'Epitome dei libri di Aristotele sugli animali*. Non solo: Teofrasto dedica due epitomi anche a Platone, *l'Epitome della Repubblica* e *l'Epitome delle Leggi*. Non stupisce, dunque, che diversi aspetti degli studi affrontati dall'autore confluissero nella sua opera. Repici sottolinea la possibilità offerta dal testo di osservare le questioni dibattute nel Peripato su aspetti riguardanti il pensiero di Aristotele. L'immagine offerta dallo scritto potrebbe riflettere quella del primo Peripato fortemente interessato a questioni dialettiche, nonché il documento delle scelte di Teofrasto di restituire il pensiero di Aristotele all'uditorio della prima generazione di Peripatetici. *Pregiudizi antichi e recenti* (pp. 12-16). Qui, l'autrice ridiscute e respinge diverse delle interpretazioni precedenti circa il pensiero teofrasteo che emergerebbe dallo scritto metafisico. Nel farlo, Repici ribadisce l'esigenza di liberare il testo di Teofrasto da secche interpretative che a lungo ne hanno condizionato la lettura. In un caso, sul pensatore di Ereso avrebbe, infatti, pesato il pregiudizio di anti-aristotelismo: Teofrasto respingerebbe la teoria aristotelica del motore immobile e della teleologia in favore di una teoria immanentistica in cui l'estensione della finalità sarebbe fortemente limitata. Tale ipotesi è alla base dell'immagine di Teofrasto come precursore del pensiero stoico. In senso opposto, Teofrasto è stato interpretato come pensatore che, imprimendo una svolta trascendente al pensiero aristotelico, ha percorso il medio e neo-platonismo e la teologia cristiana.

Inoltre, il metodo aporetico di Teofrasto è stato variamente interpretato: in un senso, come metodo sistematico volto a sollevare assurdità del pensiero aristotelico che richiedono approfondimento e spiegazione razionale; oppure, in altro senso, come base di un testo dialettico, costruito nel senso di un dialogo interiore dell'autore. L'impostazione di Repici che governa diverse scelte redazionali e interpretative poggia proprio sulla possibilità di uscire da tali ipoteche pregiudiziali in vista di una visione più complessa e dinamica del rapporto che Teofrasto deve aver intrattenuto con il pensiero aristotelico. Teofrasto sarà da considerare pensatore peripatetico che, proprio sulle orme del pensiero della propria scuola, articola un pensiero complesso e dialettico con l'impostazione del Maestro. Inoltre, Repici mostra come diverse parti del testo documentino discussioni accademiche e platoniche. La possibilità di una lettura il più possibile completa del testo passerà attraverso l'opportuna considerazione del concetto di aporia. *Uno scritto aporetico* (pp. 16-29). L'impostazione aporetica dello scritto teofrasteo può essere intesa anzitutto nel carattere espositivo-analitico dei problemi posti e sollevati dall'autore. In questo senso, Repici interpreta anche l'espressione *προδιαπορίαι* presente nello scolio (termine probabilmente utilizzato in un contesto neoplatonico, ipotesi su cui Repici concorda con D. Gutas, *Theophrastus On First Principles (Known as His Metaphysics)*, Leiden-

Boston 2010). L'espressione potrebbe esprimere, infatti, non solo il proprio aspetto propedeutico e introduttivo riferito dalla preposizione $\pi\rho\omicron$ -, ma anche il carattere analitico ed espositivo dell'aporia attraverso la presenza del $\delta\iota\alpha$ -.

Le aporie mettono in luce ambiguità all'interno delle argomentazioni di difficile risoluzione, in momenti in cui tali argomentazioni possono co-implicarsi o hanno alla propria base opposizioni di tipo dossografico. L'aporia ha, dunque, funzione di illuminare un problema posto. L'aporia stimola, così, l'approfondimento circa un oggetto da analizzare. Tale analisi deve anzitutto fondare l'ammissione di una difficoltà. Dunque, l'aporia rintraccia anzitutto la presenza di un primo ostacolo. Essa non ha funzione confutatoria, piuttosto mette in luce la presenza di ostacoli e difficoltà all'interno dell'argomentazione accettata in un ragionamento. Non solo, l'aporia rintraccia tale tensione concettuale, ma può essere strumento atto a creare tale tensione. Dunque, Teofrasto, sottolinea Repici, non solo potrebbe trovare proprio in Aristotele il proprio antecedente nell'impostazione del metodo dialettico-aporetico, ma diverse aporie affrontate da lui nel suo scritto trovano antecedenti in argomentazioni aristoteliche. Repici richiama a questo proposito *Metafisica* B I, 995a 24-27. Nello stesso pensiero di Aristotele, infatti, l'aporia presuppone la discussione preliminare attorno a una determinata questione. Tale discussione può coincidere con la ricognizione di eventuali punti oscuri, ossia con l'osservazione del percorso affrontato dalla conversazione che ha sollevato nodi complessi da sciogliere: si tratta propriamente del momento diaporetico. Questo, sottolinea Repici, rappresenta il terzo momento di uno schema platonico che prevede solo due poli: il riconoscere l'essere in aporia su un dato problema e la sua soluzione definita dal concetto di $\epsilon\upsilon\pi\omicron\tau\omicron\epsilon\iota\nu$. Nella definizione di questo schema ternario Repici richiama la teoria di P.A. Aubenque, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum, Louvain-Paris 1961, pp. 3-19. Il momento risolutivo di una situazione aporetica non si presenta come univoco. Negli *Analitici secondi* è possibile rintracciare aporie circa la scienza e la conoscenza. L'uguaglianza di ragionamenti contrari sembra non il prodotto di un'aporia, ma ciò che produce il momento aporetico. L'aporia nascerebbe da una situazione di apparente equivalenza tra contrari che può condurre all'inazione. Ma proprio in quanto momento temporale, il carattere dell'aporia neutralizza il momento negativo dell'inazione del soggetto rimandando oltre l'ostacolo di apparente equivalenza e apparente indecifrabilità di una situazione aporetica. È possibile che Teofrasto basasse le proprie aporie su questo momento anche se non dispone alcuna risoluzione nel proprio scritto. L'aporia, infatti, senza integrare risoluzione, risulta da un'uguaglianza di ragionamenti contrari. In questo senso, essa sarà da distinguere rispetto al concetto di aporema. In questo caso, si avrebbe a che fare con un tipo di ragionamento deduttivo di tipo dialettico ($\epsilon\pi\tau\chi\epsilon\iota\rho\eta\mu\alpha$). Le due nozioni andranno, dunque, distinte, ma non poste in contraddizione. Entrambe sono presenti in un ragionamento. Colui che formula un aporema è colui che

argomentando sull'aporia ragiona sulla contrarietà e deduce che i contrari sono tali da escludersi; essi si contraddicono sia perché non si equivalgono sia perché non sono entrambi percorribili a partire dalle premesse ammesse da uno dei ragionamenti. Dunque, l'aporema prefigura l'avvio di un'indagine dialettica su ciò che suscita aporia. Riconosciuta l'aporia, su di essa si svolgerà un'indagine dialettica. Aporema e aporia saranno da considerare due momenti diversi ma integrantesi vicendevolmente.

Se si pensa, quindi, il metodo teofrasteo sotto questa luce, non solo risulterà difficile considerare l'intento di Teofrasto come la confutazione di teorie aristoteliche, ma non sarà neppure possibile considerare un attivo coinvolgimento dottrinale da parte dell'autore. Teofrasto incentra la propria attenzione sul momento, propriamente aristotelico, di "conversazione dialettica" in modo da accumulare opinioni e far mutare parere a quanti assumono presupposti non corretti proprio a partire da quelle premesse a loro familiari (Repici rinvia a questo proposito a *Topici* I, 2 101a 25-34). L'aporetica teofrastea sarebbe, in questo senso, un metodo d'indagine su cui l'elemento dialettico si innesta in maniera preponderante. La definizione di un oggetto passerà attraverso un'inchiesta che chiarisca lo stato delle cose esaminando dialetticamente le opinioni ammesse dal ragionamento che si sta conducendo. *Le aporie sulla finalità e le altre aporie in contesto* (pp. 30 - 35). Esempio più cospicuo della possibilità di intendere l'utilizzo da parte di Teofrasto di ἀφορισμός, nel senso di dare definizione e di ἀφορίζειν e ὀρίζεσθαι come definire, è certamente rappresentato dalla discussione circa la finalità (sezione 10a 22 -11 b 27 del nostro volume). Repici sottolinea con forza tale aspetto del carattere definitorio dell'aporia di contro a quelle interpretazioni che hanno visto nell'aporetica teofrastea intento precipuo di limitare in maniera sistematica la teleologia aristotelica (a questo proposito si pensi all'interpretazione avanzata da Van Raalte in *Theophrastus, Methaphysics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1993). Teofrasto, non starebbe limitando l'estensione della finalità aristotelica, piuttosto, si tratta di assumere definizioni circa cosa sia finalità, accertando dialetticamente di quali cose si possa dire essere in vista di un fine di quali non si possa dire.

