

HILAIRE BELLOC, *Distributismo. La via d'uscita dallo Stato Servile* (titolo originale: *The Way Out*, 1938), trad. it., presentazione e postfazione di Matteo Mazzariol, nota intr. di Marco Sermarini, prefazione di Stefano Fontana, prefazione all'ed. americana di Robert Phillips, Fede & Cultura, Verona 2021, pp. 144.

IL volume è la prima traduzione in italiano di *The Way Out* di Hilaire Belloc (1870-1973), storico, politico e saggista cattolico, che con G. K. Chesterton e il noto tomista padre V. McNabb O. P. elaborò il *distributismo*, teoria economica dalle forti basi filosofiche aristotelico-tomiste e tentativo di applicazione della Dottrina sociale cattolica. Testo breve ma di grande importanza nell'opera dei primi distributisti, è stato riproposto principalmente per la persistente attualità di questa teoria (tesi condivisa da Mazzariol, presidente del *Movimento Distributista Italiano*, Fontana, Phillips e Sermarini), dovuta alle somiglianze tra l'odierno quadro socioeconomico e quello dell'epoca e, soprattutto, al suo approccio non meramente fenomenologico e contingente ma fondato sull'analisi filosofica tomista di strutture economiche, sociali e politiche.

Il testo è un rapido condensato della proposta distributista, presentata nei suoi capisaldi, nei suoi avversari e ostacoli e nei passi concreti per realizzarla in modo permanente, al fine di ripristinare l'equilibrio sociale risolvendo i problemi causati dal capitalismo industriale (inteso come lo sfruttamento dei poveri da parte dei pochi che controllano i mezzi di sostentamento): fondamentalmente, la miseria della massa dei salariati e le conseguenti mancanza di libertà economica e «mente proletaria». Anche il comunismo e il socialismo risultano l'altra faccia di un medesimo pensiero che soggiace al capitalismo e le dottrine fondate sull'assistenza statale in un quadro capitalistico (come quelle keynesiane) sono problematiche. Belloc, che, pur indicando i fattori materiali in gioco, sottolinea assai più quelli spirituali, non analizza estesamente ogni passaggio affrontato; intende invece indicare in termini generali ma cogenti sia le ragioni teoriche del distributismo sia perché è possibile e praticabile. Esso mira alla costruzione di uno Stato stabilmente equilibrato, umano – ossia corrispondente alla natura e alla dignità umane – non perfetto ma giusto e buono: lo Stato democratico e corporativo. Il legame vitale con il cattolicesimo, quando esplicitato, arricchisce le argomentazioni senza togliere rigore razionale.

Il libro è diviso in venticinque brevi capitoli. La *Presentazione* di Mazzariol sottolinea che la sua forza risiede principalmente nelle sue proposte fondamentali. La *Prefazione* di Fontana intende confutare le errate interpretazioni del distributismo: non è distribuzione di risorse e competenze dal centro alla periferia né è catturato dalla prospettiva del «piccolo è bello»; non va concepito come *terza via* tra capitalismo e comunismo; il corporativismo delle gilde ha ancora elementi validi.

Belloc prende le mosse rilevando il pericolo mortale in cui si trova lo Stato a causa del senso di ingiustizia provato da un numero crescente di proletari salariati e della conseguente gravissima tensione sociale. Ne derivano quattro compiti: cercare le

cause dell'ingiustizia sociale lamentata, comprenderla, affrontarla e infine rimediare in modo permanente.

Per l'autore, la causa della situazione è la privazione di libertà economica subita dalla massa di salariati (controllata da una ristretta minoranza più fortunata e dalla finanza), che però vede riconosciuto il suo diritto alla libertà politica: tale mancanza di libertà è disumana, contraria alla natura dell'uomo. Un simile sistema statale per sua natura spinge alla ribellione e non può durare, sostiene Belloc. Dal punto di vista materiale, alla famiglia sono necessarie la sufficienza dei mezzi di sussistenza e la sicurezza; ma entrambe mancano. Il lavoro salariato non è più un contratto giusto, libero e naturale. L'intero schema di produzione diventa irrazionale e capovolto: non si mira più a produrre ricchezza (che è un bene), ma il salariato punta a lavorare il meno possibile per la paga più alta e il proprietario al proprio profitto (il motivo per produrre diviene soddisfare l'avidità egoistica). Il male peggiore è la scomparsa del rapporto umano nel lavoro (vincoli di fedeltà, affetto e buon vicinato tra poveri e ricchi), con il conseguente antagonismo tra due classi che perseguono interessi opposti. Merita grande attenzione il fatto che la libertà economica non è pensata in riferimento all'individuo isolato ma alla famiglia.

Tuttavia, distruggere il capitalismo non è una soluzione perché non è la causa del problema (esso ha in sé sia il bene, la libertà, sia il male, la miseria); questa è invece la miseria generale del proletariato: la mancanza di proprietà degli strumenti di lavoro e dei mezzi di sostentamento ma anche di ciò che si produce in prima persona, il che comporta il controllo da parte del padrone e l'impossibilità quasi completa di acquisire indipendenza. Il vero problema è il «proletarianismo»: «l'uomo non è un cittadino a pieno titolo se non è libero, e un uomo non è completamente libero se non ha libertà economica. E la libertà economica non si può avere senza proprietà individuale, familiare o di gilda» (p. 63).

Perciò, ecco la soluzione proposta: la ricreazione della libertà economica e dell'indipendenza della famiglia, che «è la vera unità dello Stato ed è più importante dello Stato stesso. Esso esiste per la famiglia, non la famiglia per lo Stato. La proprietà è necessaria per il suo essere normale e salutare» (p. 25). Ciò richiede la restaurazione permanente della piccola proprietà in un *numero determinante* di cittadini (tale da conferire il suo carattere a tutta la società) – *piccola* non perché insufficiente a un sostentamento dignitoso ma perché minore delle più grandi, e non forzosamente uguale per tutti (e senza escludere la proprietà statale di alcune funzioni). Le condizioni sociali finiscono per creare abitudini, usanze, mentalità che, diffuse in un numero determinante di cittadini, danno la propria impronta a una società: la proprietà ben distribuita genera la mente libera, la più adatta a occuparsi della cosa pubblica. Solo chi è economicamente libero è pronto per la libertà politica e può costruire uno Stato sano.

Il cambiamento deve essere graduale, volontario e libero, da attuare attraverso leggi giuste e un valido apparato sociale e giuridico che preservi la libertà economica e la proprietà equamente distribuita dalle opposizioni; solo dopo un lungo periodo di preparazione, tale società continuerà a svilupparsi e a formare un numero sempre maggiore di cittadini a propria immagine. Come strumenti principali, Belloc propone un'imposta differenziale, per finanziare il ripristino della proprietà e scoraggiare le concentrazioni di capitale, e soprattutto l'istituzione di corporazioni sul modello del-

le gilde, nell'ambito della produzione, della distribuzione e del credito, per difendere la proprietà in modo permanente. Si tratta, in breve, di istituire uno Stato corporativo, idea difesa con decisione nonostante la scarsa popolarità e la diffusa confusione tra libertà e concorrenza sfrenata (che ne è invece un abuso).

La gilda – solo parzialmente assimilabile al sindacato, che manca di alcune sue funzioni – è intesa come cooperazione di liberi proprietari, sostenuta dal potere statale (che non è né di per sé ostile né superfluo) e dotata di autogoverno, la quale difenda la proprietà e l'indipendenza dei suoi membri, in particolare dei piccoli (vietando la concorrenza sfrenata), il corretto funzionamento dell'attività professionale e l'eccellenza della produzione. I membri possiedono in cooperazione e tramite azionariato diffuso ciò che richiede grandi risorse o un grande gruppo unitario.

Ostacoli a tale Stato corporativo basato sulla proprietà sono appunto la mentalità proletaria e i rimedi rapidi ma falsi, che sono per Belloc principalmente il comunismo, il capitalismo assistito dallo Stato (qui doveva pensare a J. M. Keynes, non esplicitamente nominato) e il Credito Nazionale (lo schema Douglas).

Di forte attualità sono i tratti attribuiti alla mente proletaria: quell'abitudine alla miseria, generata dalla miseria stessa, che comporta una perdita del senso di proprietà e di responsabilità verso la libertà. Essa considera il lavoro mentale un fardello ingiusto; non ha alcun incentivo a lavorare, il suo ideale è ottenere il più possibile con il minimo sforzo (segue in ciò l'esempio del capitalista); è spinta al consumo e non al risparmio; non è consapevole dei suoi doveri verso la società; perde il senso della casa (che diviene il mercato del lavoro), non ha radici; è democratica ma non compie azioni democratiche: ha dimenticato cosa significa essere liberi. Passata la generazione che ricorda la libertà economica, essa può portare a un punto in cui non è possibile riforma perché non si concepisce più una realtà diversa.

Per questo, il *monopolio* – termine con cui si intende non il controllo di *uno* solo, uomo o società, ma di un numero insignificante rispetto alla comunità –, che emerge soprattutto in produzione, distribuzione, trasporti, informazione e credito, è una piaga sociale dagli svantaggi spirituali peggiori di quelli materiali. Per inciso, se l'analisi del monopolio dell'informazione è legata all'epoca, il pericolo individuato è vivo anche oggi: un'informazione controllata e deformata da pochi; ed è pungente l'analisi del monopolio del credito, che controlla, sfrutta e rovina lo Stato. In particolare, per Belloc è *usura* ogni interesse richiesto su un prestito improduttivo, perché non c'è un profitto naturale legato al denaro in sé (che è mero mezzo di scambio): la sua proposta, radicale, è abolire tale interesse. Che il monopolio sia inevitabile, per motivi tecnici o economici, è una tesi energicamente refutata dall'autore: nella maggior parte degli ambiti, dipende dall'applicazione di una cattiva filosofia sociale. Tramite poteri che ne garantiscano l'indipendenza (le gilde), la tendenza alla trasformazione di piccoli proprietari e distributori in lavoratori salariati proletari può essere invertita. Secondo l'autore, se un monopolio è davvero inevitabile (caso raro), bisogna lasciare che lo controlli lo Stato.

Le analisi del comunismo e del capitalismo assistito dallo Stato non ambiscono a grande approfondimento, ma alcune note spiccano comunque. Belloc predice correttamente l'insostenibilità del comunismo come sistema sociale basato sulla pura proprietà comune statale (aggiunge anzi che la tesi dell'attribuzione allo Stato del

monopolio, ritenuto inevitabile in ogni campo, espone la natura del comunismo come frutto della mentalità capitalista; e che, distruggendo la libertà, dà frutti «disumani»). Egli nota anche, sottolineandone il carattere di teoria economica e morale, che viene abbracciato come una nuova religione. Sul capitalismo assistito, ossia l'inserimento da parte dello Stato di correttivi alla miseria tramite sussidi, è interessante la sottolineatura del pericolo di «schiavitù» della massa. Non solo il salariato assistito rimane comunque privo di libertà economica (scompaiono l'incentivo a accumulare piccole proprietà e la possibilità di farlo, mentre la classe di sfruttatori rimane), ma persino «è schedato, i suoi movimenti sono conosciuti e rintracciati, è controllato dallo Stato a beneficio del sistema capitalistico» tramite una casta di funzionari. Il «pagamento pubblico» rende la schiavitù «più confortevole» ma «non dissipa il fatto morale della schiavitù stessa» (p. 71). I sussidi sono dunque palliativi di cui sbarazzarsi presto, esiziali se diventano un'inevitabile funzione sociale universale.

Per concludere, tra le tesi che Belloc ci lascia, non bisogna dimenticare il suo monito: «se non ci occupiamo della schiavitù, essa tornerà tra noi come un'istituzione permanente» (p. 68). L'alternativa proposta per evitarne il ritorno è appunto l'affermarsi della proprietà diffusa nel quadro di uno Stato democratico corporativo. Non dobbiamo sottovalutare il suo invito a coltivare la mente libera per restaurare uno Stato umano, consono alla «razionale aspettativa di felicità in questo mondo infelice»: la libertà, quando esiste, ha un vantaggio spirituale perché corrisponde al libero arbitrio dell'uomo (e lo rende anche più interessato agli affari civili) – e una società libera è costituita da uomini economicamente liberi, che possono essere tali completamente solo se possiedono i mezzi con cui vivono.

MIRIAM SAVARESE
msavarese@live.com
Roma, Italia

CLAUDIA BLÖSER, TITUS STAHL (eds.), *The Moral Psychology of Hope*, Rowman and Littlefield, London 2020, pp. 302.

IL volume curato da Claudia Blöser e Titus Stahl raccoglie 15 studi sulla natura, la storia e il significato sociale della speranza. Il primo capitolo è l'introduzione al testo dei curatori. I cinque successivi riguardano la storia del pensiero: "Hope in Archaic Classical Greek", di D. Cairns; "Hope in Christianity", di A. Jeffrey; "Hope in Kant", di C. Blöser; "Kierkegaard on Hope as Essential to Selfhood", di R. Fremstedal; "Pragmatist Hope", di S. M. Stitzlein. I sei seguenti compongono la Seconda parte, "The Nature of Hope": "Emotional Hope", di K. Stockdale, "Epistemological Aspects of Hope", di M. A. Benton; "Pessimism and the Possibility of Hope", di S. Vice; "Is Hope a Moral Virtue?", di N. Snow; "Hope in Contemporary Psychology", di M. W. Gallagher, D'Souza e Richardson; "A Zen Buddhist Conception of Hope in Enlightenment", di R. Dunlap. La terza parte riguarda i "Social Contexts of Hope": "Interpersonal Hope", di A. M. Martin; "Hope for material Progress in the Age of the Anthropocene", di D. Moellendorf; "Political Hope and Cooperative Community", di T. Stahl. I curatori lamentano non aver potuto includere un capitolo sull'"afropessimismo negli Stati Uniti".

Il volume offre abbondanti chiarimenti sulle discussioni filosofiche degli ultimi decenni. Si può dire che si è passati da una “visione standard”, secondo la quale la speranza è composta da 1) la convinzione che qualche risultato o stato di cose X sia possibile ma non garantito, e 2) il desiderio che X accada.

Cairns sostiene che la parola greca *elpis* a volte significhi all'incirca ciò che noi intendiamo per “speranza”, ma che la sua gamma semantica sia troppo ampia per poterla ricondurre esattamente al nostro concetto di speranza. Dopo aver sostenuto questa tesi attraverso Aristotele e Platone, si rivolge alla poesia greca classica, dove *elpis* è presentata come una divinità in grado di fornire sostentamento spirituale, ma che occasionalmente prepara gli agenti a subire le frustrazioni derivanti dal lottare per l'irraggiungibile.

Jeffrey sostiene che si possono distinguere due tipi di speranza nella tradizione cristiana: 1) la speranza diretta verso eventi possibili, e 2) la speranza in Dio. Quest'ultima è caratterizzata come comprendente il «desiderio di unione con Dio» (p. 42), dove questo non deve essere inteso come una specie di speranza per l'ottenimento di qualche evento. Cioè, la speranza diretta da Dio è irriducibile alla speranza diretta all'evento, in parte, perché la speranza diretta da Dio non ha bisogno di avere un oggetto determinato.

