

Giambattista Vico, *La scienza nuova 1744*, a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013, pp. XI-350, € 52,00.

Nel 2004, dopo un lavoro pluriennale, usciva – per la cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna –, la prima edizione critica della *Scienza nuova* del 1730. Con essa l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del Consiglio nazionale delle ricerche arricchiva di un titolo fondamentale la propria edizione delle opere vichiane (se ne veda il resoconto sul n. 4, 2005 di questa stessa rivista).

La restituzione del testo all'aspetto tipografico originale, rispettoso cioè delle movenze grafiche volute dall'autore (punteggiatura, utilizzo delle maiuscole e dei corsivi, ecc.), consentì allora non solo di leggere l'opera nel suo carattere "iconico", ma anche di mostrare la direzione lungo la quale si sarebbe mossa l'edizione della *Scienza nuova* del '44, sia dal punto di vista filologico, sia da quello più strettamente concettuale. La *Scienza nuova* del '30, che Nicolini aveva anacronisticamente relegato a "variante" della redazione del '44, trovava inoltre una più corretta e autonoma collocazione all'interno della produzione del filosofo napo-

letano, e poteva così essere valutata a tutti gli effetti come una seconda redazione del capolavoro vichiano, e una fondamentale fase del pensiero dell'autore. A sua volta, l'edizione del 1744, tradizionalmente considerata come la *Scienza nuova seconda*, veniva di fatto ad essere la terza, definitiva stesura di un inesausto lavoro di riscrittura e revisione.

La differente scansione degli «strati» (p. XIX) compositivi della *Scienza nuova*, come fa notare Fulvio Tessitore nella *Presentazione* della presente edizione, insieme con le scelte esegetiche alle quali si è appena fatto cenno, ha però implicato anche una serie di ulteriori ricadute sul piano della ricerca storiografica, a dimostrazione di come il «lavoro di un'edizione critica [...] possa risultare] un lavoro di storia, secondo l'idea della filologia come scienza storica e non solo strumento ecdotico» (p. XIV). L'aver riportato il testo in edizione critica ha difatti non solo permesso di «mettere dinanzi agli occhi dei [...] lettori [...] la pagina [...] come pensata e scritta da Vico» (p. IX), ma anche di riconsiderare i termini della filosofia vichiana, dall'analisi delle fonti alla interpretazione del suo percorso produttivo. Il raffronto con il lavoro nicoliniano è sotto questo aspetto esemplare. Ad una interpretazione volta ad inserire il

filosofo napoletano all'interno delle «ipotizzate “quattro epoche” dello “storicismo assoluto”: Vico, Kant, Hegel, Croce» (p. VIII), si era in Nicolini accompagnata da una parte l'idea di una esposizione «cuspidale» dell'opera vichiana (tutta tesa al compimento del capolavoro del '44), dall'altra la necessità di modernizzarne la scrittura in modo da scioglierne le asperità. La stessa ricerca bibliografica delle fonti, della quale Nicolini fu per altro un indiscusso e tuttora imprescindibile maestro, restò condizionata da tale approccio, di modo che, per fare un solo esempio, la “contemporaneità” o l'“isolamento” vichiani, concetti sui quali molto insisté l'ermeneutica d'impronta neoidalistica, divennero col tempo categorie sempre più vaghe ed astratte, destinate a fornire una rappresentazione di Vico che trasfigurava l'effettiva realtà storica. Se la revisione concettuale di questi modelli storiografici (ai quali pure si deve in maniera determinante l'approfondimento e la diffusione della conoscenza del filosofo napoletano) è stata ormai da tempo portata a termine, la lezione nicoliniana era in buona sostanza sopravvissuta quale punto di riferimento per qualsiasi ulteriore ricostruzione della *Scienza nuova*; benché meno agevole di lettura, questa edizione critica consente adesso agli studiosi, senza misconoscere il lavoro compiuto dai passati editori, un più autonomo e pacato confronto coi testi, scevro cioè dai condizionamenti che una posizione teorica così marcata come quella appena discussa necessariamente implicava.