L'ultima parte del volume è costituita dal *Commento*. Tale sezione è da considerarsi piuttosto ricca per via della discussione delle diverse sezioni che tiene sempre conto delle interpretazioni degli studi precedenti che vengono ampiamente segnalati prima dell'esposizione dell'interpretazione personale dell'autrice. Di grande interesse è la discussione volta a rimettere in questione interpretazioni circa l'intento teofrasteo di confutare o criticare la teoria del motore immobile avanzata da Aristotele e di limitare fortemente la presenza della teleologia aristotelica. Di entrambi gli aspetti, Repici discute nelle ricche parti del *Commento* dedicate a le due sezioni del testo. Alla sezione 5a 14-6b 23 del volume, Teofrasto pone come oggetto di indagine il concetto della tendenza (ἔφεσις). Essa sarà da indagare nella sua essenza e verso quali cose essa sia. Anzitutto si rileva che i corpi dotati di moto circolare sono

molteplici e le loro traslazioni opposte e che, inoltre, resta da indagare il motivo del loro essere perpetuamente e del loro moto. La prima aporia sollevata a questo proposito (5 a 17 - 21) apre due argomentazioni: se il motore è uno, perché i corpi non hanno il medesimo movimento; se i motori sono più di uno e i principi sono molteplici, resta oscuro come essi si accordino nel desiderio (ὄρεξις) percorrendo la traslazione. Repici non dà ai termini ὄρεξις ed ἔφεσις significato strettamente tecnico. Tale scelta della curatrice permette, inoltre, di comprendere meglio lo specifico punto di vista di Teofrasto nel corso della storia delle interpretazioni del pensiero aristotelico, se si pensa, ad esempio, alla funzione eminentemente tecnica che il termine ἔφεσις, accanto a quello di perfezione (τελειότης), avrà in Alessandro di Afrodisia. Nel (perduto) commento alla *Fisica*, infatti, il concetto sembra rendere in senso tecnico quello di volontà (βούλησις), utilizzato da Aristotele nella *Fisica*, e sarà strettamente legato a quello di assimilazione (ὁμοίωσις) al primo motore. A ogni modo, Repici insiste nel non considerare l'aporia teofrastea riguardante i motori e il movimento dei corpi da accordare nel desiderio nel loro percorrere la traslazione come critica alla teoria aristotelica del motore immobile (come sostenuto da W.D. Ross e F.H. Fobes in *Theophrastus, Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1929; G. Reale, *op. cit.*; M. Van Raalte, 1993; Laks-Most, *op. cit.*; E. Berti, *Unmoved Mover(s) as Efficient Cause(s) in Metaphysics A 6*, in M. Frede, D. Charles, *Aristotle's "Metaphysics" Lambda: Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 181-206). Piuttosto, sostiene l'autrice, Teofrasto costruisce tale aporia proprio sulla base di quell'esercizio dialettico aristotelico (a questo proposito Repici rinvia a *Topici I*, 2 101b 3) che gli permette, qui, di porre una questione circa la ἔφεσις e la sua funzione causale nella spiegazione dei movimenti delle sfere celesti ponendo l'esigenza di comprendere se quei movimenti si compiono in relazione ad uno o a più oggetti di desiderio. Teofrasto argomenterebbe proprio a seguito delle argomentazioni aristoteliche circa il medesimo quesito. Argomentazioni non univoche e rintracciabili, prosegue Repici, in *Metafisica A 7*, 1072 a 21-b 30 dove si deduce l'esistenza di un'unica causa prima del movimento, in 8, 1072 b 14-1074 a 30 in cui si argomenta a favore dell'esistenza di una molteplicità di primi motori in corrispondenza con il numero delle sfere. Inoltre, l'alternativa tra l'esistenza di un solo motore e quella di più motori viene ammessa in *Fisica VIII 6*, 258b 10-11 e 259a 6-7. I motori non sono infiniti, poiché non possono essere infiniti gli universi. In questo contesto Aristotele avanza una teoria in grado di superare la difficoltà derivante dall'incapacità di mostrare il numero delle sostanze non sensibili. Sarà necessario definire tali sostanze in vista di una spiegazione più soddisfacente di quella fornita dalle teorie precedenti. Nel libro VIII della *Fisica* Aristotele postula il duplice ruolo del cielo come motore e ciò che eternamente è mosso. Il postulato di un primo motore non mosso permette di moltiplicare tale assunto tante volte quanti sono i moti circolari. All'interno di questo assunto non viene meno la gerarchia di un primo motore. Tale gerarchia, infatti, si rivela fondamentale proprio nel libro A della *Metafisica* al fine di garantire la possibilità di determinare e contare il numero dei motori che, come accennato, non può essere

infinito e indeterminato.

La discussione circa il problema dell'estensione della finalità si articola alle sezioni 10a 22-11 b 27. Qui il termine ἀφορισμός, così come anche ὄρις, pone l'esigenza di porre una definizione, contrariamente all'interpretazioni che hanno letto in questi passi la volontà di porre dei limiti alla teleologia aristotelica, discostandosi dall'accezione che tale termine possiede nel vocabolario aristotelico e teofrasteo. Repici afferma con forza l'ipotesi che la definizione abbia il senso di definire, appunto, l'essenza dell'oggetto e delle sue proprietà. Da questo punto di vista, la definizione permette di delimitare i casi in cui sarà possibile comprendere di quali cose si può dire che siano in vista di un fine. Inoltre, Repici sottolinea, anche in questo caso, la consonanza con il metodo aristotelico. In particolare, l'uso che Aristotele fa di ἀφορισμός e ὄρις e delle difficoltà rintracciate da Aristotele, presentano consonanza con il metodo di Teofrasto nella presente sezione, nel rintracciare in tutti i casi la corretta definizione di un oggetto in tutti i casi (come si evince, sottolinea Repici, dai passi di *Metafisica* K, 2, 1060 b 27). Infine, di grande interesse l'interpretazione dell'autrice circa il riferimento fatto da Teofrasto al cosmo atomista teorizzato da Democrito (11 b 20). Repici sottolinea come Teofrasto, poggiando sulla nozione di infinità presente in tutto il cosmo atomista, sia al livello delle forme matematiche sia al livello di forme atomiche, intenda l'infinità come sinonimo di illimitato e, dunque, sinonimo di disordine e imperfezione. Tale aspetto non è di secondario interesse poiché rimette in discussione in maniera convincente l'ipotesi di S. Luria (*Democrito: testimonianze e frammenti*, Milano 2007, fr. 175), che ha inteso, invece, il passo teofrasteo come descrizione della visione democritea ancorata al mondo di grado più ordinato e perfetto rispetto alla realtà governata da atomi e vuoto.

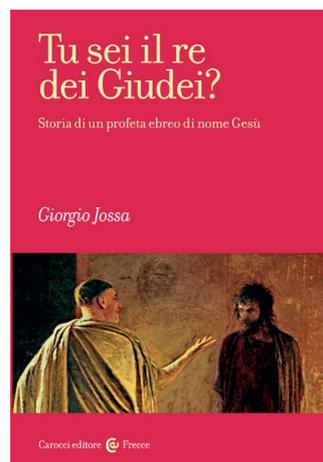
In conclusione il volume di Repici è senz'altro un'opera importante non solo perché presenta una nuova traduzione in lingua italiana attenta e convincente, ma anche per la propria impostazione interpretativa che apre alla possibilità di una lettura nuova, complessa e certamente dinamica del testo teofrasteo.

Teofrasto, *Metafisica*, a cura di L. Repici, Carocci, Roma 2013, pp. 340, € 21,00.



Recensione a

Giorgio Jossa, *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*



di

FEDERICA PAZZELLI

federica.pazzelli@hotmail.com

Gli studi che nei secoli hanno inteso occuparsi della figura di Gesù Cristo da un punto di vista storico, provando a individuare ed estrapolare dalle vicende narrate nei Vangeli canonici alcuni

Syzthesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

elementi oggettivi e storicamente accreditabili, vengono tradizionalmente ascritti a tre principali filoni di indagine.

Si parla allora di una 'prima', di una 'seconda' e di una 'terza' ricerca su Gesù, le quali, pur affermatesi in secoli distinti (si parte dal XVIII con la prima ricerca e si arriva a oggi con la terza) e articolate in modi estremamente compositi, sono accomunate dall'obiettivo di rinvenire e recuperare il dato storico all'interno delle vicende sulla vita e la predicazione di Gesù presentate dai Vangeli.

L'assunto condiviso – in effetti tutt'altro che scontato – è che la narrazione fornita dagli evangelisti canonici non abbia un intento primariamente cronachistico, bensì teologico, e dunque inevitabilmente pieghi la veridicità storica all'obiettivo predicatorio. A ciò si aggiunga, inoltre, la natura della redazione dei testi evangelici, essa stessa "storica" e contingente: la scelta di cosa narrare varia infatti a seconda dell'intento apostolico del singolo evangelista, ma anche della specifica comunità alla quale egli si rivolge. Ecco allora spiegate le apparenti contraddizioni riscontrabili tra Marco, Matteo, Luca e Giovanni; ecco spiegato perché uno stesso episodio risulti collocato in modo cronologicamente diverso nell'uno o nell'altro Vangelo; ecco perché in Giovanni sono presenti episodi di cui nei Vangeli sinottici non si fa alcuna menzione. Ecco riconosciuta, in breve, la sostanziale inattendibilità storica di tutti e quattro i Vangeli canonici. Tutti e quattro: non solo di Giovanni dunque, il cui intento teologico emerge con assoluta chiarezza (anche solo dal linguaggio filosofico e colto che egli adotta), ma anche degli evangelisti sinottici e in alcuni casi persino di Marco, tradizionalmente considerato la fonte storica più attendibile.

Ora, ciò che cambia sono le conseguenze che, dal comune assunto di partenza, gli studiosi appartenenti ai tre filoni di indagine traggono. Se la prima ricerca (o *First Quest*), tesa a espungere il dato storico dalla forma mitologica con cui i Vangeli sono scritti, giunge infatti a negare loro qualsiasi valore storico e, dunque, a rinunciare alla possibilità che su Gesù possa dirsi qualcosa di filologicamente attendibile, la seconda o nuova ricerca (*Second Quest* o *New Quest*) recupera viceversa un certo margine di possibilità di ricostruzione storica a partire – seppur indirettamente – dalla narrazione evangelica. Sino ad arrivare alla terza ricerca (o *Third Quest*) che, collocandosi lungo la medesima scia della seconda, assume tra i propri campi di interesse quello relativo al giudaismo di Gesù, per sottolineare in varia misura (a seconda dell'impostazione e dell'intento del singolo studioso) gli elementi di continuità o,

viceversa, di rottura tra Gesù e il contesto ebraico di appartenenza.