Blöser sviluppa un resoconto unificato della speranza in una serie di opere di Kant. La speranza presuppone che qualche fine sia considerato al di là del proprio potere di realizzazione. Per questo, malgrado la nostra incapacità di costruire gli ideali della speranza, dobbiamo rendere degno questo mondo di raggiungerla. La “fede morale” si estende dall'individuo alle società con le tesi di *La pace perpetua*.

Il capitolo di Fremstedal su Kierkegaard sostiene che un'identità pratica coerente richiede non solo un impegno sincero verso un ideale morale ma anche la «speranza che i nostri ideali siano realizzabili» (p. 75). La spiegazione richiede una certa familiarità con la disperazione kierkegaardiana, perché la sua versione si sviluppa su una via negativa, lavorando verso l'alto, dalla disperazione.

In questo capitolo sorge la figura di Nietzsche come interlocutore privilegiato. Il nichilismo e il pessimismo di Nietzsche sono certamente contrari alla speranza basata sul teismo, ma è anche vero che la prospettiva del futuro dionisiaco, con il suo superamento estetico generante nuovi valori, è una sorta di speranza prettamente umana.

Sitzlein intende la «speranza pragmatista» come «un insieme di abitudini» (p. 103), dove queste abitudini comprendono disposizioni percettive, cognitive e motivazionali per reimpostare creativamente le nostre circostanze in risposta alle sfide incontrate in un mondo imperfetto.

Katie Stockdale mette in discussione la proposta standard descritta prima (speranza come convinzione in un certo stato di cose possibile ma non garantito). In particolare, nella misura in cui la speranza è condizionata dall'affettività, essa implica un'emozione positiva. Si sostiene che l'attenzione alle condizioni sociali non ideali riveli l'esistenza di una specie di speranza trascurata e valutata negativamente.

Matthew Benton introduce i lettori alla relazione tra conoscenza e speranza. Benton si rivolge nell'ultima parte del capitolo alle questioni riguardanti la razionalità di continuare a sperare di fronte a prove crescenti contro l'ottenimento del risultato

sperato. Come nota l'Autore, a volte chi continua a sperare è lodato per la sua "fermezza", mentre altre volte è deriso per "essere irrealistico".

Nancy E. Snow sostiene che la speranza è una virtù morale, in linea con le opinioni da lei precedentemente pubblicate sulla speranza come virtù intellettuale e come virtù civica democratica. Snow sfrutta gli strumenti del pensiero aristotelico per collegare la ragione con le emozioni nella strutturazione del carattere. In questo si presenta la speranza come virtù morale, guidata dalla *phronesis*. Per Snow, la speranza ha una connessione non accidentale con l'orientamento costruttivo da parte dell'agente, poiché

avere speranza è parte di una visione positiva e di lunga scadenza che è aperta alle possibilità future e posiziona chi spera a impegnare le sue capacità cognitive, affettive, immaginative e agenziali negli sforzi per raggiungere i beni futuri (p. 183).

Un elemento non negoziabile dell'aristotelismo di Snow è il ruolo del bene: non è indifferente che si spera qualcosa di buono o qualcosa di cattivo. Si capisce anche l'ancoraggio della speranza con la *phronesis*, virtù regolatrice dell'agire.

Vice sostiene la compatibilità di una disposizione alla speranza con il pessimismo, dove il pessimismo è inteso come

la prospettiva o l'atteggiamento sul mondo umano che è scettico sulla possibilità di un significativo progresso morale, e che considera il danno che gli esseri umani causano moralmente più saliente e pesante del bene che producono (p. 154).

Sulla scia di Marcel, Vice descrive la speranza come un orientamento agenziale positivo, uno da cui «il futuro [è] considerato aperto e ricettivo ai nostri sforzi» (p. 157). La speranza trova il suo opposto nella disperazione piuttosto che nel pessimismo, ed è caratterizzata come una forma di pazienza, il che è coerente con le raccomandazioni di "non arrendersi" e "tenersi stretta" la speranza.

"Hope in Contemporary Psychology", si concentra sul modello di C.R. Snyder, secondo il quale la speranza individua un tratto che implica vedere se stessi come agenti efficaci:

la speranza [è] un doppio tratto cognitivo che rappresenta la capacità di identificare le strategie per raggiungere i propri obiettivi (cioè il pensiero dei percorsi) e di avere la motivazione e la determinazione per implementare con successo quei percorsi (cioè pensarsi come agenti) per raggiungere i propri obiettivi" (p. 192).

Rika Dunlap sostiene che il buddismo Zen di Dōgen offra una concezione della speranza orientata al presente in cui la speranza è un bene costitutivo dell'illuminazione propriamente detta. Quelli "ad alta speranza" credono non solo che i loro obiettivi saranno soddisfatti, ma che saranno soddisfatti attraverso la loro stessa azione (p. 196).

Martin presenta la speranza interpersonale, cioè quella in cui si investe negli altri, fornendo una tassonomia generale dell'accrescimento di questa disposizione.

Darrel Moellendorf sostiene che, di fronte alla distruzione ambientale operata dal capitalismo, è comunque razionale sperare in una prosperità umana generalizzata.

Stahl enumera diverse funzioni che la speranza può occupare in una teoria politica e si concentra sulla possibile funzione giustificativa della speranza. Sostiene in questo senso che la speranza in una forma ambiziosa di comunità ispirata all'opera di Rawls, possa fornire motivi per l'approvazione di una società liberale giusta.

I molteplici approcci alle dimensioni della speranza rendono evidenti le ambiguità con le quali bisogna fare i conti permanentemente, e che non è facile né conveniente separare. Queste ambiguità si possono esprimere tramite quattro binomi concettuali:

Speranza e attività. La speranza può alimentare le attività per raggiungere cose o situazioni desiderate, o può far parte di una mera attesa, sia perché non ci si da fare in attività che dipendono da noi, sia perché non ci resta che aspettare i risultati, sia che si tratti di eventi desiderati o temuti. Quindi, la speranza può essere considerata come un'emozione "proattiva" che può crescere grazie al progresso nei piani fissati o come un'emozione effimera legata a condizioni del momento. Alcuni aspetti della speranza in rapporto alla propria attività sono sottolineati da Vice e Gallagher, ma sono scarsi negli altri studi. Sono più frequenti le spiegazioni che rimangono al livello degli atteggiamenti mentali (ottimismo-pessimismo).

Speranza e ragione. Una questione trasversale a una buona parte dei capitoli è il rapporto fra conoscenza, esperienza e speranza, e anche la sua permanenza o labilità. I più ricchi di spunti in questo senso sono i testi di Blöser (su Kant) e Snow.

Speranza e ottimismo. Pur non essendoci un accordo fra i diversi studi, la distinzione fra ottimismo e pessimismo come atteggiamenti e tratti caratteriali compare frequentemente. Il rapporto con la ragione e con la stabilità degli atteggiamenti condiziona decisamente il rapporto fra la speranza e le virtù.

Speranza e desiderio. La speranza riguarda un'ampia gamma di desideri, e normalmente è associata all'ottenimento di beni ardui. Numerosi autori però l'associano semplicemente a situazioni future, sia vantaggiose che dannose.

L'elaborazione antropologica di Tommaso d'Aquino fornisce uno schema ordinato dei fenomeni emotivi legati alla speranza, intesa come la prima delle *passiones* (*Somma di teologia*, "Prima Secundae". Pur essendo citato più volte nel volume, soprattutto nel capitolo affidato ad Anne Jeffrey, lo schema dell'Aquinate, che richiama direttamente passaggi dell'*Etica nicomachea* e della *Retorica* di Aristotele, non compare che a titolo storico e illustrativo. È invece rilevante capire come nello schema della *Summa*, la speranza intesa come emozione occupa il primo posto fra le undici *passiones*, perché riguarda il *bene futuro, arduo ma raggiungibile*. Il suo opposto è la disperazione, che avviene quando quel bene sembra irraggiungibile. I quattro elementi – bontà dell'oggetto, difficoltà, futuro, raggiungibile – si dimostrano molto utili per districarsi fra le complessità accennate nei paragrafi precedenti.

Tommaso d'Aquino si occupa della speranza cristiana come virtù e non come passione in un ambito completamente diverso, nella "Secunda Secundae" della stessa *Somma*. Jeffrey ne prende atto nella sua ampia rassegna di testi biblici e di autorità cristiane. Ciò che non è accentuato è la separazione fra la speranza-emozione e la speranza-virtù, che in quanto atteggiamento morale ha una valenza particolare ed è inserita in un contesto assai diverso da quello passionale. Non ho trovato nel volume neanche un tentativo di sintetizzare e dare ragione di questa separazione.

Sono invece frequenti, sia nel capitolo di Jeffrey che in altri i riferimenti agli aspetti sociali e comunitari della speranza.

JUAN ANDRÉS MERCADO

mercado@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia

MASSIMO CACCIARI, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Adelphi, Milano 2020, pp. 118.

LA nuova tappa del confronto di Cacciari con Max Weber, sempre importante nel suo pensiero, mira a mostrare vivamente la validità del concetto di *geistige Arbeit* (lavoro dello spirito o lavoro intellettuale, traduzione meno apprezzata ma talvolta adottata anche qui), nodo fondamentale della cultura grande-borghese e del pensiero rivoluzionario successivo, quale si può trarre – riattualizzandole e superandole – dalle conferenze *Wissenschaft als Beruf* (1917) e *Politik als Beruf* (1919).

Diviso in cinque capitoli – I. *Il lavoro dello spirito*; II. *Disincanti*; III. *Nuovi centauri*; IV. *Doppio sogno*; V. *La fine (del fine) della storia* – e dotato di un ricco apparato di note a fondo testo, ricostruisce che la *geistige Arbeit*, salto «radicale e irreversibile», è il lavoro con cui la borghesia si identifica: assolutamente libero, presa di coscienza dell'impossibilità del lavoro comandato, insofferente di ogni determinatezza spaziale e temporale, proteso al non-ancora ma nel rifiuto della teleologia. Le sue dimensioni irrinunciabili sono insieme la forma «egemone» del lavoro nel Moderno: quella scientifica – lo *scientiam facere*, che ne è il «paradigma» e ha un compito infinito: fare un mondo di illimitate potenzialità – e quella politica (non sembra casuale che Cacciari abbia affrontato il tema durante l'epidemia di Covid-19, nella quale ha visto un conflitto tra scienza e politica). Il problema di Weber è «i modi della relazione, della continuità, del possibile 'dialogo' tra tali forme e la «rappresentazione del dramma» cui entrambe «partecipano necessariamente». L'autore mette così a tema il rapporto tra scienza e politica in un mondo – che ora è il nostro – caratterizzato dal nesso tra tecnica, scienza, razionalizzazione, burocrazia e capitalismo (oggi globalizzato), non più *kosmos* ma rivoluzione permanente.

Il lavoro spirituale, sin dal tempo di Weber, tende a dissolversi nella forma capitalistica di produzione, in un lavoro comandato e alienato. Della delusa istanza di libertà che vedeva la *geistige Arbeit* foriera del Sistema della Libertà (che per Cacciari non è utopia ma religione) deve farsi carico il Politico, al quale weberianamente è necessario applicare l'idea di professione, pena la sparizione di ogni sua autonomia dal Tecnico-Economico. Per l'autore, Weber ha colto nell'idea di *Beruf*, *superiorem non recognoscens*, un'immanente intenzionalità politica che contesta la gabbia d'acciaio.

Il primo capitolo ricostruisce lo sfondo filosofico della *Kultur* grande-borghese che influenza Weber, evidenziandone l'attualità, e inizia a delineare la *ent-zweiung* della *geistige Arbeit*. «Geist è il Dio che anima dal suo interno l'operari umano, *Natura naturans* spinoziana fattasi storia e destino, creazione infinita, *causa di sé*. Alla sua immagine dovrà corrispondere la forma del lavoro umano. Il lavoro filosofico, *compiutosi* nella scienza moderna [...] diviene il paradigma dello *spirito* dell'epoca». Il lavoro, subordinato al fine economico, comporta anche la desostanzializzazione del mondo e la finanziarizzazione del capitale, conseguenza sconosciuta a Weber. Cacciari nota, per inciso, che l'idea di *geistige Arbeit* non appare più «conciliabile con la *Filosofia del diritto*» nelle versioni idealistiche, perché essa «pretendendo il proprio riconoscimento universale, esige un Diritto ma solo nella forma, divinizzata, del contratto, fondamento dell'unico Ordine possibile nella trasformazione incessante». È necessario un

Politico che sappia rappresentare l'idea di tale liberazione, sostenendone la realizzabilità, all'interno del sistema capitalistico; qui Cacciari si distacca da Weber appoggiandosi a Kierkegaard: perché il Sistema duri, uguaglianza e fratellanza (che sono al di fuori dell'ambito razionale-mondano) devono divenire finalità di un Politico che se ne fa «*simia*». Cacciari già ribadisce, però, che la *geistige Arbeit* ha un *conatus* a resistere a ogni sussunzione politica, economica, religiosa.

Il secondo capitolo tratta caratteristiche e possibile conciliazione delle due forme, soffermandosi su riferimenti e antagonisti di Weber, che, borghese disincantato sul destino della sua classe e distante sia dalla reazione sia dalla rivoluzione, polemizza con la condanna del processo di intellettualizzazione e disincantamento (fondandosi in Fichte). Tuttavia, «il punto di vista scientifico, disincantato da ogni illusione teleologica, deve essere poi, ancora, *criticato* nei suoi stessi limiti»: per Cacciari, il disincantamento weberiano è disincanto del disincanto scientifico, disincantamento dall'oggettività della realtà, grazie alla scienza, e disincantamento da ogni Autorità che pretenda di imporsi alla libertà dell'Io, grazie all'attività pratico-politica. In particolare, l'egemonia dello Scientifico nell'Occidente, pur implicitamente legata all'etica protestante, non ha finalità etico-politica universale di instaurazione del Regno della libertà. La domanda sul fatto – *scientifica* – e quella sul valore – *politica* – sono due ordini di problemi totalmente eterogenei (Cacciari sottolinea il debito con Nietzsche), dunque *lavoro intellettuale scientifico* e *lavoro intellettuale politico* sono due potenze in inseparabile distinzione, tra le quali si determina il conflitto del quale bisogna saggiare la razionalizzabilità.

