

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bra aver molto da insegnare alla più blasonata filosofia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Federica Negri
Università di Padova

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

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

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

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

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

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

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

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

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

che egli intende rintracciare nel proprio commento.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Carlo L. Cordasco
University of Sheffield

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Marco Balzano

Università Statale di Milano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rosa Maria Marafioti
Università di Messina

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

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

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

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

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

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

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

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

Marco Sgarbi

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

Call for Papers

Alan Turing's Philosophy

Deadline: November 2012

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

Philosophy of Economics

Deadline: July 2013

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

Abstracts and Indexing

Author: *Craig Martin*

Affiliation: Department of History, Oakland University

Contact: martin@oakland.edu

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

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

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

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

Author: *Donato Verardi*

Affiliation: Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento

Contact: donatoverardi@libero.it

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

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

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

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

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

Author: *Eugenio Refini*

Affiliation: Center for Renaissance Studies, Warwick University

Contact: e.refini@warwick.ac.uk

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

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

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

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

Author: *Francesco Benoni*

Affiliation: Università di Verona

Contact: benoni.francesco@gmail.com

Title: *Nota su Fedone, 70B3*

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

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

Keywords: Plato, soul, δύναμις

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

Author: *Pierpaolo Marrone*

Affiliation: Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste

Contact: marrone@units.it

Title: *Rorty's Politics of Truth*

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

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

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