È proprio lungo quest'ultima tradizione di studi che va inserito e compreso questo volume di Giorgio Jossa, recentemente edito per i tipi di Carocci. L'autore fa propria l'idea che la storicità di Gesù vada compresa nel contesto del suo giudaismo, e tuttavia prende coscienza del fatto che ciò non basti, e che occorra piuttosto partire da qui per ampliare ulteriormente il campo di ricerca. Dopo aver riscoperto il Gesù ebreo è allora necessario fare un passo ulteriore, collocandone la vicenda all'interno della cornice storica e geografica del tempo.

L'autore individua infatti nelle precedenti *Quests* una ricorrente parzialità e incompletezza in ordine alla considerazione del contesto storico. Tesi di Jossa è che gli studiosi del Gesù storico, forti della consapevolezza del carattere eminentemente teologico dei Vangeli, abbiano sinora rinunciato a cercarvi delle coordinate storiche di riferimento complessive, concentrandosi piuttosto su singoli aspetti della personalità di Gesù o su specifiche tematiche della sua predicazione. In tal modo si rinuncia tuttavia a priori al tentativo di ricomporre la sua vicenda in modo unitario e completo. Il mosaico di Gesù che ne risulterebbe è allora quello di un personaggio storico e fuori dal tempo, «un facile slogan pubblicitario per far colpo sui lettori» (p. 160). Gesù, di conseguenza, si trova a essere variamente dipinto come profeta apocalittico, messia escatologico, modello agapico; il suo insegnamento verrebbe letto, di volta in volta, come la predicazione di un rivoluzionario politico che vuole insorgere contro il dominio romano, come provocatorio vilipendio nei confronti dell'autorità religiosa giudaica e soprattutto della legge mosaica, come il principio etico dell'iniziatore di uno dei tanti movimenti religiosi di ispirazione messianica del tempo. Ciò, evidentemente, a seconda della lente con cui questo o quell'aspetto viene maggiormente (e parzialmente) messo in luce e senza che i vari elementi riescano a combinarsi a comporre un'immagine organica.

È precisamente questo, per contro, l'intento che si ripropone Jossa in questo volume. Solo attraverso una ricostruzione approfondita e complessiva del contesto ebraico di riferimento è infatti a suo avviso possibile comprendere in modo più dettagliato e corretto la biografia, gli spostamenti, le azioni, gli insegnamenti di Gesù.

Per ricollocare adeguatamente Gesù nel suo tempo, nonostante la forte connotazione teologica e il chiaro intento ideologico di fondo

che egli stesso riconosce alle narrazioni evangeliche, Jossa non esita ad annoverare tra le principali fonti in nostro possesso il Vangelo di Marco, che a suo avviso fornisce alcuni dati storici essenziali per ricostruire in modo unitario la vita e la predicazione di Gesù.

Dal punto di vista strutturale, aprono il testo una *Premessa*, in cui l'autore ci chiarisce la storia redazionale del volume, ponendolo in ideale linea di continuità con *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù* (Paideia, Brescia 2010) e *Gesù. Storia di un uomo* (Carocci, Roma 2010); e una *Introduzione* (*È veramente impossibile scrivere una storia di Gesù?*) che ripercorre in modo estremamente chiaro i principali filoni di ricerca sul Gesù storico, soffermandosi sulle fonti e i criteri tradizionalmente adottati nella ricostruzione.

Il volume si snoda quindi lungo otto capitoli, che vanno dalla (interessante) ricostruzione degli assetti politici e religiosi della Palestina dell'epoca (cap. 1) alle ragioni storiche che portano alla condanna a morte di Gesù (cap. 8). Attraverso un confronto con Giovanni il Battista (cap. 2), viene presentata anzitutto la prospettiva escatologica e «gioiosa» (cap. 3, p. 70) di Gesù – a fronte di quella prevalentemente «minacciosa» (*ibid.*) e apocalittica di Giovanni (occorre convertirsi non in previsione del giudizio di Dio, ma per l'imminente venuta del suo Regno di salvezza); e ancora le capacità miracolose e taumaturgiche di Gesù, che il Battista viceversa non possiede (cap. 4); e la posizione nei confronti della legge mosaica (cap. 5), che Gesù, rispetto a Giovanni, radicalizza. I capitoli 6 e 7 sono quelli che più direttamente riflettono sul senso della missione di Gesù. Il sesto si interroga sulla sua autocoscienza messianica, e legge gli episodi che tradizionalmente vengono interpretati in favore di una consapevolezza da parte di Gesù di essere il Messia atteso da Israele (l'ingresso in Gerusalemme, la purificazione del tempio, la messa in questione della discendenza messianica del figlio di David), in chiave problematica, mettendo seriamente in questione l'effettività di una eventuale pretesa messianica di Gesù. In continuità con tale interpretazione è il settimo capitolo, che si sofferma sull'assunzione da parte di Gesù della morte nella sua missione leggenda non in termini salvifici (si tratta infatti di una costruzione teologica successiva) ma prevalentemente storico-politici: Gesù è un personaggio scomodo per le autorità giudaiche, perché predicando l'imminente venuta di un Regno si è inimicato i capi di Israele e allo stesso tempo mette a rischio i rapporti con il potere romano, dunque viene condannato. Ma quale senso dà Gesù alla propria morte? Facendo ancora una volta riferimento a Marco, Jossa afferma che Gesù veda nel dono della propria vita l'inizio di un'alleanza nuova tra Dio e il suo popolo, che superi la logica

sacrificale e punitiva della legge mosaica in favore di un legame di amore e dono.

Chiudono il testo una conclusione (*Un profilo storico essenziale di Gesù*), nella quale Jossa testa la propria proposta confrontandola con le tesi dei principali studiosi contemporanei del Gesù storico (Sanders, Theissen, Meier, Dunn, Stegemann) e la rinforza sottolineando quelli che a suo avviso sono i limiti della 'terza ricerca'; e un'appendice dal titolo *Sul Gesù storico di J. P. Meier*, dedicata alla discussione e alla problematizzazione dell'imponente lavoro (peraltro ancora incompiuto) del biblista e sacerdote statunitense John Paul Meier (*Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 4 voll., Queriniana, Brescia 2001-2009).

Tracciando qualche linea conclusiva, si può dire che l'autore riesca a delineare uno sviluppo coerente della vita e del pensiero del «re dei Giudei», in cui gli aspetti della personalità e i temi della predicazione non soltanto si intrecciano strettamente, ma rivelano inoltre la loro non marginale dipendenza dal contesto giudaico nel quale egli vive e agisce. Ne risulta un'immagine complessiva in grado di calare concretamente la figura di Gesù nella storia, dando conto del suo operato in maniera a mio avviso non solo organica, ma anche molto suggestiva, e riuscendo a tratteggiare in modo coerente e unitario, e anche stilisticamente molto accattivante, una «storia del profeta ebreo di nome Gesù» che merita indubbiamente di essere letta.

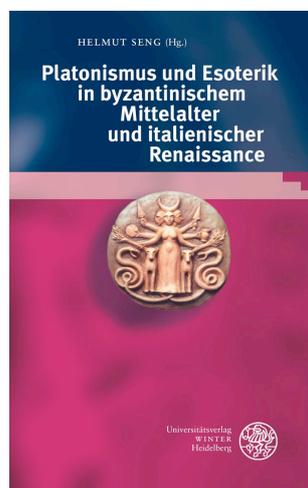
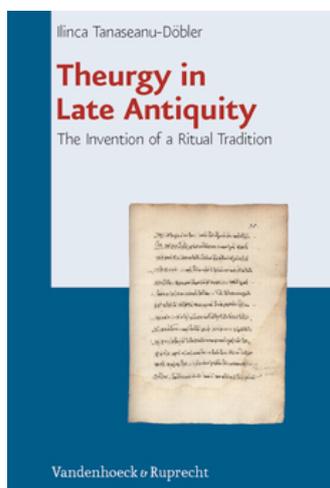
Jossa, Giorgio, *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Carocci, Roma 2014, pp. 256, € 21,00.



Recensione a

**Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity: The
Invention of a Ritual Tradition***

**Helmut Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in
byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance***



di

LUCIANO ALBANESE

luciano.albanese@uniroma1.it

I primi anni del nuovo millennio hanno registrato un corposo risveglio di interesse per gli *Oracoli caldaici*, questo fiume carsico che a partire dall'età di Marco Aurelio attraversa tutta la tradizione platonica, sia antica che moderna. Nel 2009 è uscito come primo volume della *Bibliotheca Chaldaica* il libro di Helmut Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ: Drei Begriffe Chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben* (Heidelberg 2009). Tra il 2009 e il 2010 si sono tenuti a Parigi due colloqui internazionali sugli *Oracoli caldaici*.

Syzythesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzythesis.it>

Organizzati da Lucia Saudelli e Adrien Lecerf, hanno visto la partecipazione, tra gli altri, di Michel Tardieu e Brigitte Tambrun-Krasker. La pubblicazione degli atti è prevista nella collana *Bibliotheca Chaldaica* di Helmut Seng. Gli atti sono stati appena pubblicati, con lo stesso titolo, come quarto volume della *Bibliotheca Chaldaica* (Heidelberg 2014).

Nel 2010 sono usciti, nella stessa collana, a cura di Helmut Seng e di Michel Tardieu, gli atti del convegno sugli *Oracoli caldaici* tenuto a Costanza nel novembre 2006 (*Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg 2010). Lo stesso anno 2010 ha visto lo svolgimento in luglio, a Francoforte, di cinque giornate di studio sugli *Oracoli* organizzate da Helmut Seng.