Molto interessante è il punto critico individuato da Cacciari: lo *scientiam facere* ha un presupposto (i principi dell'*episteme*) e «nella dura realtà si trova sempre implicita nell'atto del presupporre l'affermazione del valore del presupposto. Di più: la ferma *volontà* di affermarlo opponendolo ad altri». La razionalizzazione ha a fondamento il «nodo tra volontà e potenza», ha al suo interno un conflitto con la dimensione dei valori e i suoi principi sono determinati a livello storico-politico e valoriale. «La *Wertfreiheit* dello scienziato non sarà, insomma, mai libera [...] dal suo tendere effettivamente (lo affermi o meno) a *con-vincere* di sé e a sé [...] l'intero Globo». Weber lo sa bene, secondo Cacciari, e per lui il conflitto può comporsi solo attraverso la *rinuncia* dello scienziato ad apparire essenziale in un Sistema della libertà e quella del politico a fondare razionalmente i valori: è il disincanto della sintesi tra teoria e prassi.

Il terzo capitolo si concentra maggiormente sul Politico e sottolinea che il discorso weberiano mira a individuare il campo su cui esso e la scienza possano mediare il loro conflitto, permettendo così un Ordine, una *democratizzazione*. Poiché il Politico è professione se sa orientarsi sul paradigma dell'impresa tecnico-scientifica, deve assumere in sé i tratti tecnico-burocratici e «formare un *ceto* burocratico competente capace anche di 'resistere' ai mutamenti di governo e all'inevitabile occasionalismo legislativo» (la burocrazia come servizio pubblico in Weber è un'idea regolativa); tuttavia, come anticipa Cacciari, l'intravisto esito di *neutralizzazione* del Politico è impossibile (la componente irrazionale della decisione politica è insuperabile). Per Weber, le due professioni intellettuali, se dis-incantate e prive di connotazioni teleologico-escatologiche, hanno all'interno un fattore che le rende mediabili: il concetto di *responsabilità*, assunto come effettivo valore dell'agire – la quale, per inciso, se-

condo Cacciari è inscindibile dal disincanto e le oppone al «dio dell'amore» e al suo «*mandatum novum*». Il Politico, mediando tra etica della responsabilità e etica della decisione, ricolloca la responsabilità razionale della professione a un livello superiore e dunque ne è *Aufhebung*; ma deve «eccederla *professionalmente*», per non essere messo fuori gioco dalle potenze tecnico-scientifiche. A sua volta, la scienza deve convincersi del massimo *inter-esse* per la vittoria della politica come professione: suo *Sollen* è opporsi al Politico che travolga l'etica della responsabilità tramite la mera convinzione. Weber tenta, dunque, di convincere il lavoro professionale al massimo *inter-esse* per la vittoria della politica come professione e di convincere il Politico ad assumere in sé i tratti tecnico-burocratici del *Beruf*. Per Cacciari, egli salva «il *démone*» di ciascuna (disincanto e responsabilità), evitando la rottura rivoluzionaria (ideologico-mitologica e foriera della reazione).

Il quarto capitolo, sottolineando punti di contatto e differenze tra Weber e Thomas Mann quanto al rapporto tra *Kultur* 'grande-borghese' e politica, chiarisce che il significato dei saggi weberiani è disincantare la borghesia – ormai capitalista – facendole comprendere la necessità di realizzare una democrazia la cui anima sia la *Kultur* (per salvare se stessa e per non cedere lo Stato alle forze demagogico-rivoluzionarie). L'operazione weberiana, pur avendo al fondo, secondo Cacciari, il paradosso maniano di una democrazia aristocratica, comporta un rovesciamento della prospettiva borghese originaria (richiede le reciproche comprensione, responsabilità e collaborazione di lavoro intellettuale e lavoro politico) ed è ormai disincantata sull'effettualità politica nel raggiungere il Sistema della Libertà. Ecco il *doppio sogno*: è un progetto politico o il sogno di un *Bildungsbürgertum* capace di produrre cultura politica e di una democrazia capace di selezionare i migliori? Per Weber, l'unico problema realisticamente affrontabile (un realismo da intendersi quindi come pratica e praticabilità) è il rapporto tra *lavoro produttivo* e *Governo*: lo spirito borghese significa solo professione, tecnica, responsabilità ed è ormai trasformato in capitalismo; il lavoro intellettuale è ormai organizzato nel sistema capitalistico di produzione. Solo nell'autonomia (rispetto alle esigenze del lavoro intellettuale-produttivo) della prassi politica possono rifugiarsi i principi etici: se possibile, deve essere difesa, pena la gabbia d'acciaio come serrarsi in uno di professione, Politico e legalità economica. Per Weber, il nodo che incatena la scienza come professione allo sviluppo capitalistico avrebbe ancora potuto essere spezzato grazie all'alleanza col Politico. Cacciari sottolinea che egli non risponde alla domanda conseguente: se lo Stato, forma in cui Weber rappresenta il Politico, possa incarnare la critica che auspica che il prodotto dell'intelligenza non sia comandato da 'leggi' estranee a qualsiasi idea di libertà – accadimento possibile solo come momento determinato all'interno dell'inarrestabile movimento del «sabba delle streghe» dello sviluppo capitalistico.

L'ultimo capitolo considera le cause della crisi della *geistige Arbeit*: l'attuale crisi dello spirito borghese e conseguentemente della democrazia rappresentativa (la rappresentanza è valore borghese), sconfitto dal capitalismo cosmopolita come religione, che comporta l'erodersi dello Stato nazionale. Questo mondo, frutto dello *scientiam facere* inserito nel capitalismo, non è pacificato: tutto converge in uno e si frantuma. È in crisi anche la mediazione, con conseguente riduzione della potenza effettuale del Politico. Cacciari coglie anche in Weber la propria disillusione verso una demo-

crazia in cui le pulsioni irrazionali della maggioranza siano governate dalla *sanior pars*. Interessante l'inciso che il politeismo dei valori weberiano non ha un significato «volgarmente relativistico», ma implica il bisogno di porre un ordine *rappresentando* il conflitto tra le due forme di lavoro spirituale. Tuttavia, la crisi del Politico non è la fine della *geistige Arbeit* né del *Geist* immanente che lo anima, appunto non sussumibile dall'Economico o subordinabile a un sistema chiuso, e solo sulla base di tale lavoro una qualche autonomia del Politico potrebbe conservarsi. Non è possibile affermare, tuttavia, quando la *geistige Arbeit* si rappresenterà come autonoma. La fine della storia – da cui Cacciari esclude l'escatologia in quanto mitologica: l'Eschaton cristiano è naufragato già per Weber – può essere solo sapere assoluto o insistere della contraddizione, ossia l'intrascendibilità del divenire storico. La *geistige Arbeit* avrebbe potuto essere, in Weber come in Marx, tale negativo che pone fine all'infinito e indefinito divenire: essa può evidenziare l'infondatezza delle potenze e degli arconti di questo mondo (la catastrofe è, scrive Cacciari, in ogni istante, in ogni loro crisi). Cacciari conclude avvertendo che vi è un *ultimo* possibile orizzonte nel disincanto weberiano: la maturazione di un nuovo fine del divenire storico dall'interno della sua stessa configurazione, talché la fine (del fine) della storia non può essere fatta coincidere con la fine della storia – ossia, disincantare i disincantati araldi del destino.

In conclusione, uno degli interessi maggiori di questo breve ma denso saggio di Cacciari sembra risiedere nella rivalutazione della possibilità di un *fine* anche a fronte del procedere del Tecnico-Economico e anche a fronte della negazione – fermissima – di ogni escatologia.

MIRIAM SAVARESE
msavarese@live.com
Roma, Italia

MASSIMO CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino 2019, pp. 128.

DEL Rinascimento italiano è stato scritto tutto e il contrario di tutto. Il problema della periodizzazione – vero punto dolente della storiografia rinascimentale –, la novità o meno del suo messaggio, la sua particolare religiosità, che peraltro alcuni hanno intravisto e altri invece chiaramente negato, il rapporto tra Rinascimento e Umanesimo (ammesso che si tratti di due fenomeni realmente distinguibili), sono solo alcune delle tematiche che da tempo, ormai, dividono gli studiosi. Tra le innumerevoli opere scritte sul Rinascimento, una in particolare, ormai divenuta un classico della storiografia rinascimentale, ne restituisce un'immagine davvero particolare: stiamo parlando di *Die Kultur der Renaissance in Italien* di J. Burckhardt, del 1860.

Quest'opera disegna, sostiene B. Croce, un *quadro statico* del Rinascimento italiano, dal quale non emergono tensioni, spinte rivoluzionarie e forze propulsive alla base del motore dello «svolgimento storico». *Die Kultur*, anzi, delinea uno scenario storico fluttuante, privo di ogni legame con il periodo immediatamente precedente, il Medioevo, e rinchiuso, come scrive F. Chabod, in un «superbo isolamento».

Ma l'assenza di *points d'attache* con l'epoca medievale e quindi la caratterizzazione del Rinascimento come «splendido fiore, d'improvviso sbocciato in mezzo al deser-

to» costituisce solo un aspetto, anche se molto importante, dell'impostazione storiografica dello storico di Basilea. Il secondo aspetto concerne quella che potremmo definire come la *grande assente* del quadro burckhardtiano, cioè la filosofia. È questa assenza che completa l'affresco offerto da *Die Kultur* rendendolo un pittoresco tentativo di descrivere lo spirito rinascimentale italiano, cogliendone, però, solo le manifestazioni più esteriori, modaiole e artistiche, deprivandolo così del suo spessore teoretico e speculativo.

In effetti è lo stesso Burckhardt a scrivere che le antiche dottrine filosofiche hanno esercitato un certo fascino *solo* su certe singole persone dell'epoca rinascimentale, e per la maggior parte dei casi si è trattato di «una semplice adozione dovuta alla moda» e non di una vera e propria «assimilazione» filosofica del patrimonio culturale classico («infatti per molti il culto e l'imitazione dell'antichità non era che una moda, perfino per taluni che intorno ad essa avevano cognizioni molto serie e profonde»). La latinizzazione degli avvenimenti sociali più importanti, degli uffici, delle istituzioni e soprattutto dei nomi («Giovanni si fece Gioviano o Giano; di Pietro, Piero, o Petreio; di Antonio, Aonio; di Sannazzaro, Sincero; di Luca Grasso, Lucio Crasso») rientra in questo adeguamento esteriore agli antichi costumi.

Ma il Rinascimento e l'Umanesimo, che del primo ne è il cuore pulsante, sono davvero soltanto questo? Il quadro rinascimentale offerto da Burckhardt non andrebbe, forse, arricchito di un elemento in più?

La risposta a quest'ultima domanda è contenuta nel ricco testo di Cacciari. Esso costituisce una *summa* delle sue riflessioni sull'umanesimo italiano e si presenta, così, come tentativo di restituire al Rinascimento quella dignità filosofica che autori come Burckhardt, ma anche come P. O. Kristeller (per il quale le opere degli umanisti «have nothing to do with philosophy even in the vaguest possible sense of the term», p. 5), e E. R. Curtius, autore di *Letteratura europea e medioevo latino* (1948) gli hanno ingiustamente tolto.

Diciamo subito che l'elemento in più che andrebbe aggiunto al quadro rinascimentale, cioè la filosofia, andrebbe immesso *non* come ornamento esteriore ma come componente strutturale. Va inoltre precisato che la concezione di un Umanesimo costituito *anche* da una robusta filosofia non è un'idea solo di Cacciari, ma si ritrova già nelle ormai classiche opere di E. Garin.

Ne *L'umanesimo italiano*, testo sì datato (edito in lingua tedesca per la Casa Editrice Francke nel 1947) ad esempio, l'illustre studioso del pensiero rinascimentale aveva già compreso che proprio quell'«atteggiamento filologico», che taluni studiosi hanno frettolosamente dispensato come erudita attenzione per l'anticaglia del passato o come venerazione, *seppure teoreticamente sterile*, della classicità, era invece «la nuova filosofia, ossia il nuovo metodo di prospettare i problemi, che non va considerato quindi, come taluno crede, accanto alla filosofia tradizionale, come un aspetto secondario della cultura rinascimentale, ma proprio effettivo filosofare».

Cacciari, però, non si limita affatto ad attestare *storicamente* la presenza o meno di una certa filosofia nel periodo rinascimentale, ma traspone la questione stessa proprio su di un piano filosofico. Detto in altri termini: l'autore non si domanda se c'è filosofia nel Rinascimento, bensì se la grande arte umanistica «avrebbe mai potuto nascere senza un'implicita *filosofia* dell'arte» (p. 5), e se «una concezione *poietica* del

fare umano può non comportare, o addirittura imporre, un'antropologia filosofica» (*ibidem*).

Il merito di Cacciari sta nell'aver approfondito questo «effettivo filosofare» degli umanisti e nell'aver messo nel giusto rilievo le precondizioni filosofiche senza le quali, la grande arte umanistica, l'impegno politico del *vir civilis* e l'erudizione del *vir bonus dicendi peritus* non sarebbero potute fiorire come di fatto è accaduto nel periodo rinascimentale.

L'autore del libro sostiene appunto che «non si trova filosofia, se la si cerca dove gli umanisti non intendevano porla» (p. 41). È un rilievo filosofico, questo, prima ancora che un suggerimento storiografico. Infatti, scrive subito dopo Cacciari, «è la loro [*scil.* degli umanisti] filologia, la loro concezione della lingua che devono essere intese filosoficamente» (*ibidem*). La *philologia* umanistica non ha nulla di sedentario, sostiene l'autore (p. 33). Non vi è alcuna statica *super-stitio* del passato nell'orizzonte di lavoro del filologo, ma forza vitale e restauratrice degli antichi pensieri: «la filologia», scrive Cacciari, «è fondamento necessario dell'esercizio critico consapevole» (p. 33). Giustamente l'autore pone in rilievo quell'«operazione, *philosophica maxime*» di igiene del testo necessaria per ogni autentico e ben fondato filosofare. Gettar luce sul significato dei termini-chiave della filosofia (essere, sostanza, ente, *ecc.*), sostiene Cacciari, è già un lavoro filosofico: «occorre partire dalla semantica, che la filologia insegna, per ben filosofare» (p. 34). Com'è possibile, ad esempio, disquisire di etica se non risultano ben chiari i significati di *dignitas*, *honestas*, *voluptas*?

Il pensiero *umano* s'incarna sempre nella *parola*. L'igiene della parola, la sua *cura* e il suo corretto intendimento diventano, quindi, elementi costitutivi del filosofare umanistico. Il latino, «paradigma di un parlare illustre, non confuso e perciò condizione di un vero colloquio, di un fare e agire coerenti e responsabili» (p. 35) non è mera ammirazione modaiola, come sostiene Burckhardt, ma modello linguistico di un corretto esercizio filosofico. «Il latino educa, questa la sua funzione: trarci fuori dal parlare disordinato, incoerente, dalla decadenza cui è caduto il linguaggio [...]» (*ibidem*).