I Curatori hanno lavorato principalmente sul manoscritto autografo, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli «Vittorio Emanuele II». Questo è stato costantemente collazionato con la *Editio princeps*, che invece aveva «costituito la base delle edizioni moderne e

contemporanee» (p. XVIII). A piè di pagina è riportato l'apparato delle varianti testuali; rispetto all'edizione della *Scienza nuova* del '30 è stato invece omesso l'apparato delle fonti citate, con motivazioni che confermano sia la novità della prospettiva interpretativa qui intrapresa, sia il perdurante rilievo del lavoro compiuto da Fausto Nicolini: «Una [ragione per non includere l'apparato delle fonti] è che [...] non ci sono novità rilevanti rispetto alla *Scienza nuova del 1730*: i due volumi [...] costituiscono, da questo e da tutti i punti di vista, un tutto unitario [...]. L'altra ragione [...] è che la *Scienza nuova del 1744* [...] ha goduto di cure continue nel secolo da poco trascorso, e che uno strumento di eccezionale valore [...] sono stati e sono i due volumi del *Commentario storico alla seconda Scienza nuova* di Fausto Nicolini» (p. XX).

Giova infine ricordare che questa edizione critica segue a poca distanza di tempo la pubblicazione del blocco complessivo delle tre *Scienze nuove* per la prima volta raccolte in un unico volume per la cura di Manuela Sanna e Fulvio Tessitore nel 2000 (*Giambattista Vico*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma); il medesimo testo è stato poi ripubblicato – con diversa introduzione – in Giambattista Vico, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello, Bompiani, Milano 2012.

Gerì Cerchiai\*

Anna Gentile Galiani, *Lettere filosofiche (1780)*, a cura di Elisa Bianco, Aracne, Roma, 2012, pp. 156, € 10,00.

Il volumetto ripresenta per la prima volta, dopo la loro pubblicazione originaria nel 1780 in due versioni entrambe

\* geri.cerchiai@ispf.cnr.it; Ricercatore presso l'Istituto per la Storia del pensiero filosofico e scientifico (Ispf) del Cnr, Milano-Napoli.

uscite a Napoli (presso i tipi di Giacomo Antonio Vinaccia e della Società Tipografica e Letteraria), le *Lettere filosofiche* di Anna Gentile Galiani (1759-1785 ca.), protagonista di spicco del Settecento letterario siciliano. L'iniziativa rientra nell'odierno interesse per il contributo femminile allo sviluppo intellettuale della modernità, e fa fronte con originalità a questa oggi diffusa esigenza. Già la scelta dell'autrice e del testo denotano il desiderio di modificare alcuni luoghi comuni della ricerca attuale, del tutto dimenticata di Anna Gentile Galiani e disinteressata alla sua opera. Eppure, le scarse e non sempre univoche informazioni biografiche oggi disponibili legittimano non poche aspettative sull'opera e il pensiero di Anna Gentile Galiani, traduttrice della *Marianna* di Voltaire e membro di Accademie, come quelle della «Galante Conversazione» e degli «Ereini», le cui adunanze la Gentile Galiani arricchì con traduzioni di rilievo. Insomma, questa affascinante figura femminile aspetta una vera e propria riscoperta, che Elisa Bianco avvia curando l'edizione, provvista di un'ampia *Introduzione*, di un testo che, per la molteplicità di temi «etico-politici, metafisici e gnoseologici» che lo attraversano, è un interessante e rilevante «documento del dibattito filosofico in certi settori della cultura filosofica italiana settecentesca» (p. 32).