Questo risveglio ha raggiunto la sua acme nel 2011, che ha visto uscire, contemporaneamente: la nuova edizione del libro ormai introvabile di Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Paris 2011), curata come la precedente da Michel Tardieu e impreziosita da una nuova appendice bibliografica dello stesso Tardieu (*Les Oracles chaldaïques 1891-2011*); una nuova traduzione italiana con commento degli *Oracoli* (Luciano Albanese-Pietro Mander, *La teurgia nel mondo antico. Mesopotamia, Egitto, Oracoli caldaici, Misteri egiziani*, Genova 2011); una importante tesi di dottorato discussa all'Università di Granada (disponibile in rete in versione PDF) di Álvaro Fernández Fernández, *La teúrgia de los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y de contexto histórico* (Granada 2011); e infine la prima edizione moderna, curata da Ernia Banić-Pajnić, dello *Zoroaster* di Francesco Patrizi (Franciscus Patricius [1591], *Zoroaster et eius CCCXX Oracula Chaldaica*, Zagreb 2011), la raccolta di *Oracoli caldaici* del 1591 che sotto il nome di *Oracoli di Zoroastro* ha viaggiato in lungo e in largo nella cultura europea fino all'edizione Kroll del 1894 (v. M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York 1998).

Che questo nuovo interesse per gli *Oracoli* non accenni a diminuire lo dimostra l'uscita nel 2013 di due nuovi volumi. In primo luogo gli atti delle giornate di studio francofortesi del luglio 2010, pubblicati, a cura dell'infaticabile Helmut Seng, come terzo volume della *Bibliotheca Chaldaica*. Ma nello stesso anno 2013 è uscito da Vandenhoeck & Ruprecht un importante saggio di Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*. La Tanaseanu-Döbler si era già occupata di questo tema, tra l'altro, in un contributo al secondo tomo della *Bibliotheca Chaldaica* di Seng (*Weise oder Scharlatane? Chaldäerbilder der griechisch-römischer Kaiserzeit und die 'Chaldaeischen Orakel'*, pp. 19-42). Il volume ora uscito raccoglie il frutto di anni di studio, e ha come obiettivo principale quello di delineare una 'storia' della teurgia: non soltanto del termine, ma anche degli autori che lo usano e del

contesto nel quale viene adoperato (da questo punto di vista sarebbe stato utile un confronto con la ricerca di Fernández Fernández, che stranamente però non compare nella pur ricchissima bibliografia).

La prima opera a cui si pensa parlando di teurgia sono naturalmente gli *Oracoli caldaici*, al presunto autore dei quali (Giuliano il Teurgo, vissuto nell'età di Marco Aurelio) si attribuisce anche l'invenzione di questo neologismo. Non a caso, il termine *teurgia* non compare prima del II d.C., e, pochi anni dopo gli *Oracoli*, è presente nell'*Onomastikon* di Giulio Polluce, scritto intorno al 170 e dedicato a Commodo.

'Teurgia' significa, letteralmente, 'operazione concernente gli dèi', e si contrappone a 'teologia', 'discorso sugli dèi'. Nel secondo caso si discute sulla natura degli dèi, ma nel primo caso si cerca – indipendentemente dai fini per cui si fa – un contatto diretto con gli stessi. Tradizionalmente, tale contatto avveniva: 1) consultando un oracolo – primo fra tutti quello di Apollo a Delfi – tramite una medium, la Pizia, che ospitava il dio dentro di sé; ovvero 2) costruendo una statua con materiali graditi al dio e convincendolo a scendere in essa e parlare (Fernández Fernández fa un raffronto, giustamente, con la cerimonia egiziana dell'apertura della bocca). Si tratta di pratiche antichissime comuni a tutto il mondo antico, e si capisce che da questo punto di vista l'unico aspetto veramente nuovo delle operazioni che vanno sotto il nome di teurgia sia il nome, più che la cosa stessa.

Tornando al libro della Tanaseanu-Döbler, il primo risultato dell'indagine sui rapporti fra teurgia e *Oracoli* sembra paradossale. La conclusione della Tanaseanu-Döbler è, infatti, che negli *Oracoli* ci sono scarse tracce di pratiche teurgiche in senso stretto: il termine *teurgia* compare una volta sola (fr. 153 des Places), e a parte il fr. 314 des Places (la 'trottola di Ecate') o il fr. 149 (la 'pietra *Mnizouris*') e pochi altri, la maggior parte dei frammenti 'teurgici' provengono – per iniziativa di Terzaghi – da una fonte sospetta, la *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio. In compenso, si parla molto di filosofia: filosofia platonica o più esattamente medioplatonica. In più, si nota un evidente contrasto tra il culmine dell'incontro con gli dèi, descritto (fr. 1 des Places) come un'ascesi di natura certamente sovrintellettuale, ma 'immateriale', quindi difficilmente qualificabile come frutto di operazione 'teurgiche', e le (scarse) pratiche materiali rinvenibili nei frammenti.

La presenza degli *Oracoli* nel circolo di Plotino è l'argomento successivo affrontato nel libro. La conoscenza degli *Oracoli* da parte di Plotino è da sempre una *vexata quaestio*, ma la Tanaseanu-Döbler assume su questo punto una posizione molto equilibrata: la tesi di un totale disinteresse di Plotino per gli *Oracoli* è estremistica, poggia

su discutibili evidenze testuali, e rende inspiegabile l'interesse mostrato invece per gli stessi dal suo allievo più noto, Porfirio.

Se andiamo tuttavia a cercarne la presenza, il termine *teurgia* non compare nemmeno in un'opera di Porfirio che si ritiene scritta contro la teurgia, la *Lettera a Anebo* (dove vengono criticate alcune pratiche che possono andare sotto tale etichetta, ma anche molte altre di diversa natura; sintomatico il titolo dell'edizione di G. Faggin, *Lettera ad Anebo sulla teurgia*, Firenze 1954), e nemmeno in un'altra opera di Porfirio ricavata esplicitamente da oracoli, come la *Philosophia ex oraculis haurienda*. Compare, finalmente, nel *De regressu animae*, un'opera ricostruita da Bidez solo dalle citazioni/parafrasi agostiniane. La nota tesi della van Liefferinge (*La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999), che la Tanaseanu-Döbler considera verosimile, è che in quest'opera Porfirio si sia deciso a parlare di *teurgia* sulla spinta della risposta di Giamblico alla *Lettera a Anebo* (più nota come *I misteri egiziani*) dove il termine è presente in modo massiccio insieme ai suoi sinonimi. Ma questa tesi sarebbe più credibile se fosse possibile sapere con certezza quando – e perché – è stata scritta la *Lettera*, il che resta fuori della nostra portata.

I *Misteri* di Giamblico costituirebbero quindi la prima vera attestazione del termine *teurgia*, che viene però adoperato in modo estensivo. A partire da Giamblico, infatti, il termine *teurgia* assume un significato più ampio, che arriva a ricomprendere sotto di sé l'intero campo delle azioni, materiali o immateriali che siano, tese a stabilire un contatto con i vari livelli della sfera divina, ivi compresa l'assimilazione a dio come viene descritta e teorizzata dalla filosofia platonica: che peraltro aveva stretto essa stessa, fin dall'inizio, un rapporto privilegiato coi misteri (F. Bearzi, *Il contesto noetico del Simposio*, «Études Platoniciennes» I, 2004, pp. 199-251). La strada aperta da Giamblico verrà percorsa fino in fondo da Proclo e da Damascio, che assimileranno completamente la filosofia platonica alla teurgia, equiparando gli *Oracoli* al *Timeo*, cioè al prodotto più maturo della riflessione platonica (Procl. *Th. Pl.* IV 9; Dam. §§ 70-71).

Qui, in un certo senso, il cerchio si chiude. Se, come ha rilevato la Tanaseanu-Döbler, negli *Oracoli* si parla più di filosofia platonica che di teurgia in senso stretto, questo significa che l'autore degli *Oracoli*, Giuliano il Teurgo, aveva già fatto il passo decisivo, quello di presentare la filosofia platonica come 'rivelata dagli stessi dèi'. La vera novità degli *Oracoli* sta, infatti, nello scopo in vista del quale sono interrogati gli dèi, anche 'costringendoli', se necessario, ad entrare in un contenitore animato o disanimato che sia. Ora, non si tratta più di sapere se farò bene a prendere moglie, o a intraprendere un viaggio per mare, né di sapere cosa c'è nella pentola di Creso (su questo famoso episodio cfr. R. Calasso, *Le nozze*

di *Cadmo e Armonia*, Milano 1991, pp. 182 ss.). Quello che si chiede agli dèi, ora, è confermare la validità della filosofia platonica come percorso iniziatico che ci porta *davanti* al dio in uno stato di *sobria ebrietas*. Filosofia platonica e teurgia sono diventate così sovrapponibili, e tali appaiono anche negli eredi di Giamblico, come Proclo e Damascio.

Questo *philosophical turn* impresso alle tradizionali pratiche culturali del mondo antico, sussunte sotto la comune etichetta di *teurgia*, ha come conseguenza che negli autori neoplatonici e negli stessi *Oracoli* si registri una certa reticenza e una sconcertante assenza di dettagli nella descrizione di quello che – nelle aspettative – dovrebbe essere l'asse portante della teurgia: le operazioni materiali. La conclusione della Tanaseanu-Döbler – preannunciata dal sottotitolo del volume, che non a caso evoca quello di Michel Despland su Roger Bastide (*Bastide on Religion: The Invention of Candomblé*, London 2008) – è che «what matters is not to perform the rituals but to talk about them. [...] The less specific this discourse about theurgic rituals is, the better it serves its purpose. [...] Theurgy is fundamentally a ritual tradition invented and maintained by writing about it, a ritual tradition 'in ink'» (p. 284). Insomma, chi sperasse di trovare nel libro descrizioni di operazioni alla Harry Potter resterà deluso: la teurgia si rivela una sorta di 'gatto del Cheshire', e gli *Oracoli* sono solo un nuovo libro di filosofia.