Vi sono due opere, una letteraria e una artistica, che esprimono con forza e fascino intellettuale ed estetico, il messaggio presente nel libro di Cacciari. La prima è il testo di Marziano Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, e l'altra è la *Primavera* di Botticelli. È noto agli studiosi e agli uomini di cultura in generale che il capolavoro di Botticelli, conservato oggi alla Galleria degli Uffizi a Firenze, è stato interpretato da C. Villa e da G. Reale (G. Reale, *Le nozze nascoste o la Primavera di Sandro Botticelli nell'ottica dell'Umanesimo fiorentino*, Bompiani, Milano 2007) proprio a partire dall'importante testo di Marziano Capella che, come scrive Cacciari, può essere considerato come «possibile icona di quel nesso tra filologia e filosofia» che pare sia «centrale per intendere il pensiero dell'Umanesimo» (p. 37).

Nell'opera di Marziano Capella, in effetti, tramite una costruzione letteraria elaboratissima ed erudita, viene descritta miticamente la sublimazione di Filologia e la sua ascesa al cielo per sposare Mercurio, dopo aver avuto il consenso di Giove e di tutti gli dèi riuniti in consiglio. La *Primavera*, intesa come «manifesto culturale» ed «emblematico della nuova cultura umanistica» custodisce o, meglio, esprime, se interpretata sulla base del capolavoro di Capella, proprio quell'umanesimo della parola che Cacciari ha voluto ben mettere in evidenza nel suo libro.

Nell'interpretazione Villa-Reale (identica in tutto, se non per l'interpretazione divergente della parte destra del dipinto) la figura centrale, Filologia, indica con la mano destra Mercurio che a sua volta indica il cielo e Cupido, proprio sopra Filologia, punta la sua freccia sulla Castità. In questa affascinante trama artistica s'intersecano quindi una serie di rimandi simbolici significanti per l'appunto l'interconnessione tra Filologia e l'*eros spirituale* (Cupido) e Mercurio, che a sua volta indica la direzione metafisica dell'elevazione al cielo della Trascendenza.

Cacciari condivide questa interpretazione del dipinto di Botticelli, e dichiara infatti che il «significato filosofico che Filologia assume nello stesso Umanesimo» risulta evidente proprio dall'«esame iconologico» dell'opera-chiave dell'epoca, vale a dire la *Primavera* (si veda la nota 11 a p. 39 che rimanda proprio all'interpretazione di Reale). Immanente all'idea di *renovatio*, cioè di Rinascimento, è proprio la filologia. Essa è la *nuova filosofia* attestante la chiara consapevolezza che «non si dà idea se non nell'espressione linguistica» (p. 17).

Del libro di Cacciari, infine, va anche segnalata la profonda interpretazione dell'*ars aedificatoria*, che nel Rinascimento raggiunge vertici elevatissimi e di straordinaria bellezza. L'uomo pensa grazie al linguaggio e grazie al linguaggio comunica. L'uomo dimora nel linguaggio così come abita nella struttura della edificazione muratoria. C'è una forte analogia tra il parlare e l'abitare: entrambe queste *attività* nascono dall'intimità più profonda della natura umana: «l'abitare, infatti, caratterizza l'uomo quanto il suo linguaggio. Dobbiamo apprendere a bene parlare come a bene abitare» (p. 54). Al pari della filologia, anche l'architettura rinascimentale non si esaurisce nella mera fattualità del costruire (così come la filologia non si esaurisce nella fattualità del ben tradurre), ma richiama in causa dimensioni antropologiche più profonde. Il «bene abitare», infatti, che è un'attività esclusivamente umana – gli animali giacciono in rifugi ma non s'interrogano sul *senso* dell'abitare – non può non nascere dalla presa di coscienza dell'uomo della sua particolare condizione esistenziale per cui, l'abitare non può che trasformarsi in uno *stare al mondo* (e lo stare al mondo è una categoria filosofia prima ancora che architettonica).

Il denso libro di Cacciari (ri)mette in gioco queste e altre tematiche proprie del periodo umanistico-rinascimentale, restituendo al lettore un'immagine dell'Umanesimo sicuramente non lineare, ma anzi attraversata da innumerevoli tensioni interne, ma non per questo priva di un orientamento filosofico-esistenziale: è il *senso storico*, come precisa Garin, la vera direttiva dell'infaticabile lavoro degli umanisti. Nell'orizzonte dispiegato dalla riscoperta dei testi fondamentali della tradizione (filologia) e dei monumenti antichi (architettura) che lo spirito umanistico ha tentato di trovare concrete risposte alle problematiche del proprio tempo.

FRANCESCO LUIGI GALLO

gfrancescoluigi@gmail.com

Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos", Rende (cs), Italia

FABRIZIO DESIDERI, CHIARA CANTELLI, *Storia dell'estetica occidentale. Da Omero alle neuroscienze*, Carocci, Roma 2020, pp. 808.

GIOVANE da un punto di vista strettamente disciplinare, l'estetica abbraccia una varietà di tematiche che, fin dal principio, si ritrovano al centro di quella specifica modalità d'interrogazione che, dai Greci in poi, viene chiamata 'filosofia'. Non bisogna dunque aspettare la 'nascita' settecentesca dell'estetica – il cui nome viene coniato da Alexander Gottlieb Baumgarten a partire dal termine greco *áisthēsis*, percezione – per rintracciare nella storia del pensiero una riflessione sul senso dell'esperienza, sul rapporto tra essere umano e natura, sul bello e sull'arte. In questa accezione 'larga' di estetica, emerge subito la natura variegata delle questioni e dei temi affrontati: se ci si pone al di qua degli steccati disciplinari, infatti, la riflessione sul senso dell'esperienza porta con sé interrogativi di ordine logico e gnoseologico; la domanda sul rapporto tra essere umano e natura implica una riflessione cosmologica e teologica; l'indagine sul bello suscita questioni etiche e politiche; una filosofia dell'arte non può prescindere da un pensiero sulle pratiche effettive e sulla questione della tecnica.

Queste prime osservazioni fanno da sfondo alla *Storia dell'estetica occidentale* di Fabrizio Desideri e Chiara Cantelli che, giunta alla tredicesima ristampa (evidente segnale del successo ottenuto dal volume), viene ora proposta in una nuova edizione rivista e notevolmente arricchita. L'impostazione generale, che rimane inalterata, prevede infatti una puntuale e documentata ricostruzione, dall'antichità fino ad oggi, dei principali snodi storici e teorici della riflessione filosofica sui temi che abbiamo menzionato. Una preziosa storia dell'estetica "prima dell'estetica", dunque, da cui prendono le mosse i capitoli dedicati all'età moderna e contemporanea, cui più di frequente si limitano gli altri manuali.

Impossibile rendere conto della ricchezza e della varietà dei temi, degli autori e dei dibattiti, presentati nel volume in maniera essenziale ma estremamente accurata e utile, soprattutto per chi voglia abbracciare con uno sguardo l'intero sviluppo di questo ambito filosofico. Mi limiterò dunque ad alcune osservazioni riguardanti le scelte metodologiche, teoriche ed editoriali che a mio giudizio offrono maggior motivo di interesse per il lettore. A partire da queste scelte, percorrerò poi una sola delle molte possibili piste che il volume suggerisce, o almeno rende possibile tracciare. In questo modo, piuttosto che cimentarmi in una disamina dei singoli contenuti – impresa di per sé irrealizzabile – darò prova di un possibile modo d'utilizzo del volume, mettendo così tra le file di lettori che hanno decretato il successo della prima edizione e non faranno mancare il loro apprezzamento alla seconda. Il particolare uso sarà già un esercizio di critica, nel senso etimologico di distinzione e di scelta.

In primo luogo, è utile osservare la distribuzione dei temi nei singoli capitoli e paragrafi, in modo tale da comprendere l'articolazione generale dell'opera. I sette capitoli che costituiscono il volume esaminano l'estetica antica, l'estetica medievale, il Quattrocento e il Cinquecento, l'età barocca, passando poi ai tre capitoli più corposi, dedicati al Settecento, all'Ottocento e al Novecento, in cui sono incluse anche le tendenze dei primi decenni del XXI secolo. In ogni capitolo, il primo paragrafo è dedicato ai caratteri generali dell'epoca in questione, che verrà poi affrontata nel dettaglio nei

paragrafi successivi dedicati a singoli temi o autori. In questo modo il lettore viene introdotto alla materia trattata nel capitolo attraverso una sinossi che ben si presta come punto d'avvio per una lettura più approfondita e per percorsi di studio monografici. C'è dunque un filo rosso, affidato al primo paragrafo di ogni capitolo, che costituisce una sorta di piano di lettura 'orizzontale', su cui si innesta il piano 'verticale' dei 'carotaggi' dedicati a particolari autori, opere e tematiche.

Sebbene i criteri quantitativi da soli non bastino, in alcuni casi sono indubbiamente utili: considerando dunque lo spazio, vale a dire il numero di pagine dedicato a ogni singolo periodo storico, ci si rende conto immediatamente del 'peso' assegnato a ogni epoca, in un equilibrio che tiene conto di fattori diversi: rilevanza delle tematiche estetiche nell'età presa in esame, effettiva produzione teorica a noi pervenuta e infine considerazioni legate a scelte interpretative degli autori del volume. I primi quattro capitoli procedono in maniera sostanzialmente uniforme, circostanza di per sé non scontata. L'estetica antica, dai presocratici a Plotino, passando per Platone, Aristotele e le scuole ellenistiche, occupa meno 'spazio' dell'estetica medievale, solitamente trascurata dai manuali, e che invece è qui ben rappresentata (ci torneremo più avanti). Se nei primi due capitoli si concentrano ere storiche di lunga durata, il terzo capitolo è invece dedicato a due secoli cruciali, il Quattrocento e il Cinquecento: Umanesimo e Rinascimento vedono infatti sorgere novità tecniche e teoriche che avranno una profonda influenza sulla concezione stessa dell'arte e sul ruolo dell'artista nella società. Il quarto capitolo è dedicato poi al solo Seicento, in cui razionalità cartesiana e immaginazione barocca si pongono come antefatto e premessa per la nascita settecentesca dell'estetica come disciplina autonoma.

Con il capitolo dedicato al Settecento si assiste a un vero e proprio cambio di passo: la trattazione si fa più ampia per abbracciare temi, dibattiti, autori e opere che evidentemente si moltiplicano e acquistano una sempre maggior definizione, andando a configurare l'estetica moderna e le sue coordinate concettuali (gusto, genio, giudizio, sistema delle arti, sublime, ecc.). L'intensificazione si fa ancora più evidente nel capitolo dedicato all'Ottocento, in cui si assiste all'affermazione e alla diffusione dell'estetica, che in particolare con il romanticismo e l'idealismo acquista una rilevanza filosofica mai avuta prima. Lo sviluppo ottocentesco sfocia nella crisi del Novecento, da considerarsi però come crisi di crescita e come movimento di disseminazione. Nel capitolo sul xx secolo – che per estensione potrebbe costituire un volume a sé stante – viene sottolineata la pluralità delle prospettive in campo, irriducibili a un unico *focus*, e vengono pertanto individuate «nove macrodirezioni di ricerca e di correlativi ambiti teorico-problematici» (p. 470), a partire dal rapporto tra arte e vita (eredità nietzschiana) fino agli scenari dell'estetica del xxi secolo, dall'*Everyday Aesthetics* fino alla neuroestetica.

Tra le nove «macrodirezioni» indicate, scelgo di soffermarmi per un momento sulla quinta, «il rapporto tra arte e verità in senso ontologico, teologico ed ermeneutico» (*ibidem*), sviluppato nel paragrafo 7.6, *Arte e verità tra ontologia e teologia* (pp. 530-544). Qui, insieme all'opera d'arte come «messa in opera della verità» nel pensiero di Martin Heidegger, troviamo alcune pagine su estetica e teologia dedicate a Pavel A. Florenskij e Hans Urs von Balthasar, e un paragrafo sull'estetica spagnola: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset e María Zambrano. Quest'ultimo paragrafo, scritto

da Andrea Mecacci, è una delle novità introdotte in questa seconda edizione, insieme ad altri contributi di Fabrizio Desideri, Chiara Cantelli, Mariagrazia Portera e dello stesso Mecacci.

Leggendo la *Premessa alla nuova edizione*, in cui sono segnalate le novità inserite nel volume, si nota come proprio la questione del rapporto tra estetica e teologia costituisca un arricchimento rispetto alla precedente edizione e, d'altra parte, rispetto alla maggior parte dei manuali di storia dell'estetica. L'arte come via di ascesa all'Uno in Giamblico e Proclo; la disputa medievale intorno alle immagini culturali; gli aspetti estetici nel pensiero di Niccolò Cusano; un excursus sulle immagini religiose tra Riforma e Controriforma: tutti questi temi, presentati da Chiara Cantelli, rivelano un'intimità tra estetica e riflessione teologica che, come un *Leitmotiv*, si fa presente lungo la storia, inabissandosi in alcune epoche e riemergendo in maniera più distinta in determinati periodi, senza però scomparire mai del tutto e anzi accompagnando – talvolta sommessamente, in altri casi in modo più riconoscibile – l'intero sviluppo del pensiero occidentale.

A partire dai concetti di *harmonía* e *kosmos* nella mitologia greca fino alle trattazioni propriamente matematiche e filosofiche di Pitagora e di Platone, per giungere all'esperienza estetica come conoscenza mistico-metafisica dell'Uno in Plotino, l'antichità riconosce la dimensione propriamente cosmico-teologica della riflessione sul senso dell'esperienza e in particolare sull'esperienza del bello. Il *Leitmotiv* teologico è naturalmente riconoscibile nell'estetica medievale, presentata attraverso le riflessioni di Agostino, Dionigi l'Areopagita e Scoto Eriugena, la Scuola di San Vittore e la Scuola di Chartres, la parabola della Scolastica da Tommaso d'Aquino a Giovanni Duns Scoto, fino a Guglielmo d'Ockham. Ma l'aspetto teologico non scompare neanche nell'Umanesimo e nel Rinascimento, rendendosi percepibile attraverso la tematizzazione della figura del poeta-teologo o nella rinnovata disputa (ripresa dopo la lotta iconoclasta dell'VIII e IX secolo) sulla funzione dell'immagine nel contesto religioso della Riforma e della Controriforma. Ancora, a fronte della diffusione del razionalismo cartesiano nel Seicento, la sensibilità barocca comporta una valorizzazione di immaginazione, sentimento e fantasia che adombra una correlazione con il tema dell'ineffabilità del bello (sviluppato in particolare nell'empirismo inglese), a dimostrazione del fatto che la riflessione sull'immagine e la rappresentazione porta con sé, in maniera più o meno esplicita, una ricerca intorno a ciò che non può essere raffigurato e che pertanto sfugge ai limiti del linguaggio e della conoscenza. Sotto l'aspetto del limite, la dimensione teologica incrocia l'estetica ancora nel Settecento, in piena temperie illuminista, ad esempio nelle riflessioni sul concetto di sublime, da Burke a Kant. Di nuovo, la pista teologica torna in evidenza nell'Ottocento romantico, poi nell'estetismo, nel simbolismo e nel decadentismo, senza peraltro scomparire nel Novecento, che come si è già visto conosce elaborazioni teoriche di grande rilievo teologico in autori come Florenskij, von Balthasar o Zambrano – cui si potrebbe aggiungere il nome di Simone Weil, pensatrice che ha riflettuto in maniera radicale e originale sul tema della bellezza.