L'*Introduzione*, intitolata *Filosofia per lettere: una lettura di Anna Gentile Galiani* (pp. 13-40), informa il lettore in maniera precisa ed esaustiva su contesto, fonti e problemi delle *Lettere filosofiche*. Dopo un iniziale e ben riuscito approfondimento del ruolo decisivo di epistolari e carteggi, non infrequentemente fittizi, nell'illuminismo, la Bianco inquadra teoricamente l'opera, che – aspetto tutt'altro che marginale – inscena un dialogo a distanza tra un uomo e una donna, conferendo pari dignità intellettuale al genere femminile. Il fulcro tematico del confronto tra i due interlocutori viene individuato nell'ampia

accezione del concetto di “natura”, che diventa cellula germinale per altre questioni centrali all'epoca: passioni, spirito vs materia, stato di natura vs stato sociale, felicità, statuto ontologico/psicologico degli animali ecc. Entrambi gli interlocutori muovono da uno sfondo empiristico di matrice lockiano-newtoniana e mostrano una netta predilezione per questioni morali e politiche quali genesi e controllo delle passioni, giudizio sullo stato di natura, valutazione del lusso, definizione della felicità. Non mancano però analisi su temi particolari, come la discussione sull'infinita divisibilità della materia, argomento evidentemente molto impegnativo e significativamente affidato (anche) all'esposizione di una donna.

Le indagini storiografiche della Curatrice portano a ritenere che il misterioso interlocutore maschile sia con ogni probabilità Antonino Lucchesi Palli e Gallego principe di Campofranco, iniziatore dell'Accademia della «Galante Conversazione» e figura di spicco dell'intelligenza palermitana riformista. Mette conto rilevare inoltre come la Bianco ravvisi quale fonte privilegiata, oltre ai “grandi” del dibattito europeo (Helvétius, Hobbes, Leibniz, Locke, Maupertuis, Montesquieu, Rousseau), anche l'opera di Antonio Genovesi, non solo autore di *Lettere filosofiche* (1759), alle quali Anna Gentile Galiani deve essersi ispirata nella scelta del titolo, ma anche nome tutelare del coevo ambiente intellettuale italiano, ben al di là di Napoli. Altre figure alle quali la Bianco attribuisce ruoli rilevanti sono Giovanni Meli, Francesco Paolo di Blasi, Giuseppe Maria Galanti e Rosario Arfisi.

All'*Introduzione* segue una breve *Nota biografica* con l'auspicio per nuove ricerche su fonti archivistiche.

La trascrizione delle lettere, che occupa gran parte del volume (pp. 45-156), è condotta sull'edizione Vinaccia, che non si discosta, a parte la grafia del cognome (Galiani-Gagliani), da quella della Società Tipografica e Letteraria. In en-

trambi i casi, comunque, la scelta di far uscire il volume non in Sicilia, ma a Napoli, e per di più presso due stamperie dal programma editoriale di grande lungimiranza, conferma l'ambizione innovatrice alla base dell'opera riprodotta. Le lettere sono trentadue e constano ciascuna di un'iniziale lettera scritta dall'interlocutore maschile, seguita dalla replica dell'interlocutrice femminile.

Nel complesso, l'opera rappresenta un'insospettata testimonianza di un felice momento storico, culturale e filosofico, al crepuscolo di un'epoca moderata e all'alba di una serie di rivolgimenti radicali, e restituisce un'immagine straordinariamente vivace del clima intellettuale di quello che di lì a qualche decennio sarebbe diventato il Regno delle Due Sicilie. Dal punto di vista storico, quindi, questa edizione arricchisce il panorama di studi sul tardo Settecento italiano con la riscoperta di un testo e di un'autrice ingiustamente dimenticati; da quello teorico, ha anche il merito di essere attenta al ruolo del "femminile": il duplice dato di fatto che l'opera sia scritta da una donna e che metta in scena il confronto epistolare tra un uomo e una donna pone infatti una serie di interrogativi, che la Bianco espone in maniera molto incisiva: «Il femminile può essere anche filosoficamente differente? Può farsi latore di altre istanze, altri istinti, altre urgenze? Esiste una "filosofia femminile" che si ponga in contrasto anche in materia speculativa con una "filosofia maschile" [...]? O, piuttosto, il fatto che uno degli interlocutori sia donna è meramente casuale, e non incide nel dialogo, né poco né punto? O, ancora, il fatto che l'autrice sia donna può essere un elemento commerciale, ovvero, può attirare un pubblico femminile in misura forse maggiore, rispetto ad un autore uomo? È un'opera "di una donna per le donne" dunque?» (pp. 19-20).