La tesi della natura essenzialmente filosofica degli *Oracoli* non è nuova. È la tesi di Pletone e di Patrizi, i quali non parlano *mai* di teurgia, arrivando ad espungere dalla raccolta – è il caso di Pletone – tutti frammenti in odore di teurgia e di magia. Di teurgia parlano invece Psello – studioso di operazioni demoniache – in età bizantina e Hans Lewy in età contemporanea. Quindi fra gli interpreti degli *Oracoli* si registra, praticamente da sempre, un moto pendolare tra due posizioni estreme: quella di chi interpreta anche i frammenti teurgici come frammenti filosofici (*mutatis mutandis*, la stessa 'cura dimagrante' alla quale gli analitici inglesi sottopongono i dialoghi platonici), e quella di chi legge anche i frammenti filosofici come frammenti teurgici. Hans Lewy si è cimentato soprattutto nella seconda operazione, e in fondo la riscoperta degli *Oracoli* come 'il manifesto della teurgia del mondo antico', recepita oggi da molti studiosi, è merito suo (per tale motivo mi sembra ingeneroso, da parte della Tanaseanu-Döbler, etichettare il suo libro come *outdated*).

La conseguenza inevitabile di questa linea interpretativa è che nella Tanaseanu-Döbler, un po' come in Pletone e Patrizi, i riferimenti alle operazioni teurgiche restano sottotono anche quando presentino numerose occorrenze. Ciò vale in particolare per il II e il III libro dei *Misteri* di Giamblico, l'«inventore della tradizione

rituale'. Il III libro, insieme al *De divinatione* di Cicerone, è una delle fonti più importanti sulle 'operazioni materiali' relative a tale ambito. Il II libro, poi, è un'analisi dettagliata dei diversi modi in cui le divinità possono *manifestarsi* (e il suo collegamento con gli *Oracoli* è stato dimostrato analiticamente da F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969). Sintomaticamente, delle operazioni descritte nel III libro la Tanaseanu-Döbler parla poco, e al II libro è dedicata solo una nota. E questo, nonostante che la stessa Tanaseanu-Döbler riconosca l'esistenza di due diversi livelli nel percorso teurgico complessivo, uno materiale-teurgico e l'altro immateriale-filosofico.

Esiste poi un altro ordine di considerazioni. Secondo Cotta/Cicerone la religione romana consisteva tutta in tre cose: gli auspici presi per la prima volta da Romolo, il rituale sacro fissato da Numa e gli oracoli della Sibilla, e quello che dice si può estendere senza troppa difficoltà alla maggior parte delle religioni antiche. La filosofia non trova qui nessun posto, anzi è bene che se ne stia lontana. Ora, le operazioni descritte da Cotta sono più o meno le stesse esaminate da Giamblico nei *Misteri*, raggruppate sotto la comune etichetta di *teurgia*, e rese compatibili con la filosofia platonica. Ma a ben vedere questo è ora possibile perché il nucleo stesso della filosofia platonica è religione, nella misura in cui Platone prende le iniziazioni ai misteri come modello. Il culmine della filosofia, la conoscenza del divino, non è una conoscenza che mantiene la distinzione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ma unione indissolubile tra i due. Una volta raggiunto il vertice più alto, la filosofia platonica 'ci invade' così come il dio 'invade' il medium: il filosofo è, a tutti gli effetti, il *medium* della divinità, e quindi, nella filosofia platonica come nei misteri di Eleusi, non si tratta tanto di capire, quanto di 'esperire' (cfr. Aristot. *peri phil.* fr. 15 Ross).

Il neoplatonismo può essere considerato un ampliamento e se vogliamo una estremizzazione di questo nucleo, ma non certo un corpo estraneo, come si pensava fino a ieri. E d'altra parte è difficile che la teurgia diventi filosofia senza che la filosofia, alla sua volta, diventi teurgia. In conclusione, mi sembra che questo brillante saggio, di cui consiglio caldamente la lettura (e di cui sarebbe auspicabile una traduzione italiana), non riesca a dimostrare la tesi principale, che la teurgia tardo-antica sia solo una 'invenzione'.

La seconda opera che qui prendo in considerazione è uscita nel 2013 e reinserisce, invece, gli *Oracoli* in un quadro decisamente più 'esoterico'. Un notevole spazio, non a caso, è dedicato a Michele Psello, cui dobbiamo la prima raccolta di frammenti. L'interesse di Psello per il neoplatonismo e per gli *Oracoli* nasce in un terreno fertile, perché di un *revival* platonico nella cultura bizantina si può

già parlare a partire dal IX secolo. A questo tema è dedicato il saggio di Nicola Zito che a mo' di introduzione apre il volume: *Platonismo e astrologia a Bisanzio nel IX secolo*. Il lavoro di Zito è incentrato sull'analisi di un testo, il *peri Katarchon (Sulle iniziative)*, presente nel codice bizantino Laur. 28.27 (la cosiddetta 'collezione filosofica'). Il *peri Katarchon* studia il momento più opportuno per intraprendere una certa *iniziativa* osservando la posizione della Luna nei suoi rapporti coi segni zodiacali e coi pianeti. L'opera è attribuita a un Massimo che potrebbe essere, secondo l'ipotesi della Radici Colace che Zito riprende, quel Massimo di Efeso che animava le statue di Hecate, alla volta del quale si diresse in tutta fretta Giuliano Imperatore, lasciando Eusebio in compagnia dei suoi libri (v. Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. Civiletti, Bompiani, Milano 2007, p. 149). La presenza di quest'opera, insieme a quelle dei maggiori filosofi neoplatonici, nel codice L, conferma l'esistenza, già prima di Psello, di un forte interesse per questi temi.

Il secondo saggio, di Frederick Lauritzen (*Psellus and Neo-Platonic Mysticism. The Secret Meaning of the Greek Alphabet*), studia uno dei più interessanti opuscoli filosofici di Psello (I 36, pp. 120-141 Duffy) che stabilisce una precisa corrispondenza fra la sequenza delle lettere dell'alfabeto greco e le tappe del ritorno a Dio, secondo lo schema neoplatonico *monè, proodos, epistrophè*. In questo lavoro (come altrove) Psello utilizza spessissimo gli *Oracoli* (ad es. i frammenti 10, 164, 169, 200, 227 des Places). Lauritzen si sofferma in particolare su quelli utilizzati nella spiegazione del significato della lettera μ , che Psello collega implicitamente a $\mu\acute{\upsilon}\omega$ e $\mu\nu\acute{\epsilon}\omega$, i verbi che esprimono il carattere specifico dell'esperienza mistica, iniziatica. In questa sezione (335 ss., pp. 131-32 Duffy) Psello cita/parafrasa due oracoli: il primo (fr. 164), per invitare l'anima a non inabissarsi e a risalire le sfere planetarie; il secondo (fr. 227) per sollecitare l'anima a uscire dal 'piccolo corpo' in cui è stata gettata e unirsi a Dio (questo oracolo è stato inserito nell'ultima edizione des Places 2003, ma Lauritzen sembra ignorarlo). Lauritzen sottolinea bene, da un lato, come l'unione a Dio sia un'esperienza mistica sovraintellettuale; come quella dei misteri di Eleusi; dall'altro (come si evince dall'utilizzazione promiscua delle fonti), che in quest'opera *Oracoli*, neoplatonismo e cristianesimo risultano assimilabili, a conferma degli orientamenti culturali riscontrabili già a partire dal IX secolo, con i quali Psello viene a trovarsi perfettamente in linea.

Dedicato espressamente a Psello e agli *Oracoli* è il terzo saggio di Dominic J. O'Meara (*Psello's Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus' Lost Commentary*). Il saggio, provvisto di una utile tavola riassuntiva del contenuto e delle conclusioni di ogni singolo commento (conclusioni relative alla maggiore o minore compatibilità di ogni singolo frammento con la dottrina cristiana),

studia i rapporti fra il commento di Psello e quello – perduto in gran parte – di Proclo. La conclusione più interessante riguarda la formazione della raccolta di Psello (la prima a nostra conoscenza). Secondo O'Meara è frequente in Psello la tendenza a trasformare in un oracolo una frase estratta dal contesto di Proclo dandole forma metrica (ciò si può osservare ad es. nei frammenti 164-66 e 212 des Places). Una tendenza del genere, va detto, si riscontra anche nello *Zoroaster* di Francesco Patrizi: molti dei suoi oracoli sono reperibili, non a caso, nel contesto del commento delle citazioni di Proclo, come si può evincere dall'edizione della Majercik (*The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary, Studies in Greek and Roman Religion*, Vol. 5, Leiden-New York 1989).

L'ultimo saggio dedicato a Psello è di Helmut Seng (*Der Kommentar des Psellus zu den Chaldaeischen Orakeln in lateinischer Übersetzung*). Seng esamina la traduzione latina del commento di Psello presente nel codice Vat. lat. 3122 f. 44r-57r. Le conclusioni di Seng sono che essa appare la prima traduzione latina del commento stesso, la cui importanza si lega al fatto di essere anche la prima traduzione latina dei frammenti. Per quanto riguarda l'identificazione dell'autore, scartata l'attribuzione di Mercati a Giovanni Tortelli, il candidato più probabile sembra essere Demetrio Guazzelli.