In conclusione, dopo aver esaminato alcune delle scelte operate dagli autori del volume e dopo aver delineato uno dei percorsi che è possibile tracciare a partire dai contenuti presentati, si può osservare come la *Storia dell'estetica occidentale* di Desi-

deri e Cantelli sia in realtà una storia della filosofia *sub specie aestheticae*, vale a dire una complessa e articolata ricostruzione dell'intera parabola del pensiero occidentale indagata sotto l'angolo prospettico di quell'insieme di temi e questioni che, in modi diversi, si pongono sotto il segno dell'*áisthēsis*. Allo studente, così come allo studioso già avviato, il compito di mettere all'opera questo prezioso strumento, inoltrandosi sui sentieri dell'estetica. Riscoprendo magari la funzione di trascendentale dell'essere propria del *pulchrum*.

STEFANO OLIVA

s.oliva@unimarconi.it

Università degli Studi Guglielmo Marconi, Roma, Italia

MASSIMO DONÀ, *Una sola visione. La filosofia di Johann Wolfgang Goethe*, Bompiani, Milano 2022, pp. 336.

L'AUTORE è professore ordinario di filosofia teoretica presso l'Università San Raffaele di Milano. Si occupa di tematiche che spaziano dall'estetica alla metafisica. In questo testo, egli si propone di restituire al panorama filosofico l'immagine dell'intellettuale Goethe nella sua interezza, senza limitarsi alla figura del grande letterato, che è quella, del resto, cui siamo immediatamente propensi ad associare il nome. Tale operazione estremamente prolifica per la storia del pensiero occidentale, sarebbe stata, tra l'altro, apprezzata in primo luogo da Goethe stesso, il quale affermava di voler essere ricordato più per il suo contributo alle scienze, che non alle lettere. L'argomento, inoltre, è di notevole interesse anche perché di recente, soprattutto all'interno della filosofia della biologia, c'è stata una vera e propria *Goethe Renaissance*, in quanto nell'autore sono stati rilevati concetti centrali tanto nelle riflessioni classiche darwiniste e post-darwiniste quanto in quelle odierne successive a quelle di Monod, Prigogine, Kauffman e Keller, quali quella di rapporto mezzo-fine, informazione, evoluzione e morfologia.

Il testo è ben organizzato e tocca, nei vari capitoli quelle che erano le tematiche più a cuore del Goethe filosofo-scienziato, sapiente della natura: metamorfosi, colori, unità, polarità, e così destino e volontà. Nel *Prologo*, viene ricostruita la genesi della grande riflessione goethiana sul vivente, la quale può essere ricondotta alla opposizione tra il corpo morto e quello vivo: essi sono completamente diversi. Il primo è rigido e inerte, il secondo è vivo e pieno di potenzialità infinita. Seppure si tratti di uno stesso soggetto, un animale morto ed uno vivo sono confrontabili solo se si guarda alla mera forma, all'involucro. Ma se si osserva con più attenzione, la carcassa non ha niente a che vedere con il corpo vivente, è un'altra cosa. Il risvolto teorico di questa presa di coscienza è stato significativo ed irreversibile: la fisica meccanicistica non bastava più. Non era più possibile studiare il vivente come la materia inerte, perché si trattava semplicemente di due cose diverse. Sarebbe stato come cercare di comprendere le leggi del movimento partendo da qualcosa di immobile: impossibile.

Era necessario, pertanto, andare oltre il meccanicismo e cercare su altri lidi gli strumenti necessari per comprendere la vita. Perché ciò fosse possibile, tuttavia, occorre trovare una definizione, in primo luogo, di ciò di cui si stesse parlando. Partire,

cioè, dalla domanda su cosa fosse la natura. Questo, infatti, è l'oggetto del primo capitolo del testo: *Una certa idea di natura*.

La natura, nella riflessione goethiana, rimane avvolta in un enigma, è segreta, e si rivela nel suo apparire al soggetto, che non può andare oltre questa rivelazione se vuol rimanere nel vero; e quel che l'essere umano può dire, sulla base di come il mondo gli si manifesta, è che la natura è un movimento tra forze, una polarità tra poli opposti di cui un esempio evidente è la gravità. Come Donà sottolinea, l'atteggiamento goethiano è di natura essenzialmente analogica, simile a quello di Aristotele, e in cui tutto l'apparire è codificato nella dialettica della polarità degli opposti, primi tra tutti, attrazione-repulsione. Il fenomeno che più di tutti rivela questa dinamica, è la metamorfosi, che infatti è l'oggetto secondo capitolo: *Natura e Metamorfosi*.

Il problema della metamorfosi è forse il perno della riflessione di Goethe. In essa è visibile questa spontanea tendenza dello stato attuale della pianta nella sua negazione, cioè un suo mutare in altro, ma secondo una normatività, non casualmente: non è altro che il rapporto vivente tra l'identico e il diverso, e così dell'essere e del divenire. Tema, questo, notoriamente classico e oggetto di particolare attenzione all'Accademia di Platone. Tuttavia, a differenza del filosofo greco, che come molti suoi epigoni cercò la soluzione in un sistema statico, immutabile ed eterno, Goethe, come evidenzia Donà, considera impossibile ridurre la natura a sistema. Essa, infatti, "ha vita", e null'altro può esserle aggiunto, perché questa è la forma nella quale si rivela: il sempre nuovo eppur sempre antico, in un divenire incessante, secondo una normatività immanente.

Donà approfondisce il concetto di vita nel capitolo *La vita e il suo segreto*, nel quale vengono ribaditi i punti già messi in luce e approfondita la questione. La vita è un intero, una visione intuitiva in cui ogni cosa rimanda alla sua negazione, all'altro, così ad una infinita dialettica. Non è un caso che Goethe piacesse molto ad Hegel, con il quale ebbe occasione di intrattenersi con dei thè nei migliori salotti di Weimar.

L'intero è il punto d'arrivo, un inesprimibile solo intuibile, conoscibile solo per via analogica, perché la parte non può essere divisa dall'intero, e perché la forza vitale sfugge ad ogni incasellamento. Celebre è l'affermazione goethiana *alles ist Blatt!* (tutto è foglia), di cui Donà si ricorda, e che vuole proprio esprimere visibilmente questo concetto: la foglia è il risultato di un processo costante del ripetersi dell'identico e del mutare in diverso, essa è ognuna delle sue parti, ma la singola parte non è foglia. Proprio perché la vita si esprime come una forza che non può essere ricondotta a nessuna parte presa singolarmente ed isolata. Questa impostazione, lungi dall'essere una novità, è quasi una applicazione del kantismo e della filosofia dell'ideale regolativo, come Donà stesso evidenzia. La vita, infatti, come sistema formalizzato, reso esaustivamente in forma linguistica, è impossibile; essa non potrà che essere una idea kantiana: presente ma assente, non posseduta ma verso la quale si tende. Punto, questo, su cui Donà insiste anche nel capitolo sesto, *Sul concetto di "metamorfosi"* e nel decimo *Goethe e l'unità originaria*. Tale questione dell'irriducibilità del tutto alla parte, ha colpito molto l'attenzione dei filosofi e dei biologi succitati, perché sembra anticipare, in qualche modo, la grande tradizione otto-novecentesca dell'emergentismo, il quale, ad oggi, è la più forte alternativa al riduzionismo.

Nel settimo e nell'ottavo capitolo, rispettivamente, *Hegel e la natura* e *In prossimità*

di Schelling, vi è una breve rassegna dei due filosofi, la quale è estremamente utile per comprendere appieno l'impostazione goethiana, in particolare nel caso di Schelling, che è il grande teorico della metafisica della polarità. Tema, questo, centrale anche in Goethe, come affermato in precedenza, e oggetto di approfondimento dell'undicesimo capitolo *La "Polarità" come differenza assoluta*, e applicato con una certa insistenza anche in ricerche più circoscritte portate avanti dall'intellettuale, come nel caso dello studio della teoria dei colori, riportata nel decimo capitolo *Colori e polarità* e secondo la quale la visione è la conseguenza della lotta tra due poli opposti: la luce e l'oscurità.

Nel dodicesimo capitolo, *Natura ed esistenza aporetica*, Donà riprende un discorso già presentato nel capitolo quarto *Goethe e il principio di non contraddizione* in rapporto alla logica aristotelica, e mette in luce un concetto che, ad oggi, è centrale nella filosofia della biologia. La polarità, la quale esercita una continua azione reciproca, che implica uno stesso livello gerarchico causale, espone ad una circolarità che mette in crisi la consueta linea temporale. Infatti, non trattandosi di una relazione tra causa e causato, ma di intercausalità reciproca, diventa difficilissimo, se non impossibile, stabilire il prima ed il dopo, cioè la linea della seconda legge della termodinamica o della tradizione della teleologia classica. E questa circolarità irrisolta, questo continuo conflitto senza via d'uscita, che è azione naturale, diviene anche criterio di bellezza, come si evince dal capitolo tredici *Goethe e la bellezza*. L'artista non cerca di rappresentare il divenire, che è decadimento, morte e corruzione, ma il suo contrario; cerca, cioè, di tagliare fuori la forza carica di distruzione che caratterizza la vita, per rappresentare l'eterno vivente. Allo stesso modo, tale conflittualità si presenta nel conflitto tragico dell'esistenza umana: è il Faust che si strugge tra Dio e Mefistofele, concetto presente già nel terzo capitolo del testo di Donà, *Destino e Volontà*, ed oggetto specifico dell'ultimo *A proposito del Faust*. Quest'ultimo approccio, che è quello che più avvicina Goethe al movimento dello *Sturm und Drang*, e che si riverbera nella produzione letteraria, non è un semplice atteggiamento esistenziale, è una vera e propria normatività metafisica, uno stato ontologico, che è la conquista filosofica di una vita spesa tra esperienze pittoresche ed esperimenti di chimica, ottica e anatomia comparata.

Un testo, insomma, quello di Donà, che può rappresentare un vero e proprio arricchimento personale e culturale. Infatti, esso, oltre ad essere ben organizzato e supportato da una bibliografia secondaria recente, e pertanto aggiornata sulla base degli ultimi esiti delle ricerche sul tema, è ben scritto e con uno stile molto accessibile a chiunque voglia avvicinarsi alle tematiche trattate.

MARIA ALESSANDRA VARONE
mariaalessandravarone@gmail.com
Roma

DANIELE GUASTINI, *Immagini cristiane e cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 624.

NEL 2014 venne pubblicato, a cura di Daniele Guastini, il volume *Genealogia dell'immagine cristiana*, che raccoglieva i contributi dei partecipanti al Convegno Internazionale *"Humilitas versus dignitas: caratteri e genealogia dell'arte figurativa degli origini"*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università La Sapienza e svoltosi

a Roma nei giorni 18-20 giugno 2013. L'assistenza a quel Convegno e la successiva lettura dei suoi Atti mi introdussero nella questione di cui si occupa Guastini, professore di Estetica nel suddetto Dipartimento, in questo suo ultimo libro. C'è una chiara continuità tra il suo contributo a quel Convegno e il libro che adesso pubblica. Se la sua risposta allora alla domanda sul perché dell'improvvisa vocazione iconofila della Chiesa cattolica e sulle caratteristiche della prima arte figurativa cristiana, dalla fine del II secolo in poi – in pratica la pittura catacombale, e le sue differenze con la contemporanea arte figurativa greco-romana –, era decisa ma ancora senza il sufficiente supporto, il libro che adesso pubblica contiene una risposta a lungo meditata e adesso, a mio parere, proposta in modo coerente e convincente. Già allora Guastini manifestava il suo disaccordo con il diffuso ricorso a cause esterne come risposta alla domanda posta, e in particolare gli sembrava fuorviante l'applicazione all'arte figurativa cristiana del noto cliché coniato da Harnack dell'ellenizzazione del cristianesimo, perché in contrasto con la abituale pratica cristiana, riconosciuta in tanti altri ambiti, di vagliare criticamente, e spesso modificarli, i prestiti della cultura pagana prima di accoglierli. Intuiva allora che dietro la novità della prima arte figurativa cristiana doveva esservi stata una profonda riflessione teologica e pensava che in tale riflessione un ruolo importante lo aveva giocato l'apostolo Paolo, sia per la profondità della sua teologia sia per la diffusione dei suoi scritti. Nella sua riflessione, Guastini già allora manifestava il suo debito con il pensiero di Auerbach, in particolare con il suo capolavoro *Mimesis*, e nel libro di cui adesso ci occupiamo continua a manifestare la sua profonda riconoscenza a chi considera non solo un filologo ma anche uno stimolante filosofo.

Devo confessare che ho letto il libro di Guastini con vero piacere, forse perché conoscevo la sua posizione di partenza e il serio impegno per sostenerla. Trattandosi di un libro per certi versi di estetica, il lettore all'oscuro delle premesse segnalate, si sarebbe potuto aspettare uno studio dettagliato e possibilmente comparativo delle diverse raffigurazioni, cristiane e pagane, dei secoli pressì in considerazione. Un'analisi dettagliata delle somiglianze e delle differenze tra soggetti, personaggi, forme, tecnica, ecc.; invece Guastini capovolge per certi versi la prospettiva. Più che iniziare con lo studio delle figurazioni ancora rimasteci di quei secoli, che ovviamente prende in considerazione e che presenta in una curata sezione iconografica, si pone il problema di comprendere il modo di vivere e di pensare della comunità cristiana di quei secoli, vale a dire dei committenti, delle autorità della Chiesa, dei destinatari e, presumibilmente, degli stessi autori di quelle immagini. Perché mai si sarebbero decisi a decorare i loro ipogei e perché mai avrebbero dovuto farlo in tale modo?