Esula ovviamente dai limiti di questa segnalazione dare risposta a queste domande; sarà compito degli studiosi valutare e rispondere agli interrogativi sollevati da Elisa Bianco.

Laura Anna Macor\*

Giacomo Maria Virone, *Synthetic A Priori and Mathematical Account in Kant's Philosophy*, LED, Milano 2012, pp. 272, € 31,00.

"Kant e la matematica" e "Kant e la definizione di sintetico a priori" sono due temi classici della storiografia kantiana, le cui diverse considerazioni e soluzioni hanno rappresentato l'origine di correnti diverse della storia della filosofia ottocentesca e novecentesca. Potrebbe dunque indurre a sollevare il sopracciglio questo nuovo libro su quegli argomenti di Giacomo Maria Virone. Il lettore si imbatte invece in una ricerca originale, con un assunto teoretico forte argomentato alla luce delle fonti kantiane primarie, di testi di filosofi coevi, come ad es. Fries, Lambert, Trendelenburg, e dei più recenti interpreti del criticismo, come Jaakko Hintikka, R.L. Anderson, Robert Aquila, e Michael Friedman.

Virone si propone di chiarire la nozione di *sintetico a priori* pronunciandosi sullo *status* filosofico delle cognizioni matematiche, cioè mettendo in luce il "come" della conoscenza; egli intende definire la relazione dialettica tra la possibilità logica della conoscenza e la sua possibilità reale, per mostrare come possano costituirsi oggetti d'esperienza. Virone accetta la prospettiva teoretica di Cassirer (cfr. ad es. alle pp. 18 e 46) e indica nella nozione di *analitticità apriori* l'invariante ultima, che legittima la sintesi a priori e che opera anche in matemati-

\* lauraanna.macor@unipd.it; Assegnista nel Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) dell'Università degli Studi di Padova.

ca. Ciò permette di determinare il trascendentalismo kantiano come una meta-teoria della matematica, che rende possibile quella disciplina e il suo uso nelle scienze particolari, in un rapporto dialettico tra idealismo logico-matematico e realismo dell'esperienza.

Il libro si articola in due parti, «On the nature of mathematics. A critical comparison with traditional interpretation» (pp. 29-136) e «A heterodox way. The analyticity of mathematical sciences and the meaning of the synthetic a priori» (pp. 137-238): la prima parte si compone di tre capitoli, «General logic and transcendental logic» (pp. 31-55), «Intuition, concept and synthetic a priori» (pp. 57-93) e «Are space and time form of intuitions or concepts?» (pp. 95-135). L'assunto forte della ricerca compare già nella «Prefazione» e nell'«Introduzione», dove Virone ritorna alla differenza tra le nozioni di sintesi e di analisi e propone, nello stesso tempo, un'interpretazione del trascendentalismo, affermando: «Transcendental logic represents [...] the first step to switch from a consideration inner to a given science to the metariflexive analysis of the possibility of such knowledge» (p. 18). Non sfugga il termine «*inner*»: il giudizio delle scienze matematiche, in accordo con Cassirer, deve essere considerato analitico e, proprio per ciò, legittimato nella sua oggettività; la logica trascendentale permette un'attività meta-riflessiva, che ha come oggetto la matematica e che giustifica, da un lato, la sua applicazione all'esperienza e il suo processo deduttivo, dall'altro, ne fonda la stessa possibilità. Virone ritiene dunque che la matematica mostri una sua applicazione estrinseca all'esperienza possibile (*extrinsic*, es. p. 16, ma è presente in tutto il libro), come condizione di sua costituzione; l'apriori diviene così condizione pura di ogni esperienza matematicamente possibile; Virone riassume così il filo rosso della sua ricerca: «In Kant's philosophy [...] the notion of synthetic a

priori is strictly bound up with an epistemological instance which is abridged from judgements of mathematics, without however being reduced to them» (p. 66).