Il lavoro di Seng ci porta verso la ricezione rinascimentale degli *Oracoli* e più in generale della tradizione platonica. Un quadro d'insieme è delineato al riguardo da Arthur Field (*Florentine Platonism Before the Academy*) che studia il *revival* platonico nel periodo 1400-1450, soffermandosi in particolare su Bruni e Filelfo. I rapporti tra Poliziano e Pico della Mirandola – entrambi sostenitore della 'concordia' tra Platone e Aristotele – costituiscono lo sfondo del saggio di Daniela Marrone (*Tassonomia umanistica nel 'Panepistemon' di Angelo Poliziano: La divinatio nella classificazione delle discipline*). A Pico della Mirandola è dedicato anche il saggio di Thomas Sören Hoffmann (*Esoterik als Schlüssel zur Welt: Zur philosophischen Hermeneutik Pico della Mirandas*). L'interesse del saggio, dal nostro punto di vista, sta soprattutto nella parte conclusiva, dove gli esiti finali di un'opera come *De ente et uno* vengono messi a confronti col fr. 1 des Places degli *Oracoli*, che prospetta il modello di 'conoscenza' del primo intelligibile simile a quello dell'*Opuscolo* I 36 di Psello, esaminato da Lauritzen.

A Marsilio Ficino è dedicato l'intervento di H. Darrell Rutkin – *The Physics and Metaphysics of Talismans (Imagines Astronomicae) in Marsilio Ficino's De vita libri tres: A Case Study in (Neo)Platonism, Aristotelianism and the Esoteric Tradition* –, che studia l'importante questione dei talismani. Lo scopo del saggio è quello di mettere in luce l'influenza di al-Kindi, *Picatrix* e Alberto Magno sul *De vita*, e

più in generale gli elementi di aristotelismo medievale presenti nella struttura dell'opera. Questo non esclude, peraltro, che tutte queste fonti siano state ricollocate in una cornice di fondo che resta debitrice a Plotino, Giamblico e Proclo. Qui bisognerebbe aggiungere anche gli *Oracoli*, perché la dottrina dei 'simboli materiali' o *synthemata* che gli dèi hanno sparso nel cosmo rientra abbastanza bene in questo quadro.

Gli *Oracoli* e soprattutto Ecate sono invece richiamati da Maria Elisa Micheli (*Gemmae magicae*) in connessione alle operazioni magiche praticate con l'ausilio di particolari gemme e all'esplicito divieto di 'cambiare i nomi barbari' (fr. 150 des Places) mentre si pronunciano le formule rituali.

Gli *Oracoli* sono di nuovo evocati nel saggio di Michel Tardieu (*Les rois orientaux de Benozzo Gozzoli*) dedicato al celebre dipinto di Gozzoli, *Il viaggio dei Magi*. Tardieu avanza l'ipotesi di un Melchiorre 'zoroastriano', effetto della nuova immagine di Zoroastro diffusa da Pletone nella cultura fiorentina. Pletone, presente nel dipinto tra il corteo dei dotti al seguito dei Re Magi, aveva, infatti, per la prima volta fatto di Zoroastro e dei Magi suoi seguaci i veri autori degli *Oracoli caldaici*, e questo generò una ventata di 'orientalismo' che potrebbe essere riflessa nell'opera coeva di Gozzoli.

L'ultimo intervento sugli *Oracoli* è quello di Brigitte Tambrun Krasker (*Jean Le Clerc lecteur des 'Oracles de Zoroastre': enjeux philosophiques et théologiques*). Amico e corrispondente di John Locke, Jean Le Clerc (Joannes Clericus) è uno dei grandi eruditi del '600, e a lui si deve un'iniziativa che rimise in circolazione lo *Zoroaster* di Patrizi, colpito dalla censura della Congregazione dell'Indice. Nel 1690 Le Clerc tradusse in latino dall'inglese la *History of the Chaldaick Philosophers* (1687) di Thomas Stanley (*Historia philosophiae orientalis. Recensuit, ex Anglica Lingua in Latinam transtulit, Notis in Oracula Chaldaïca & Indice Philologico auxit Joannes Clericus*, Amsterdam 1690), contenente anche lo *Zoroaster* di Patrizi, facendone il testo di riferimento della cultura europea fino all'edizione Kroll del 1894. L'edizione Stanley-Le Clerc è importante per molti motivi, uno dei quali è che contiene la numerazione dei versi rimasta in uso fino ad oggi; un altro è che contiene oracoli presenti nei codici barberiniani di Patrizi o nella *Nova de universis philosophia* ma assenti dallo *Zoroaster*. Ma non meno interessanti sono i motivi che spinsero Le Clerc a tradurre e rieditare Stanley. Essi sono analizzati molto acutamente dalla Tambrun Krasker, e si legano alle controversie trinitarie in atto nella cultura europea alla fine del '600. Le Clerc, proveniente da una famiglia calvinista, era poi diventato arminiano, e considerava il dogma niceno una corruzione del cristianesimo, che aveva reso vana 'l'uscita dalla terra dei Caldei'. A Nicea il cristianesimo adotta una formula trinitaria

incomprensibile senza l'apporto della speculazione neoplatonica sulla triade, segnatamente quella degli *Oracoli* (considerati, sulla scorta di Pletone e Patrizi, opera dei magi di Zoroastro e quindi antecedenti ad Abramo), favorendo così il 'ritorno' nella terra dei Caldei.

I problemi sollevati dalla Tambrun Krasker sono enormi, e coinvolgono l'intera storia del cristianesimo. Basterà qui accennare, da un lato, che Mario Vittorino usava effettivamente gli *Oracoli* in difesa del dogma niceno, e che Patrizi suggeriva alla Chiesa romana, in buona sostanza, di *tornare* nella terra dei Caldei. Un'ulteriore prova, questa, del persistente 'fascino di Zoroastro' (cfr. M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, cit.) e degli *Oracoli caldaici* nella cultura europea.

Dopo gli *Oracoli*, l'ermetismo è la seconda fonte della sapienza rinascimentale. Ad esso sono dedicati tre interventi: Stéphane Toussaint (*Volgarizzare l'ermetismo e divulgare l'esoterismo: Il Ficino e il Benci*), Florian Ebeling (*Hermetismus und Platonismus als Ritualpraxis – die Freimaurer der Spätaufklärung und ihr Anspruch auf der Erbe der Renaissance*), Berthold Hub (*Ursprung Ägypten und die Renaissance der Architektur*). Essi studiano, rispettivamente, il senso della riscoperta di Ermete Trismegisto fatta da Ficino in stretta connessione con la tradizione biblica; l'influsso dell'ermetismo sulle pratiche rituali dei Framassoni nel XVIII secolo; e la presenza dell'Egitto, al seguito del revival ermetico, nei testi di architettura rinascimentali.

Chiude questa rassegna il saggio di Harald Schwaetzer, *Seelengefähr und Intellekt: zwischen Alanus ab Insulis und Nikolaus von Kues*, dove viene esaminato il ruolo specifico dell'*intellectus* cusaniaco sullo sfondo di un quadro di riferimento platonizzante.

Mi sembra di poter concludere che il terzo volume della *Bibliotheca Chaldaica* rappresenta una utilissima integrazione, se non una opportuna correzione di rotta, rispetto al saggio della Tanaseanu-Döbler, confermando nel contempo, se ce ne fosse ancora bisogno, la presenza di molteplici facce nell'opera di Giuliano il Caldeo. Da questo punto di vista, bisogna ammettere che Seng ha visto giusto quando ha deciso di usare l'immagine ambigua di Ecate come logo della sua collana.

Tanaseanu-Döbler, Ilinca, *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Bristol (CT) 2013, pp. 325, € 84,99.

Luciano Albanese

Seng, Helmut (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und Italienischer Renaissance*, Winter, Heidelberg 2013, pp. 346, € 48,00.



Recensione a

**Veit Rosenberg (ed. by), *Divination in the Ancient World:
Religious Options and the Individual***



di

ELEONORA ZEPER

eleonora.zeper@gmail.com

Il volume qui recensito include i contributi presentati al convegno *Oracles in the Ancient World: Religious Options and the Individual*, tenuto nell'ottobre del 2011 all'Università di Erfurt. Il titolo è differente proprio perché a essere trattata non è la sola divinazione oracolare. Nell'introduzione del libro il curatore Veit Rosenberg delinea lo scopo dell'incontro e, quindi, del volume stesso: chiarire quali siano i legami fra la divinazione e la nozione di individuo nel mondo antico, proposito che non verrà sempre mantenuto da tutti gli autori. Il volume consta, infatti, di otto interventi piuttosto

eterogenei e talvolta, per quanto alcuni capitoli risultino di grande interesse, il filo conduttore indicato nell'introduzione sembra venir meno.

Inizia lo storico delle religioni Jörg Rüpke che, con il suo intervento introduttivo, mira a dimostrare quali siano le *New Perspectives on Ancient Divination*. Per quanto sia condivisibile la necessità di iniziare un volume di questo genere con delle osservazioni di carattere metodologico – le quali, con il loro ossimorico presentarsi, dovrebbero gettare una certa luce sull'attuale dibattito accademico in proposito – questo primo contributo non riesce ad adempiere del tutto a tale scopo. Le fonti dirette non vengono quasi mai citate, mentre si fa abbondante riferimento alla letteratura secondaria in una smania di definire e di concettualizzare che sembra non riuscire a cogliere la vera natura della pratica divinatoria. Si parla di *ritualization* (p. 11) come di una strategia comunicativa della quale si vorrebbe definire via via il rapporto con la tradizione, con l'autorità, con l'etica e con la cosmologia. L'unica osservazione di un certo interesse riguarda il tempo rituale: l'atto sacro è eternizzato in virtù della sua stessa natura ripetitiva. Anche qui, però, il concetto poteva essere espresso meglio. Rüpke passa poi a individuare alcune varianti rituali e arriva infine a proporre un breve e inaccurato *excursus* sulla divinazione a Roma. Del rapporto fra divinazione e nuova concezione dell'individuo non c'è traccia.