Per poter rispondere a questa domanda, Guastini si è inoltrato nei fondamenti del nuovo modo di vita che nell'arco di pochi secoli si impose fino al punto di rimpiazzare il mondo culturale pagano. Alle radici di questa nuova visione del mondo e della vita si trova la rivelazione cristiana, la novità della redenzione operata dal Dio incarnato e la sua conseguente potenza trasformativa di ogni vita umana che voglia accogliere, per mezzo della fede, e vivere nella speranza e nella carità quanto Gesù ha insegnato. In fondo, come afferma Schönborn nel suo *L'icona di Cristo*, la questione delle immagini cristiane nei primi secoli è più un problema teologico che estetico. È proprio la comprensione e l'approfondimento della fede rivelata il fondamento della

decisione della Chiesa a favore dell'immagine, così come delle peculiarità con cui nascono nel III secolo e pure della successiva svolta bizantina. Infatti, per Guastini, come si è detto, la pretesa di spiegare la decisione cristiana a favore dell'immagine come una indebita contaminazione dell'arte pagana risulta insufficiente, così come insufficiente risulta attribuire la nascita dell'arte bizantina al perfezionamento quasi automatico di primi e goffi tentativi di un'arte cristiana per mezzo dell'apporto decisivo, a partire dalla fine del IV secolo, della contemporanea arte imperiale. Nella sua ricostruzione della vita delle prime comunità cristiane, Guastini realizza un grande sforzo e presenta un lavoro pregevole, individuando quelli che ritiene i punti determinanti che portarono alle prime raffigurazioni cristiane. In modo sintetico mi fermo su alcuni di questi punti di forza, lasciando al lettore che scopra la loro precisa portata nel sorgimento di un'arte figurativa nuova che segnerà l'intera storia dell'arte europea successiva. Tra queste parole di ordine a cui Guastini dedica particolare attenzione, segnalerei la *κατάργησις* (tradizionalmente tradotto con 'abolizione') e il *ὥς μή* (come se no) paolini, che ben sintetizzano l'intenzione di superare la cultura pagana trasformandola in qualcosa di nuovo; non rifiuto, non negazione, e nemmeno, in fondo abolizione in senso stretto, ma piuttosto superazione. Da un punto di vista figurativo, è significativa la *sinecura*, l'apparente trascuratezza, precarietà, incompiutezza, propria delle prime raffigurazioni cristiane, versione visiva dell'*humilitas* sottolineata da Auerbach nella sua comprensione dello stile letterario della Sacra Scrittura e delle opere dei primi scrittori cristiani: dal *sermo humilis* all'*imago humilis*. Alla base della nuova visione cristiana c'è indubbiamente la fede e l'*agape*, un amore in grado di superare le rigide distinzioni e barriere costruite dalla cultura pagana ed ebraica. In questo modo, l'arte figurativa dei primi secoli procede e si spiega a partire dall'*habitus* e dal *modus operandi* generato dalla vita illuminata, trasformata, dalla fede e guidata dalla carità ricevute dalla grazia divina, la cui potenza fa esplodere il mondo antico.

È nel primo capitolo del libro che Guastini segnala gli spostamenti che subisce la *mimesis* classica. Abituati a comprendere tutta l'arte classica sotto il prisma della *mimesis*, spesso non percepiamo i profondi cambiamenti avvenuti tra la *mimesis* classica e quella ellenistico-romana. Da una mimesi intesa e valorizzata prevalentemente per la sua dimensione conoscitiva, si passa, infatti, in epoca imperiale a una mimesi evocativa, che recupera la dimensione sacrale posseduta dalla figurazione alle sue origini. Ma poi, dalla sostituzione rituale si torna in qualche modo alla ripetizione mimetica, che nell'immagine cristiana primitiva diventerà prefigurazione, rinvio a una realtà già conosciuta attraverso la fede. Altri cambiamenti verranno dopo: se in un primo momento la principale preoccupazione teologica della Chiesa era centrata, infatti, nel mistero di Cristo redentore, nei secoli successivi l'attenzione sarà focalizzata nel mistero del Dio Uno e Trino. In questo modo si comprende quella che Guastini chiama la svolta bizantina, inspiegabile se non si tiene conto del precedente sforzo teologico e degli approfondimenti nel campo della teologia trinitaria, in particolare quello relativo alla consustanzialità e alla relazione tra Dio Padre e Dio Figlio. La svolta bizantina riguardo la precedente raffigurazione cristiana, Guastini la comprende non più in termini di prefigurazione ma di trasfigurazione, e in tale slittamento nella comprensione dell'immagine giocherà un ruolo importante la

σχέσις, la relazione, approfondita, in difesa della divinità di Cristo, in particolare dai Padri Cappadoci. Sarà questo modo di comprendere la relazione tra Padre e Figlio, relazione di amore, a illuminare il rapporto tra prototipo e immagine e a giustificare la venerazione delle icone cristiane.

Fin qui altro non ho fatto che cercare, in modo alquanto maldestro e parziale, di sintetizzare quella che si potrebbe chiamare la parte estetica del volume, cioè la spiegazione ragionata dell'apparire delle immagini cristiane e delle sue particolari caratteristiche. Di per sé questi contenuti sarebbero sufficienti per consigliare una lettura attenta del volume. Ma l'intenzione dell'autore è più ambiziosa. A suo parere l'intero fenomeno è assai più significativo di quanto a prima vista possa sembrare e, per certi versi, scavalca i limiti della storia dell'arte o delle immagini. Dall'oscurità delle catacombe, luogo per eccellenza delle primitive immagine cristiane, si sprigiona una nascosta potenza che Guastini ritiene decisiva per la nascita della modernità e di quella sua particolare creazione che sarà l'estetica e le belle arti. Un'affermazione del genere richiede indubbiamente un chiarimento che l'autore ha cercato di esporre fin dall'inizio del suo libro. A dire il vero, devo confessare che solo una volta conclusa la lettura del volume, e rileggendo di nuovo le pagine introduttive, dove l'autore propone le sue tesi di fondo, ho capito la loro audace portata.

Per Guastini, infatti, è in fondo il cristianesimo l'agente determinante dell'ulteriore secolarizzazione della cultura occidentale, e questo si rende visibile proprio nell'inizio del processo, vale a dire nella decisa desacralizzazione, in quel superamento della rigida distinzione tra sacro e profano – ancora ben presenti sia in ambito classico ed ellenistico-romano, sia in ambito ebraico – che, come aveva intuito Nietzsche, il cristianesimo porta a termine. L'autore ritiene che l'epoca tardo antica sia un momento chiave nella formazione della cultura occidentale, quello in cui le immagini possono essere ritenute una sorta di lente di ingrandimento che permette di comprendere le profonde trasformazioni in corso. Seguendo anche qui il pensiero di Auerbach, Guastini considera che le immagini sarebbero una sorta di traccia che illumina il paesaggio storico. Dalle primitive immagini cristiane si potrebbe dire che irradia il modo nuovo di comprendere il mondo, dove il divino non resta isolato dal mondano, ma proprio nel mondano si fa presente, trasformandolo. Questa sarebbe la prima forma di secolarizzazione. Sebbene la modernità abbia poi respinto la fede e i valori cristiani, lo ha fatto spesso ignorando di essere essa stessa frutto del cristianesimo e della sua opera, per dirla con Mazzarino, di «democratizzazione della cultura classica». E le primitive immagini cristiane fanno parte, ed esprimono, tale processo, che renderà possibile la nascita, parecchi secoli dopo, dei *beaux arts*, frutto dello stesso processo di desacralizzazione che ha avuto origine con l'avvento del cristianesimo. Se i cristiani non si inginocchiano davanti alle immagini greche delle divinità, come ben notò Hegel, se l'arte classica ha perso la sua aurea sacra, è perché la fede cristiana sa che il divino si è fatto presente in un uomo, Cristo, le cui immagini possono essere sì venerate ma non adorate. E le primitive immagini cristiane, tipologiche, prefigurano, prima, trasfigurano poi, nell'arte bizantina, quanto la fede insegna. Il cristianesimo opera una progressiva disintegrazione dell'ordine antico, offrendo un ordine nuovo, sostenuto da un *habitus* e da un *modus operandi* sorto dalla fede, dalla speranza e dall'amore.

Questo sguardo di fede, necessario per la vita delle immagini cristiane, sposta la dimensione propriamente conoscitiva che il pensiero classico assegnava alla *mimesis*, perché ormai le immagini, più che rendere presente l'essenza delle cose, prefigurano verità che già si conoscono per fede. Lo spostamento gnoseologico operato dalle immagini cristiane, sarà anche per Guastini il germe della moderna soggettivazione dell'estetica, diventata canonica con la *Critica del Giudizio* kantiana; il giudizio di gusto non è conoscitivo ma sentimentale, e l'autore delle vere opere d'arte non sarà più chi conosce, magari il filosofo, ma il genio. Colui che porta in sé – come in modo analogo il cristiano – la chiave interiore che permette di cogliere ed esprimere quelle verità più alte che la sola conoscenza non può raggiungere. Nella modernità la fede si rende sempre più flebile e sarà a poco a poco sostituita dal sentimento, sia nella sua versione romantica sia, successivamente, nel cupo e drammatico pessimismo nichilista.

Si potrebbe, dunque, aggiungere che l'apprezzamento e il valore che la modernità assegna alle opere d'arte costituisce, in certo senso, la versione laica, secolarizzata, della rivalutazione della dimensione materiale delle icone cristiane, motivata dalla comprensione della sublime umiltà della carne che l'incarnazione del Verbo rivela.

Il pensiero estetico posteriore, in definitiva, prende la sua linfa dalla rivoluzione dei valori che il cristianesimo realizza. Tale rivoluzione non è certamente la semplice evoluzione del pensiero pagano, il frutto dell'ellenizzazione del cristianesimo ma, come Guastini più volte suggerisce, risultato della cristianizzazione dell'ellenismo che pone le basi di quella che la modernità riterrà una delle sue maggiori glorie: l'estetica.

Se la storia è maestra e la ricostruzione che Guastini presenta dell'arte cristiana nelle sue origini è non solo storicamente fondata ma inoltre coerente e ben ragionata, la lettura del volume dovrebbe senz'altro interessare a chi abbia a cuore le sorti dell'attuale arte cristiana; se in più si accoglie come un'ipotesi assai ragionevole il ruolo decisivo che questa storia ha avuto per il successivo sviluppo di alcuni aspetti della cultura moderna ancora oggi centrali, la sua lettura sarà di grande profitto per un pubblico ben più ampio.

IGNACIO YARZA

yarza@pusc.it

Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia

MARCO IVALDO, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021, pp. 136.

È NOTO come Parmenide nel suo poema *Sulla natura* indichi il non-essere come la via dell'impossibilità del pensiero. Percorrere il sentiero del non-essere equivarrebbe a fare esperienza della contraddizione; contraddizione in atto già al momento stesso della scelta di intraprendere tale itinerario che arranca nel luogo dell'inaccessibilità di ogni forma di riflessione.

Il recente studio di Marco Ivaldo dedicato al tema del male credo solleciti quei versi parmenidei mediante un atteggiamento provocatorio orientato a scorgere le possibilità di quel sentiero. Un'indagine sul male, pietra d'inciampo della filosofia, si appalesa infatti prima di tutto come un invito a pensare altrimenti esplorando le possibilità del pensiero, e tuttavia tale esercizio ha inevitabilmente luogo in quello

spazio inaccessibile, interrogando già quella scelta del “non”, origine della contraddizione. L'autore analizza il tema focalizzando l'attenzione sulla riflessione dei quattro maggiori pensatori del cosiddetto momento tedesco classico: Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Quattro angolature differenti quelle che con chiarezza sono ricostruite nello studio e che configurano collisioni di pensieri accomunati da un nucleo concettuale che è al contempo chiave di lettura dello stesso volume in questione. Tale elemento comune è la libertà come categoria etico-ontologica non solo per rendere ragione della realtà del male ma anche, aggiungerei, come categoria gnoseologica per piegare quel divieto parmenideo. Tale nozione di libertà (così come quella di riflessione) qui diventa cruciale, cosicché un discorso sul male – inteso come ciò che *non* deve (*Soll*) essere – si fa già discorso sulle possibilità della conoscenza e del pensare stesso, invitando quindi a considerare il non-essere dalla prospettiva della libertà e cercando un pensiero che varchi le soglie di quell' inaccessibilità che ora può diventare luogo reale di riflessione e impegno pratico di esercizio filosofico, proprio come ricorda Ivaldo nelle pagine finali del suo studio.

Il volume, dotato di un buon apparato di note esplicative, consta di quattro capitoli rispettivamente dedicati alle riflessioni dei quattro autori. Occorre inoltre segnalare che l'indagine risente delle riflessioni di Alberto Caracciolo (già maestro di Ivaldo), Reinhard Lauth, ma anche di Luigi Pareyson. Il ricorso ai motivi etico-ontologici circa il rapporto male-libertà-non-essere che caratterizzano la premessa a queste mie note sono fondamentali per comprendere la trama del dialogo tra le quattro razionalità intessuta dall'autore.

Non è possibile seguire nel dettaglio le singole argomentazioni, mi limiterò quindi a segnalare i nuclei tematici fondamentali scorrendo eventualmente qualche interessante pista ermeneutica.

Il primo capitolo è consacrato alla riflessione di Immanuel Kant, in modo particolare l'autore dirige l'attenzione su testi meno noti del Corpus kantiano quali *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea* (1791) e le *Lezioni di teologia razionale* (1783/84). Si può qui riassumere l'intera riflessione kantiana isolando un doppio movimento discorsivo. Il primo consiste nel passare da una prospettiva logico-teoretica del male (si pensi alla critica della teodicea) a una prospettiva morale che riconosce nella libertà il nucleo fondante e la chiave di volta dell'intero problema. Qui allora la necessità di esplorare una dimensione gnoseologica differente per parlare del male che sorge dai limiti della ragione logico-teoretica. Il secondo movimento concerne uno spostamento concettuale. Spostamento che, come si vedrà, si impone come motivo dominante di tutto il momento tedesco qui esaminato e che volge a un riconoscimento del male come elemento positivo, realtà concreta ed effettiva e non, a differenza della tradizione, come mancanza e carenza. Di tale movimento ne è prova già lo scritto precritico dal titolo: *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto di quantità negative* (1763). Una nota va inoltre dedicata a due importanti concetti tra loro legati ovvero la nozione di contro-finale (*zweckwidrig*) e di male radicale (*radikales Böse*). Il male come contro-finale mostra la sua potenza concettuale non già all'interno di una dimensione logico-teoretica, bensì quando coinvolge la libertà pratica, tanto è vero che il male trova la sua realizzazione nella libertà e il contro-finale sarebbe una figura di quel male positivo. Scrive Ivaldo: «il male morale è negazione attiva della

legge – verrebbe da dire: attivo rifiuto della legge – da parte della libertà» (p. 33). Quest'ultima asserzione conduce a una pista ermeneutica importante per la ricerca kantiana che riconsidera la dimensione morale del male radicale più che effetto delle inclinazioni naturali.

La prospettiva fichtiana non si discosta da quella finora esaminata, nondimeno esistono dei chiaroscuri. Si possono qui evidenziare due linee teoriche importanti: la prima consiste nell'individuare la possibilità di un oscuramento della coscienza del dovere. La seconda invece riguarda il tema del male radicale come forza di inerzia (*vis inertiae*). Il male è esito di un oscuramento della coscienza morale (*Gewissen*). Il fatto che la coscienza morale si oscuri (*sich verdunkle*) produce una rinuncia. Si legge infatti che «la rinuncia alla libera riflessione [...] l'oscurarsi di questa coscienza, è la condizione perché l'uomo pecchi, ovvero abusi di quella libertà che lo qualifica ontologicamente» (p. 57). La massima in questo caso non si eleva alla legge ma si traduce in una pigrizia (*Trägheit*), una forza di inerzia. Forza che è già contraddittoria poiché si oppone frenando. Nell'inerzia coesistono lo stato di passività e attività, ma soprattutto è forza reale e positiva, figura di quella positività del male. Per Kant quindi il male radicale consiste in un capovolgimento della massima, mentre per Fichte è un oscuramento della coscienza morale. Sia per Kant che per Fichte tale possibilità del male in prospettiva morale conduce a una positività, ma per Kant la realtà del male è data dalla stessa libertà dalla quale riceve la realtà del negare. Per Fichte invece il male radicale risiede in una concreta forza di inerzia, contraddizione, attività e passività, resistenza alla libertà che si dispiega mediante la riflessione, male reale che ostacola l'esercizio del pensare.