Nella prima parte lo studioso esamina il rapporto tra logica trascendentale e logica generale: l'acquisizione più importante, per il prosieguo dell'opera e per l'interpretazione di Kant, consiste in una ridefinizione dei rapporti tra analitico e sintetico. Per Virone non è possibile separarli in modo "sostanziale", ma occorre distinguerli in modo funzionale, considerandoli come attività razionale unitaria, impegnata in ambiti di legittimazione diversi del sapere. La logica kantiana deve allora essere definita più propriamente come logica generale, piuttosto che non come logica formale (p. 48). Lo studioso ritiene dunque che alla logica generale spetti il compito di stabilire le regole con cui la ragione si costituisce («general logic is the necessary, standard criterion for measuring the reason with itself», p. 36): la sua funzione comprende anche la legittimazione di una logica formale, a cui risponde ogni forma di giudizio, anche quello sintetico, mentre l'apriori diviene il livello metalogico della possibilità della sintesi conoscitiva: «scientific judgments are a priori, in so far as they do not arise from the sensible manifold but maintain a pure, rational authenticity» (p. 38).

Ciò rimanda anche al ripensamento dello spazio e del tempo, come lo studioso dichiara sin dalle prime pagine: essi sono intuizioni formali, funzioni che rendono possibile ogni esperienza ma traducono quella dialettica tra possibilità e realtà, implicita nell'esame di analitico e sintetico. In realtà, Virone, dopo un'attenta e minuziosa disamina dello *status quaestionis* in età kantiana, sembra indicare la possibilità che lo spazio e il tempo siano ricondotti, o comunque garantiti, come puri, dalla logica generale, e che dunque abbiano una natura forse più intellettuale che non intuitiva. Egli lascia

credere ciò con l'affermazione che spazio e tempo debbono essere intesi come funzioni di spazializzazione e di temporalizzazione, che ammettono oggetti conoscibili in modo coerente: «Space and time, as pure forms of intuition, are therefore a logical position, which the reality of spatial objects needs as a condition» (p. 122). Ma la definizione logica e intuitiva dello spazio e del tempo legittimano il "bifrontismo" dell'atteggiamento critico kantiano: da un lato la *Critica della ragion pura* svolge un'attività metariflessiva sulla matematica e sulla geometria, dall'altro guarda alla loro applicazione all'esperienza con il fine di costituirne una logica. Non è possibile una conoscenza per semplici concetti: la definizione kantiana della matematica, secondo cui essa procede per costruzione di concetti, deve essere completata dalla necessità della funzione intuitiva, garantita in modo oggettivo da una funzione logico-formale e logico-trascendentale: la possibilità della matematica e della geometria è così affidata alla funzione sintetica dell'intelletto: «Stating that pure mathematics constructs own objects in intuition means the necessity to correspond to the functionalistic (viz., transcendental) level in which the conditions of possibility of a knowledge in general are requested» (pp. 88-89). Virone conclude questa prima parte della ricerca mostrando il continuo gioco dialettico tra sensibilità e intelletto e sottolineando come il fine kantiano dell'Analitica trascendentale sia fornire una totalità delle condizioni logiche, una sintesi concettuale, che precede la possibilità di definire entità nello spazio e nel tempo. Questa sintesi funzionale acquista un compito per così dire "ontologico", che poggia sull'inconoscibilità dello spazio e del tempo e sulla loro "assunzione" intellettuale: il rapporto tra intuizioni e concetti si costituisce come una dialettica tra funzionalismo e ontologia, anche se non di tipo tradizionale.