Il secondo contributo è quello della storica inglese Esther Eidinow. Dopo un inizio un po' sotto tono il capitolo è scritto con cura e sagacia. Ci vengono forniti, infatti, dei precisi esempi di divinazione nel mondo antico, con costante e attento riferimento alle fonti primarie. L'autrice si basa soprattutto sui reperti ritrovati presso il santuario di Dodona in Epiro: la sua conclusione è che l'uomo greco tendeva a concepire il proprio Sé in termini relazionali e che questa *relationality* (p. 36) includeva le forze soprannaturali. Il Sé di questo tipo d'uomo è dunque sempre un Sé identificato da una rete di relazioni, una rete che la pratica divinatoria, mettendo alla luce intimi dubbi, problemi e possibili soluzioni, contribuirebbe a definire. Ipertecnicismi a parte le conclusioni dell'autrice sono acute e il contributo è ben congegnato.

Il capitolo successivo si pone in continuità con quello della Eidinow. Hugh Bowden, infatti, ci illustra, impiegando le fonti con grande attenzione, la diversa fruizione degli oracoli prima e dopo l'ascesa di Roma a potenza principe del Mediterraneo. La sua tesi finale è chiara: la fine degli stati ellenistici e il definitivo avvento di Roma portano a un cambiamento nel *modus consultandi*. Mentre prima erano soprattutto le comunità – le *poleis* o le leghe – a chiedere consiglio agli oracoli, all'interno dell'impero romano,

invece, sono i singoli cittadini a rivolgersi direttamente al dio. Bowden – seppur con dovizia di particolari e puntuale riferimento a iscrizioni e opere letterarie – sembra riproporre l’idea manualistica sull’evoluzione della religiosità nel mondo greco-romano, ossia quel noto passaggio da un culto poleico a una religione più intimistica e a quell’ansia di salvezza personale che caratterizza i primi secoli dell’impero. Nessuna idea rivoluzionaria dunque, ma certo un contributo eccellente e in linea con il tema generale. La divinazione cambierebbe in parallelo alla percezione del Sé: l’uomo dei primi secoli della nostra era arriva a sentirsi sempre più ‘individuo’ a sé stante e sempre meno ‘parte’ integrata in un gruppo; l’uso che questi fa della divinazione oracolare tende a seguire questa linea generale. Sarebbe interessante comprendere a fondo il rapporto fra il cambiamento nella fruizione oracolare e il testo di Plutarco di Cheronea sul declino degli oracoli (il *De Defectu oraculorum*), problema solo accennato da Bowden. La consapevolezza di una decadenza degli oracoli, infatti, potrebbe far riferimento, infatti, non tanto a un concreto venir meno della pratica, quanto al fatto che questa avesse sempre minore importanza a causa della perdita del suo valore comunitario.

Nel contributo successivo Lisa Maurizio riesce a offrire spunti di un certo interesse tanto allo storico delle religioni quanto a quello della filosofia. Basandosi soprattutto su Erodoto e sulle sue testimonianze relative al santuario di Delfi, l’autrice insiste sul legame fra la definizione dell’identità individuale e alcuni esempi di falsificazione del responso. Questa la parte più originale del contributo: l’individuo si manifesta come tale nei confronti dell’oracolo in virtù della sua capacità, che è anche necessità, di interpretarlo. La verità esiste, ed è quella che il dio comunica all’uomo per mezzo dell’oracolo, il margine che l’uomo ha per esprimere la propria individualità consiste dunque tutto nell’interpretazione. Secondo la studiosa, quindi, a Delfi la falsificazione si nasconde sotto le mentite spoglie dell’interpretazione. Il testo è originale e ben scritto, ma la conclusione è un po’ carente e di stampo decisamente materialista: le pratiche divinatorie incoraggerebbero gli individui all’interpretazione attraverso «the prism of their self-interest» (p. 77). In questo malizioso telefono senza fili fra l’umano e il divino si manifesterebbe dunque tutto il loro individualismo. Dopo l’acuto discorso sull’ambiguità dei responsi e sul significato metafisico di tale ambiguità ci si sarebbe aspettati qualcosa di meglio: nel rapporto fra divinazione e interpretazione è celata una profonda riflessione sul rapporto fra necessità divina e libertà umana, fra verità e opinione, fra dio e uomo che la Maurizio sembra non voler cogliere.

Ben scritto anche il contributo di Susanne William Rasmussen. Prendendo le mosse dal responso che Cicerone avrebbe richiesto nel 79 a.C. all'Apollonio Pitico in merito al suo futuro politico, la studiosa ci offre delle osservazioni generali sulla *religio* romana: questa consterebbe solo di atti pratici, *belief* e *dogma* (p. 84) non vi avrebbero alcuno spazio. Per quanto si tratti di una concezione un po' troppo semplicistica che non fa altro che applicare una *forma mentis* moderna, europea e cristiana al mondo antico, l'autrice sa descrivere in maniera brillante il passaggio da una religione *embedded* (pp. 87-88), nella quale il singolo è in felice corrispondenza tanto con la società quanto con il cosmo nella sua interezza, a un culto sempre più individuale, un culto nel quale l'uomo è frammento impazzito alla ricerca della salvezza più che parte di un tutto organico. L'autrice giunge infine ad approvare l'uso del concetto di *individualization* (p. 90) nello studio della storia religiosa del periodo.

I contributi successivi cambiano decisamente rotta: dopo una carente introduzione metodologica e dei buoni interventi di carattere generale si passa a delle trattazioni di argomento più circoscritto.

Richard Gordon ci presenta un contributo molto chiaro e preciso sull'astrologia e sulla predizione del futuro. L'unico punto debole sta nella conclusione: non si capisce con esattezza, infatti, che cosa lo studioso intenda quando afferma che, sebbene le predizioni si rivelino in molti casi oggettivamente false, queste continuano a mantenere il loro valore in virtù del loro carattere narrativo. Mi sembra che tale prospettiva rischi di sminuire, e di molto, il senso religioso dell'uomo antico.

Il contributo dello storico delle religioni tedesco Wolfgang Spickermann sembra invece andare un po' fuori tema. Per quanto offra una disamina approfondita della satira religiosa di Luciano di Samosata, la divinazione non è trattata nello specifico. Pare emergere infine una fastidiosa equivalenza fra individualismo e libero pensiero che vuole fare di Luciano un illuminista *ante litteram* e di Spickermann stesso un suo ingenuo continuatore.

Il libro termina con uno splendido contributo di Veit Rosenberg dedicato alla figura di Elio Aristide e ai suoi *Hieroi Logoi*, vero e proprio diario spirituale dell'antichità, un *unicum* nel suo genere. Rosenberg lo considera un testo volto alla definizione dell'individuo scrivente mediante la costante ricezione di segni e consigli divini. L'idea di base è convincente e Rosenberg tocca senz'altro gli aspetti più importanti dell'opera di Elio Aristide. L'individuo dunque è definito in virtù della sua possibilità di comunicazione con il dio. Questa tesi non dista molto dal concetto di *relationality* proposto dalla Eidinow, sebbene qui lo stile sia

davvero brillante e lo sfoggio di gergo filosofico venga evitato con cura. Come alle fine ci dice Rosenberg, però, Elio Aristide non è «*the chosen one, but he is a chosen one*» (p. 170). La conclusione che se ne può trarre è che nei suoi discorsi Elio Aristide esprime la vicenda della propria anima personale senza però negare l'universalità di tale esperienza: universale sarebbe dunque solo il dramma individuale.

Nei suoi alti e bassi questo volumetto non è dunque certo privo di meriti e, per quanto talvolta accenni solamente a conclusioni brillanti che meriterebbero di essere approfondite, ha il vantaggio di suggerire numerosi spunti di riflessione sia per lo storico delle religioni sia per quello della filosofia.

Rosenberg, Veit (ed. by), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014, pp. 177, € 48,00.



Segnalazione bibliografica di

G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*



di

MARCO VISCOMI

marcoviscomi@libero.it

Durante il suo periodo jenesse (1801-1807) Hegel convogliò gli sforzi di ricerca nella composizione di quella che sarebbe stata la *Fenomenologia dello spirito*. Prima di pervenire all'edizione di questo testo, aveva invece approfondito i suoi studi grazie al lavoro di editoria filosofica e di libera docenza universitaria: sono questi gli aspetti presentati da questo volume edito da Mimesis, nel quale si sintetizzano con opportune note critiche i tratti salienti del percorso hegeliano. Nel carteggio epistolare con i suoi amici e colleghi dell'epoca, apprendiamo della formazione di un insieme di concettualizzazioni e speculazioni, che Hegel appunta nelle sue annotazioni di lezione. L'insieme di questi contenuti si mostra come

Syzthesis, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

quell'implicito riferimento al quale fanno capo i primi scritti critici di Hegel. Tali testi si mostrano come gli indizi di un accorto lavoro, su cui si sarebbe andata edificando in seguito l'intera impalcatura dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817). Ancora lontano dalla delineazione in dettaglio di tutti i momenti dello spirito, nei primissimi anni dell'Ottocento Hegel si appropria dei nodi teorici fondamentali sui quali diviene possibile edificare il sapere filosofico in quanto scienza, ovvero svincolarlo dalle tensioni animistiche e romantiche. Senza ricondurre il pensiero alle categorie intellettuali kantiane del limite della ragione umana, l'autore della *Fenomenologia* si rivolge alla ricomprensione dialettica e speculativa delle figure dello spirito nell'unità riconciliata dell'assoluto. Il tempo vissuto a Jena rappresenta per Hegel il momento specifico nel quale vengono gettate le basi del suo sistema filosofico: esattamente questo punto essenziale viene approfondito e mostrato con chiarezza nel libro in esame.