Una via del tutto singolare è quella invece tratteggiata da Schelling. La sua, per riprendere un'espressione heideggeriana è una "metafisica del male". La riflessione schellinghiana gravita intorno al tema della caduta (*Abfall*), segnata da un allontanamento dall'Assoluto: un passaggio dall'infinito al finito che non ammette alcuna continuità e comunicazione tra di essi, ma si dà sempre nella forma di un salto (*Sprung*). Il Fondamento (*Grund*) delle cose finite risiede quindi non già nella comunicazione bensì in una relazione discontinua e di allontanamento dall'Assoluto. Nondimeno, anche qui entra in gioco la libertà, poiché questa può provocare tale allontanamento. La riflessione etica di Schelling è parimenti inserita in tale quadro metafisico e in particolare è da inquadrare nell'intera ontogenesi originata dal nesso Dio-Fondamento-Libertà. Dio possiede in sé il Fondamento che gli conferisce esistenza e tuttavia nulla esiste al di fuori di Dio. Vi è un dinamismo che consiste nella presenza di due principi che si esplicano nelle creature: uno derivante dal Fondamento, che permette alla creatura di separarsi da Dio facendosi individualità, e l'altro, l'intelletto, che subordina tale individualità alla universalità. Solo l'uomo possiede la capacità di esplicitare appieno i due principi, ma, a differenza di Dio, nell'uomo non sono insolubili. L'uomo è spirito e può quindi liberamente separare e unificare in falsa unità tali principi producendo così il male. Si è dinanzi a una concezione escatologica del male, il male viene dagli uomini, non da Dio: è reale ma transitorio. La prospettiva di Schelling rivaluta il tema della teodicea così come la possibilità di rielaborare una riflessione sul male in chiave metafisica.

Vorrei concludere queste note con alcune considerazioni in merito alla riflessione hegeliana. Un primo passo da compiere è innanzi tutto un superamento di una

lettura convenzionale circa l'idea di male nella vasta Opera del filosofo di Stoccarda compiuta dalla critica. Tale lettura consisterebbe nel far risiedere il nucleo di ogni sviluppo tematico del male nell'introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (opera postuma del 1840) in cui emergerebbe una concezione che vede il male «posto come dileguante, ovvero come evento o momento transitorio, anche se (storico-logicamente) necessario, della auto-affermazione dello “spirito del mondo”» (p. 103). Una lettura più articolata sul tema emerge invece nei *Lineamenti della filosofia del diritto* (1821) e precisamente nei paragrafi 139-140. La prospettiva hegeliana qui torna a essere etica ma, come si vedrà, non esclude importanti ripercussioni sulla stessa attività umana del pensare.

Due sembrano essere gli argomenti cruciali nel testo hegeliano: il male come ipocrisia (*Heuchelei*) e il riconoscimento reciproco delle coscienze con il tema del perdono, che sembra anche essere un'interessante prospettiva risolutiva dell'intera trattazione.

Il primo tema s'innesta nella critica che Hegel compie contro la morale kantiana, ritenuta astratta e priva di contenuto. Questo argomento può essere solo approssimativamente riassunto con la nozione di *Moralität*. Qui si staglia il tema del male che, come la *Moralität*, condivide la certezza in sé che per sé sa e delibera. La *Moralität* è soggettività formale che universalizza il proprio arbitrio. Tale possibilità di inversione dovute all'arbitrio – e quindi alla libertà – della scelta tra bene e male, è per Hegel strutturalmente negativo. Il tema dell'ipocrisia diventa allora importante poiché un carattere fondamentale di tale figura è proprio il trovare una giustificazione delle scelte immorali, come buone, producendo un autoinganno dell'inversione.

Concluderei quindi con alcune considerazioni in merito all'accostamento che Ivaldo propone tra il concetto di “anima bella” presente nei *Lineamenti* e il passo della cosiddetta liberazione della coscienza malvagia contenuta nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807). È proprio in questo argomento che vi è quell'inanellamento che, sulla scorta del nesso male-libertà, preso fin qui in esame, passando per il tema del riconoscimento e del perdono, conduce a quell'orizzonte aperto alla possibilità della riflessione e del pensare altrimenti. Non vi è spazio sufficiente per ripercorrere diacronicamente e in modo adeguato l'argomento hegeliano. Il passo è abbastanza noto e tratta del dissidio apparentemente irresolubile tra la coscienza agente mossa dalla maestà del legare e dello sciogliere, assoluta autarchia e certezza di sé stessa, e la coscienza giudicante segnata dall'universalità. Si è dinanzi a una disegualianza. Entrambe le coscienze però, come segnala Hegel, mostrano quel carattere dell'ipocrisia (sinonimo di unilateralità), persino la coscienza universale che giudica cattiva la coscienza agente non sfugge a tale unilateralismo. Entrambe, per così dire, non riconoscono il loro male analogo, una “durezza di cuore” scrive Hegel, che consisterebbe nella loro unilateralità. Occorre che vi sia un riconoscimento reciproco di tale affezione. Riconoscimento che si realizza in quanto perdono. Ma il perdono allora si configurerebbe come una rinuncia a sé, o meglio, come rinuncia alla propria unilateralità mediante confessione della propria affezione malvagia.

Si potrebbe leggere il perdono come pratica di riconoscimento e apertura, che, come scrive Ivaldo conduce al «compito (responsabilità) della libertà stessa come inizialità e riflessione» (p. 126). Ci si chiede allora se tale nozione di *perdono* in quanto

apertura etica-ontologica a pensare altrimenti, e legata a quella di *appello* al pensiero, possa rappresentare in via risolutiva il germe di una pista ermeneutica, sempre in una dimensione gnoseologica che esplora quelle possibilità di riflessione non raggiungibili dal pensiero logico-teoretico.

GIOVANNI CITRIGNO
citrignog.4597@gmail.com
Cosenza, Italia

JOHN KEANE, *Potere e umiltà. Il futuro della monitory democracy* (titolo originale: *Power and Humility. The Future of Monitory Democracy*, 2018), trad. it. di Piernicola D'Ortona, prefazione di Anna Loretoni, Torino, Hopefulmonster 2021, pp. 492.

IL testo, prima traduzione italiana di un'opera di John Keane – professore di Teoria Politica (Sidney University e Centro di Ricerca per le Scienze Sociali di Berlino, wzb), fondatore del Centro di Ricerca per lo Studio della Democrazia (csd), membro della *Royal Society of Arts* e consigliere esterno per l'ONU – è imperniata su quella che a suo giudizio è l'ultima evoluzione storica della democrazia: la *monitory democracy* (es.: Australia, India, USA, democrazie UE).

L'autore intende «scrivere democraticamente di democrazia» riproponendone l'ideale in forma nuova, richiesta dai tratti innovativi della democrazia monitorante, con una teoria normativa fondata su un pensiero *irregolare* e *quantistico*, critico delle teorie della post-democrazia o di prospettiva occidentale e del populismo. Per Keane, la democrazia, progetto finalizzato a rispondere alle domande fondamentali di ogni sistema politico («chi ha diritto a che cosa, quando e come») è il processo pubblico, incompiuto e inesauribile, di controllare e limitare il potere in nome dell'uguaglianza. Il testo ha il pregio di sostenerla senza negarne problemi esterni e interni, inquadrandola in uno sviluppo storico e geografico in cui progressione temporale non è necessariamente progresso verso il meglio. Per l'autore, bisogna ancora *democratizzare la democrazia* per realizzarla maggiormente. Tra i numerosi temi toccati spiccano: l'indigenizzazione della democrazia, l'apporto della rivoluzione delle comunicazioni e delle reti globali alla democrazia nell'età dell'abbondanza comunicativa, l'auspicio di una maggiore rappresentanza democratica della biosfera terrestre, la definizione dei minori e il modo di trattarli, i fallimenti dei mercati capitalisti, i rischi delle grandi opere e gli effetti negativi di paura, violenza e fanatismo, in una prospettiva imperniata sulla lotta alle disuguaglianze e agli abusi del potere. Uno dei problemi più urgenti dell'autore è favorire una divisione dei poteri più equa, inseparabile dall'*umiliazione* del *potere arbitrario*, oggi ostacolata in ambito economico e politico soprattutto a livello sovranazionale e internazionale.

Il volume, caratterizzato da una lunga gestazione e fondato sul precedente *The Life and Death of Democracy*, corredato dalla prefazione di Anna Loretoni e dall'introduzione dell'autore, è composto da sei parti di lunghezza variabile ed è privo di una sezione di conclusioni: I. *Indigenizzazione* (1. *L'orfano d'Asia: la democrazia a Taiwan (1895-2000)*; 2. *Popoli indigeni*); II. *La rivoluzione delle comunicazioni* (3. *Democrazia monitorante*; 4. *Pensiero irregolare*; 5. *Menzogna, verità e potere*; 6. *Silenzio, preallarmi e*

catastrofi); III. *Ripensare l'uguaglianza* (7. *Capitalismo e società civile*; 8. *La democrazia verde*; 9. *Cittadini bambini*); IV. *Democrazia senza frontiere?* (10. *Metafore quantistiche*; 11. *Il cittadino europeo, 1970-2005*; 12. *Antartide: la democrazia alla fine del mondo*); V. *Violenza, paura, guerra* (13. *La democrazia ha un cuore violento?*; 14. *Il triangolo della paura*); VI. *Perché la democrazia monitorante?* (15. *La democrazia monitorante è un ideale universale?*). È una silloge di saggi collegati tematicamente ma tendenzialmente autonomi, non strutturata in modo sistematico e lineare: è una «narrazione disarticolata» dallo stile «pizzicato», per rispecchiare l'impostazione normativa e gnoseologica e riprodurre i ritmi complessi della vita democratica. Il testo è ricco, talvolta sovrabbondante, e torna sugli stessi temi anche se da una diversa angolatura; gli esempi storico-politici sono un tassello determinante del ragionamento.

Keane auspica un cambio di paradigma, insoddisfatto degli studi politici contemporanei – e dell'applicazione dei metri occidentali – incapaci di cogliere le trasformazioni spazio-temporali che modificano il concetto di democrazia e comportano l'affermazione della *monitory democracy*. Intendendo scuotere i pregiudizi dei lettori, appoggiandosi a un ampio ventaglio di autori e riflettendo su diverse linee di studio, vuole offrire una prospettiva non tradizionale e provocatoria su temi di attualità, ma non senza incursioni storiche. Rifiuta sia le tendenze teleologiche sia le metafore marittime per la via evoluzionistica, negando che i processi di democratizzazione avvengano per qualità omogenee. Propone un pensiero fortemente storico e «irregolare», identificato con il ragionamento abduttivo, e «creativo», che limiti il ricorso a statistiche e fatti a favore dell'immaginazione. Il superamento del metodo di studio rigidamente empirico e statistico è una prospettiva acuta, come il riconoscimento che le realtà democratiche sono sempre infuse di ideali. Tuttavia, Keane, pur conservando un intento costruttivo e negando la possibilità di dare innumerevoli definizioni diverse di democrazia, vuole un'impostazione pluralistica e propone solo un «abbozzo» di teoria normativa non normativo in senso forte. Non riconosce principi trascendenti, metafisici o trascendentali – anzi, rifiuta di considerare la democrazia «Vera e Giusta» – e, dato che la realtà democratica studiata è sempre permeata da percezioni strutturate attraverso il linguaggio (si richiama a Gadamer, Weber, Wittgenstein e anche a Nietzsche), considera le proprie tesi «interpretazioni», «grandi ipotesi» di «natura congetturale». Per una maggiore democratizzazione, bisogna ridisegnare radicalmente l'immaginario democratico con metafore inedite. Tale pensiero è *quantistico* (il riferimento è Masao Maruyama) perché traspone negli studi politici termini della fisica quantistica come metafore per descrivere i nuovi processi, auspicando per la democrazia un «salto quantistico di immaginazione» che superi la psicologia del dominato.

Per Keane, i requisiti funzionali della democrazia degli analisti atlantici (territorialità, elezioni periodiche libere e regolari, identità nazionale tendenzialmente omogenea, economia di mercato) non ne colgono le variazioni, come l'indigenizzazione o la diffusione a livello sovranazionale. Piuttosto, caratteristica dell'ideale democratico è l'uguaglianza – da ripensare – intesa come negazione che alcuni esseri umani siano naturalmente destinati a esercitare il potere (in ogni ambito della vita umana nella biosfera, contesto non umano): la gestione della cosa pubblica concerne tutti. La democrazia, stile di vita complessivo in cui i cittadini hanno uguale diritto all'uso e al godimento, è sensibile al tempo e tende a favorire la nascita di una comune consape-

volezza che i rapporti di potere non sono necessari ed eterni e il ridimensionamento di chi lo detiene – tendenza che, tra le sue forme storiche, si esprime più fortemente in quella monitorante. Il principio della sovranità popolare entra in tensione con l'uguaglianza, è tautologico e richiede un'ulteriore democratizzazione: non c'è un popolo monolitico e quasi sacro, ma una moltitudine di cittadini con interessi talvolta inconciliabili. Anche la biosfera deve assumere maggiore rappresentanza politica (accoglie la lezione di Heidegger ma non il «radicamento nel suolo»).

La democrazia monitorante è nata per il rigetto delle tecniche di distruzione di massa della II Guerra mondiale, richiede società altamente mediatizzate ed è caratterizzata dalla continua vigilanza pubblica sul potere tramite meccanismi extraparlamentari e reti, soprattutto di «rappresentanti non eletti», a favore dell'uguaglianza e contro la violenza. In tal modo, i decisori (anche quelli delle istituzioni transnazionali e della società civile) sottopongono il proprio operato al controllo della collettività in modo non violento. I parlamenti e la centralità delle elezioni (da non eliminare) risultano ridimensionati: alla regola *una persona, un voto* si sostituisce *una persona, molti interessi, molti voti e rappresentanti non eletti*, in contesto nazionale e sovranazionale. Essa è un «tentativo permanente da parte di cittadini e rappresentanti di umiliare il potere» grazie a tali meccanismi di sorveglianza.

L'analisi della nostra età dell'abbondanza comunicativa ne sottolinea i tratti che favoriscono la sorveglianza e quindi la democrazia: l'irruzione nella sfera pubblica di zone di vita prima considerate private (il «silenzio pubblico» è un pericolo da superare con il «principio del preallarme»), l'esistenza di un giornalismo d'inchiesta serio (a differenza di quello scandalistico, che è un danno), la democratizzazione dei privilegi culturali. Spicca l'analisi della menzogna della post-verità e del suo potere distruttivo. Una delle tesi più innovative è l'«effetto tunnel quantistico»: prosperano insieme organizzazioni su larga scala che esercitano potere arbitrario, nuovi meccanismi monitoranti di concertazione e confronto (forum, conferenze, ecc.) e una società civile globale costituita da reti di attivisti non schierati politicamente.

L'indigenizzazione, benvenuta da Keane, dovuta alla diffusione della democrazia fino a divenire globale, consiste nella conseguente assunzione nei vari luoghi di caratteri specifici, che richiedono una nuova antropologia politica della democrazia. L'autore si sofferma su Taiwan, non una democrazia liberale in senso classico, per la quale sceglie come emblema il *kolonko*; e sull'Australia, dove la contraddizione passata di chiedere diritti per i bianchi ma trattare con violenza antidemocratica gli indigeni è superata con l'assunzione di tratti culturali di questi ultimi. Keane considera anche forme di «indigenizzazione» (violenta) del passato e gli USA in quanto impero democratico e ambivalente.

La diffusione della democrazia a livello sovranazionale, con stati-nazioni post-sovrani in reti di interconnessione globale, richiede di concepirla secondo cornici spazio-temporali multiple e interconnesse e di «de-territorializzarne» spirito, linguaggio e politiche. Ne sono indicative l'Antartide (esempio anche di *rappresentanza* della natura) e la cittadinanza europea in costruzione (ma problematica e dal futuro incerto), fondata su diritti e doveri sovranazionali e una concezione multistratificata e dinamica del cittadino. Tuttavia, il fenomeno presenta difficoltà e punti deboli come l'esistenza fittizia di un popolo globale o la dipendenza dagli stati territoriali.

Interessanti sono la sottolineatura della crescita del divario tra ricchi e poveri anche nelle democrazie odierne e la critica del *laissez-faire* in ambito economico e finanziario, ma non in chiave comunista o socialista (cioè, per Keane, non contro la società civile): in molti casi, la mancanza di meccanismi di controllo democratico è causa delle crisi finanziarie, in una spirale tra «fallimento democratico» e fallimento del mercato. Il capitale inoltre prospera nel segreto. L'analisi nega la necessità della borghesia per la democrazia e la riduzione della disuguaglianza sociale tramite la crescita del PIL. La concezione dell'uguaglianza è destinata a trasformarsi in una grammatica complessa.

Altro tema importante sono le disfunzioni interne e le minacce esterne della democrazia monitorante e i limiti della democrazia in tutte le sue forme storiche. In particolare, pur rifiutando le teorie di una sua natura intrinsecamente bellicosa, pur riconoscendone la superiorità morale per la propensione a denunciare e estirpare la violenza e per il rifiuto della guerra innescato dal processo di democratizzazione (che condiziona il valore semantico dei termini *guerra*, *violenza* e *paura*), Keane nega che la democrazia produca necessariamente la pace e che sia esente da guerra e violenza. Tutte le sue trasformazioni storiche sono legate a quelle belliche. Altro elemento di spicco, tra i tanti, è l'estensione all'infanzia della necessità di liberazione dal potere arbitrario (la ricostruzione storica accoglie anche l'accusa alla Chiesa cattolica di violenza sui bambini).

Perché la monitory democracy è una «cosa buona» da preferire ad altri regimi è il problema affrontato per ultimo. Keane riconosce che l'ideale democratico resta confuso dal punto di vista teorico e svuotato dal punto di vista istituzionale, mentre non ci sono soluzioni per i problemi odierni delle democrazie. La pace e il principio di sovranità popolare non sono giustificazioni percorribili. Essa è invece la forma storica di democrazia più sensibile al potere, l'«arma» migliore inventata contro le «illusioni della certezza» e i monopoli camuffati del potere arbitrario, ma, in quanto continua approssimazione dalla sopravvivenza incerta, richiede la virtù democratica dell'umiltà: la «lotta per umiliare il potere» non è mai compiuta. Keane è attento alle istanze di chi – singolo o gruppo – non esercita il potere direttamente, fino a chiedersi se e quanto gli eredi di gruppi oppressori (soprattutto etnici) debbano «vergognarsi». Tuttavia, il suo uso dei termini *vergognarsi* e *umiliare* può far sorgere il dubbio che avvenga un celato rovesciamento della violenza, pur nella bontà delle intenzioni; inoltre, il potere sembra difficilmente separabile dal carattere di arbitrarietà.

In conclusione, Keane analizza la democrazia indicandone luci e ombre e la mancanza di necessità, ma giustificarla pienamente gli risulta difficile proprio per il rifiuto della normatività forte: «L'ostacolo maggiore è che la democrazia monitorante, da quello che sappiamo, non gode di nessuna garanzia trasversale o metastorica. La democrazia non è un Principio fondamentale, ed è per questo che va trattata come una pianta fragile».

MIRIAM SAVARESE
msavarese@live.com
Roma, Italia

FRED D. MILLER, JR. (trans.), 'Alexander': *On Aristotle Metaphysics 12*, Bloomsbury Academic, London-New York 2021 («Ancient Commentators on Aristotle»), pp. x + 260.

WHAT Alexander of Aphrodisias had to say about Aristotle's *Metaphysics* stands out on the traditional landscape of the ancient and late-ancient commentators. It serves as a fundamental reference because of the role it acquired, its particular composition, and the doctrines it contains. According to handwritten tradition, the whole work is attributed to Alexander, the greatest of all the ancient commentators on Aristotle, who lived between the 2nd and 3rd centuries AD. This dating of his life derives from his having dedicated his *De Fato* to the Emperors Septimius Severus and Antoninus Caracalla (who reigned together from 198 to 209 AD) in thanks for his appointment as head of the Aristotelian school, that is (as we now know), he was granted a professorship in Aristotelian philosophy in Athens. Nobody knows which Aphrodisias was Alexander's city of birth (though it was probably the one in the Caria region, in Asia Minor), nor can we say for sure who his masters were (very probably Sosigenes, Herminius and Aristotle of Mytilene). The known commentaries by Alexander are to *Prior Analytics I*, *Topics*, *Metaphysics*, *Meteorology*, and *On Sense Perception*. He also wrote several treatises, three of which have been handed down to us in Greek: the *De anima*, the *De Fato*, and the *De Mixtione*. Other works of his that have been preserved include a *Supplement* to 'On the Soul', called *Mantissa* (which might not be by Alexander), and a collection called *Quaestiones*. Later commentators also mention other commentaries written by Alexander to *Categories*, *De Interpretatione*, *Prior Analytics II*, *Posterior Analytics*, *Physics*, *On the Heaven*, *On Generation and Corruption*, *On the Soul*, and *On Memory*. Alexander himself refers to a comment of his on *Nicomachean Ethics*. *Medical Questions*, *Physical Problems*, and *On Fevers* are considered spurious. Some works were lost, but have been preserved in Arabic: *On the Principles of the Universe*, *On Providence*, *Against Galen on Motion*, and *On Specific Differences*.

Only a part of the commentary on Aristotle's *Metaphysics* traditionally attributed entirely to Alexander is actually his work. The commentary on the first five books (A-Δ) is certainly authentic, while the remainder (on books E-N) is the work of an author who is still known, even today, as pseudo-Alexander. The debate on the authenticity of the second part of the commentary was prompted by the fact that a second hand added the name of Michael of Ephesus before the title of the commentary to Book E in the manuscript A (*Parisinus graecus* 1876). Michael of Ephesus was a Byzantine commentator who lived at the start of the 12th century. He was part of a philosophical circle established by the Byzantine Princess Anna Comnena (1083-1153/5?) with the task of reconstructing lost commentaries and filling gaps left by the ancient commentators.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), author of the Latin version of Alexander's commentary, went against the conviction prevailing in his time that the commentary on Books E-N was not authentic. He supported the authenticity of the second part of the commentary by saying, for instance, that handwritten tradition had always attributed the whole of the commentary to Alexander, and that the first and second parts of the commentary were written in the same style.

In 1847 Hermann Bonitz went back to suggesting that the whole commentary was authentic, justifying the obvious differences between the two parts of the work on the basis that the commentary on Books E-N was handed down to us in a form amply rewritten by an author living later than Alexander, and amply inferior to him in intellect. In 1885 Jakob Freudenthal strongly denied the authenticity of the commentary on Books E-N, and demonstrated that pseudo-Alexander did not make use of Alexander's authentic commentary. Freudenthal came to this conclusion after comparing fragments of Alexander's authentic commentary on *Metaphysics* Book Λ (contained in Averroes' *Long Commentary* on the same book) with the corresponding parts in the commentary that has been preserved, and demonstrating that they were wholly incompatible. Freudenthal also rejected the idea that Michael of Ephesus could have written the commentary on Books E-N. He said the author had to be a Neoplatonic living between the 5th and 6th centuries AD. Freudenthal ultimately accused pseudo-Alexander of being a forger, who had tried to pretend to be the genuine Alexander.

In 1987 Leonardo Tarán returned to Freudenthal's idea that pseudo-Alexander must have been a late-ancient author. In 1906 Karl Praechter claimed that the author of the second part of the commentary could only be Michael of Ephesus, judging from the similarities of style with Michael's other three commentaries on *Parts of Animals*, *Movement of Animals* and *Progression of Animals*.

Robert W. Sharples supported Freudenthal's theory that no Christian would have commented on the last passage of *Metaph.* Λ (where Aristotle claims the primacy of the unmoved prime mover) by recalling the multiplicity of the divinities that are the cause of the errant planets, and even choosing this as the final passage of his commentary. On the other hand, Sharples suggested that pseudo-Alexander might have wanted to emphasize the condition of the subordinate unmoved movers; or else the passage might have been drawn from a pagan source. Concetta Luna made a fundamental contribution to the debate on pseudo-Alexander's identity. Comparing the inauthentic commentary with other works by Michael of Ephesus she clearly shows that pseudo-Alexander and Michael were one and the same.

The volume by F. Miller, Jr. – part of the prestigious collection on the "Ancient Commentators on Aristotle" edited by Richard Sorabji – casts a new light on the problem of pseudo-Alexander's identity. The new English translation is preceded by a detailed introduction and followed by detailed explanatory notes and indexes. In the introduction, Miller provides a clear, in-depth review of the debate on the problem of who wrote the commentary on *Metaphysics* Books E-N. Recalling that Michael of Ephesus tended to compose commentaries or collections of scholia drawing on material from various sources (that were often left anonymous), Miller gives us a hint of his argument against Freudenthal's theory – taken up by Tarán – that pseudo-Alexander was a forger and an impostor, that he states explicitly later on (pp. 8-10). The Author's concluding comment in paragraph 2 seems significant: while most scholars agree that the second part of the commentary is attributable to Michael of Ephesus, we should continue to call the author of the commentary to Books E-N "pseudo-Alexander" for two reasons: because there is no consensus concerning his identity; and in acknowledgement of his obvious intention to remain anonymous (p. 7). Miller's stance bears witness to the weight of a tradition spanning thousands of

years that still struggles, despite the evidence emerging from the most recent studies, to take a final step in identifying pseudo-Alexander as Michael.

Miller responds to pseudo-Alexander's critics, redeeming the commentator by providing specific and detailed references to his most meaningful interpretations of Aristotle's most important passages. Miller recalls, for instance, how pseudo-Alexander interpreted *Metaphysics* Λ as a unitary work, and his theory (expounded at the beginning of the preface to his commentary) that the whole treatise is dedicated to the principle of the unmoved prime mover (p. 668, 2-4). In actual fact, Aristotle is only concerned with the unmoved mover and the other 55 unmoved substances in chapters 6 to 10, whereas chapters 1 to 5 deal with the principles of the corruptible sensible substances. Pseudo-Alexander's theologizing interpretation of the work is constantly reiterated in the rest of his commentary. At the start of chapter 6 there is a particularly significant interpretation of the distinction between the three kinds of substance presented in chapter 1 (1069 a 30-b 1) as a passage that provides the framework for the whole book, and chapter 9 is seen as the continuation of the discussion on the divine intellect begun in chapter 7 (p. 710, 36). There are other commentators, by contrast, who believe that the chapter deals with the aporias around human intellect or thought in general. Miller recalls another core point in *Metaphysics* Λ, concerning Aristotle's expression: "the act of thinking is an act of thinking of an act of thinking" (1074 b 34-35). The Author identifies three ways to interpret the passage: (i) the divine intellect only thinks about itself; (ii) it thinks about what is essential to a divine intellect; or (iii) it thinks the essential truths of which it is somehow constituted. Miller notes that pseudo-Alexander provides some support for each of these interpretations. To support the second, pseudo-Alexander claims that every subordinate intellect directs its awareness towards the prime intellect (p. 707, 18-19), and this would be consistent with the idea that subordinate movers would have something in common with the prime mover. The commentator would support the third interpretation by saying: "It is impossible for us to live this sort of life always rather than sometimes; but for the first cause ... it is possible" (p. 697, 5-6). Pseudo-Alexander nonetheless acknowledges further on that the divine intellect only thinks about itself (p. 699, 5-11). He also supports the first interpretation when he says that, if the divine intellect is the best possible entity living the best possible life, it would be absurd for it to think about random and evil objects (p. 711, 28-31); nor can it think about something other than itself because this would involve thinking about something better or worse, but nothing is better than the prime intellect; nor can it think about something worse because this would involve deviating from its blissful condition (p. 711, 34-40).

Miller is very successful in redeeming pseudo-Alexander, showing in his in-depth introduction that "far from offering a mere paraphrase and pastiche of purloined passages, Ps.-Alexander constructs a comprehensive interpretation of Book 12, understanding it to contain an integrated and coherent argument" (p. 25). Despite references to Neoplatonic ideas that would aim "to fill crucial gaps and round out his interpretation", the commentator "seems on the whole to be concerned with explicating Aristotle's actual views than with carrying out a Neoplatonic agenda" (p. 25). This interpretation of pseudo-Alexander's work has the merit of overcoming preconceptions and misunderstandings that, over the centuries, have affected the for-

mulation of a consistent opinion on the commentator's value. The place occupied by the real Alexander in the tradition of commentary was bound to leave little space for a commentator who was unquestionably inferior to him. We should nonetheless acknowledge pseudo-Alexander's ability to serve the purpose of completing the commentary on *Metaphysics* by trying to write as if he were Alexander, though he also succeeded in adding original interpretations that mean he deserves a space in the history of Aristotelian tradition.

Miller's translation of pseudo-Alexander's commentary has the advantage of being clear and continuing to adhere to the Greek text. Miller completes the lemmata discussed, and reported only in abbreviated form, in pseudo-Alexander's work, providing readers with the Aristotelian text in full. Miller's work adds another essential research tool to the collection edited by Sorabji, and – by continuing to attribute the commentary on Book Λ to pseudo-Alexander – it has the merit of respecting the enormous influence exerted by this exceptional commentator on Aristotle's work, which persists to this day.

RITA SALIS

rita.salis@unipd.it

Università di Padova, Italia