Il volume curato da Mimesis si presenta come una raccolta di undici testi elaborati da Hegel con tale intento sistematico. Il libro è suddiviso in due sezioni principali, che distinguono fra due veri e propri saggi editi dal filosofo e un corpus di frammenti sparsi, stilati come indirizzi e appunti per le lezioni. Al primo gruppo appartengono i contributi pubblicati nel 1802 sul *Kritisches Journal der Philosophie*, mentre nel secondo confluiscono alcune pagine manoscritte risalenti agli anni 1801-1804. Questa seconda parte del testo si articola a sua volta in tre sezioni ordinate cronologicamente. I frammenti risalenti ai semestri invernali 1801-02 e 1803-04 sono introdotti dai contributi di Christian Belli, mentre quelli del semestre estivo 1803 vengono contestualizzati dalle considerazioni di Jamila M.H. Mascat. Il volume include infine una prefazione di Pierluigi Valenza e una postfazione di Paolo Vinci.

Il primo fascicolo del *Kritisches Journal der Philosophie* viene curato da Hegel in collaborazione con Schelling. L'introduzione a tale lavoro costituisce il primo dei due testi hegeliani raccolti nella sezione *Saggi*. L'articolo si sviluppa come un programmatico manifesto di battaglia teoretica contro le istanze non-filosofiche del tempo. Il pensatore si impegna in un duplice intento critico, del quale si vuole fare promotore il *Journal*. Per un verso, liberare la speculazione dai limiti sintetico-formali evidenziati dallo schematismo dell'intelletto kantiano. Ritrovandosi in ciò con Schelling, Hegel afferma la priorità della ragione speculativa sulle istanze categoriali dell'idealismo trascendentale di Kant. In linea con tale assunto, per altro verso, la finalità programmatica del *Journal* è rivolta alla necessità di una rifondazione dialettico-assoluta della storiografia filosofica. Quest'ultima viene piegata al dinamismo finalistico di ricomprensione dello spirito nel suo

sapersi in sé e per sé assoluto. Si comincia qui a delineare, insomma, la sostanza storico-dialettica del processo sintetico della *Fenomenologia* e lo stesso metodo speculativo della scientificità filosofica incarnata dall'*Enciclopedia*. Contrapponendosi all'intelletto e al senso comune, tale accezione della filosofia si mostra nella sua essenza espressamente "esoterica". Questa si profila al giudizio della non-filosofia come una sorta di mondo invertito (*verkehrte Welt*), ma si dà per Hegel come fondamento critico della scienza filosofica. È compito di quest'ultima sfatare il luogo comune della speculazione quale cimitero delle opinioni. Ed essa deve far ciò senza cadere nell'unilateralità che caratterizza le filosofie cui si oppone, ma elevandosi alla cosa stessa del pensiero, cioè lo spirito assoluto. Proprio nell'intento di questo agone filosofico, si inquadra il secondo saggio hegeliano. Scritto con avversione sarcastica e spregiativa contro le opere di W.T. Krung, esso combatte la cosiddetta "pseudofilosofia", che assolutizza la realtà oggettiva a prescindere dal *subiectum*, ipostatizzando in senso impropriamente metafisico i dati sensibili della coscienza psichica individuale.

La sezione "Frammenti" si compone delle note usate da Hegel per le *Vorlesungen* delle sue prime lezioni jenesi. Nel semestre invernale 1801-02, il pensatore si interroga sull'essenza della filosofia. Questa viene riconosciuta come qualcosa di perfetto e compiuto in sé, in quanto afferente all'idea e al suo statuto assoluto. L'idea, infatti, si caratterizza per Hegel come l'elevarsi dello spirito al di sopra della natura, passando attraverso quest'ultima in senso fenomenologico e ricomprendendola dialetticamente. Benché tale processo sintetico sia già da sempre avvenuto nell'idea, dal punto di vista fenomenologico esso si dispiega nella storia dell'essente, appropriandosi progressivamente in modo compiuto e assoluto di sé. Un simile divenire essenziale si declina nell'atto empirico del filosofare, il quale nasce dal contesto differente di soggettività culturali circostanziate. È per tale ragione che, se per un verso è possibile un'introduzione al filosofare, per altro verso ciò si dà solo perché si mostra il bisogno dalla costituzione di un ponte fra le forme soggettive della speculazione e la filosofia assoluta nella sua identità. La ragione riverbera infatti nello psicologismo di ogni essere umano esistente solo in quanto rimanda all'unità dell'idea, legittimata in sé e per sé quale assoluto. Conoscendosi per quel che è nel dispiegamento conflittuale di natura e spirito, l'idea trattiene entrambi questi poli nella loro diversità e nell'unità dell'essenza assoluta. Quest'ultima non confonde i termini confliggenti in una qualche indistinzione metafisica, ma consente la loro sintesi. La speculazione perseguita dal filosofare può aspirare a elevarsi alla conoscenza dell'idea assoluta, cioè al conoscere infinito dello spirito. Tale tensione è propria della filosofia e non può essere afferrata da

quel conoscere finito, che Hegel etichetta come riflessione del senso comune e dell'intelletto, proprio delle altre scienze. L'intelletto infatti, contrariamente alla ragione speculativa, conosce la natura e lo spirito nella loro opposizione formale, vale a dire nell'essenza finita della predicazione categoriale.

Gli appunti del semestre estivo 1803 pongono l'accento sulla diade natura-spirito in vista del nascente orizzonte della *Geistesphilosophie*. La concezione dell'essenza assoluta dell'idea viene ora coniugata con la dicotomia libertà-necessità, da un lato, e con quella tra individualità e totalità, dall'altro. Se consideriamo la natura nel suo meccanicismo causa-effetto, viene spontaneo associare la categoria della necessità alla natura. Guardando l'essere umano, non si può non riconoscere quanto la sua naturalità dipenda dalla stessa necessità alla quale sottostà l'ordine fattivo di tutto ciò che è. Tuttavia, nell'uomo si ritrova tanto il riflesso soggettivistico della speculazione, quanto la libertà propria del suo esistere. Questa non è certo tale da poter sovvertire o mutare la necessità meccanica della natura, ma apre il problema sul distinguo ideale tra libertà e necessità. Una tale questione riattualizza la concezione per la quale spirito e natura vadano intesi nella loro divergenza, ma ricompresi secondo la loro convergenza sull'ideale. Anche qui l'intelletto assolutizza i due termini in un distinguo categoriale inconciliabile. Questo contrappone la libertà umana e la necessità dell'essente nella forma di una frattura scomposta e non saldabile. La ragione speculativa, invece, conduce la coscienza soggettiva, memore in se stessa della scissione, al superamento di tale dualità.

Le categorie consentono di schematizzare ciò che è nella forma sintetica dell'individuazione. Per tale sua riconosciuta individualità, infatti, ogni ente è identico a se stesso, non contraddittorio rispetto sé, né tale da riconoscersi in uno solo dei due contraddittori postigli accanto quali attributi possibili. L'intellezione non contempla la totalità se non quale intero formale, mera somma di parti tra loro distinte. A fronte del mantenimento di tale distinguo strutturale, la totalità non può mai venir sintetizzata quale intero assoluto. La ragione speculativa realizza esattamente tale sintesi dialettica. Hegel sostiene che è solo a causa dell'opera di distinzione riflessiva, che si danno forme apparentemente insormontabili di dualità e di dicotomie. L'essenza assoluta dell'idea si declina come quella filosofia dello spirito, che addita al senso comune le sue impasse teoretiche, proponendone il 'superamento conservante' (*Aufhebung*) nella dialettica di dispiegamento dell'assoluto.

Le annotazioni risalenti al semestre invernale 1803-04 si concentrano sulla delineazione del sistema nella sua strutturazione. Viene qui plasmandosi il tratto proprio del fulcro metafisico dell'*Enciclopedia*: l'esposizione del sapere dell'assoluto visto dalla

sua autocomprensione. L'aspirazione ideale che comincia a far valere la propria voce reclama in Hegel la distruzione delle forme finite della riflessione intellettuale e il dispiegamento filosofico delle figure transeunti della speculazione razionale. È questa che preme fra le maglie del sistema, quale esigenza propria della filosofia volta all'autenticazione della sua essenza assoluta. Essa si pone come idea nella sostanzialità di un sapere che persegue l'abbattimento di tutte le distinzioni introdotte dall'intelletto, compreso il distinguo fondamentale fra soggetto e oggetto. Questo è il filosofare al quale introduce Hegel per il bisogno stesso della filosofia. Il passaggio che viene prospettato vorrebbe andare dalla conoscenza di tipo categoriale e intellettuale al sapere di stampo speculativo e razionale.

Il sistema esprime l'essenza della filosofia in quanto idea. La filosofia infatti, secondo il pensatore tedesco, non è altro che l'esplicazione dell'idea, che non è pertanto l'inizio della filosofia, né si configura come prima istanza del filosofare contingente. Entrambe infatti, l'idea e la filosofia, guardano all'essenza assoluta dello spirito e al suo dispiegarsi dialettico. Queste concezioni vengono ampiamente presentate e approfondite dal complesso di lavori di curatela raccolti in questo volume di Mimesis. Esso si presenta, in conclusione, come uno snodo chiave per il lettore che voglia approcciarsi alla radice teoretica del pensiero hegeliano. La raccolta dei testi inediti tradotti in italiano, d'altro canto, costituisce uno strumento imprescindibile per lo studioso e il critico attento della ricerca fondamentale impostata da Hegel e per suo tramite lasciata alla nostra contemporaneità.

Hegel, G.W.F., *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di C. Belli e J.M.H. Mascot, Mimesis, Milano 2014, pp. 152, € 15,00.