Nella seconda parte (che si articola in due capitoli, «Substantial analyticity of judgments of mathematical sciences», pp. 139-201; «The category of reality: "Anticipations of perception" and intrinsic mathematization of the real», pp. 203-237), Virone sviluppa gli esiti della sezione precedente e si attiene a una scelta coraggiosa e originale, benché si accordi, come s'è detto, con la lettura cassireiana; egli considera infatti la matematica come una scienza analitica, dotata di autosufficienza formale, che si costituisce per sé e per l'esperienza. Questa distinzione si presenta a volte in modo non chiaro in Kant, che sembra richiamarsi più a una identità logica della matematica: «It is fundamental to keep in mind that, as Kant, in the Critique of pure reason, speaks of the mutual relation of pure a priori forms of intuition with respect to both the possible experience and mathematical sciences» (p. 151). L'interesse di Virone si sposta in queste pagine sulla possibilità dell'esperienza: la relazione tra intuizione e concetti in una critica metalogica della matematica permette di capire come siano costruiti gli oggetti d'esperienza. La posizione di Kant è illustrata con molti e puntuali rimandi alle divergenti teorie di Fries, di Natorp, di Carnap, di Kästner. Virone rende accuratamente evidenti i limiti di queste posizioni rispetto alla vera novità kantiana, «the meta-reflective nature of transcendental reasoning» (p. 201); carattere che trova piena evidenza nella dottrina analitica dei principi e, in particolare, nelle Anticipazioni della percezione, luogo in cui sembra evidente l'applicazione della matematica a possibili oggetti d'esperienza: «The progression of real perceptions in their extension presupposes the unitary ground of them as well as discreteness: the continuum that the qualitative category of reality expresses and that, by holding within itself, all possible discrete instances determines the priority of

the infinite over the finite, of the continuum over the discrete, of synthesis over analysis and of the mathematical categories over the dynamical ones» (p. 204). Questa interpretazione consente anche, ed è un'altra novità storiografica offerta da Virone, da un lato, il completamento della *Critica della ragion pura* con i *Primi principi metafisica della scienza della natura* e, dall'altro, il legame con le antinomie della ragion pura. Rimane sullo sfondo di queste conclusioni la necessità di considerare il rapporto dialettico tra funzione intuitiva dello spazio e sua funzione logica. È ammesso nelle anticipazioni della percezione un concetto di grandezza infinita data, come funzione costitutiva della materia, la cui deduzione avverrà solo nell'opera del 1786. A ben vedere, Virone prospetta forse la possibilità che quelle pagine dell'Analitica possano introdurre alla struttura di uno schematismo spaziale. E, dunque, alla conoscibilità di una totalità dei fenomeni: con le parole di Virone, si può pensare a una validità epistemologica della Dialettica trascendentale (p. 225).

*Synthetic A Priori and Mathematical Account in Kant's Philosophy* si segnala per l'attenzione storiografica e la passione filosofica con cui Virone affronta la lettura di Kant. Nel libro, la matematica diventa la scienza, la cui possibilità permette non solo una conoscenza empirica oggettiva, ma, per le sue implicazioni logiche, anche la definizione delle condizioni di possibilità di una "metafisica" realista. Virone offre inoltre degli stimoli interpretativi per meglio comprendere la genesi dell'idealismo classico tedesco, della filosofia di Hegel in particolare.

Enrico Colombo\*

Cristiana Caserta, *Per esempio. Achille e Socrate figure della comunicazione*, I libri di Emil-Libera la ricerca, Bologna 2012, pp. 211, € 20,00.

«Il corpo in azione». È questo, ritengo, il *leitmotiv* della interessante e innovativa interpretazione dell'agire comunicativo di Achille e Socrate offertaci da Cristiana Caserta. Il libro è strutturato in sette capitoli, introduzione, conclusione e bibliografia. La bibliografia di riferimento evidenzia essenzialmente due grandi aree: la prima tendente ad una interpretazione politica della filosofia nel mondo antico, l'altra afferente alla filosofia del linguaggio, alla semiotica, alla linguistica, alla prossemica e alle teorie del linguaggio ordinario e della scrittura. Nella prima incontriamo ad esempio Foucault, Agamben, Nussbaum; nella seconda La Matina e Havelock.

L'introduzione inquadra nel contesto socio-politico la questione della comunicazione come quella particolare forma di relazione che costituisce l'identità del singolo e della comunità. I primi tre capitoli sono dedicati ad Achille, i successivi a Socrate. Nei capitoli dedicati ad Achille troviamo una interessante analisi delle posture dell'eroe, condotta sui testi omerici ma anche sulle opere statuarie, tendente a cogliere in esse il significato del suo agire. Il corpo di Achille è statico in quanto destinato alla morte e impotente nella privazione di Briseide. L'impotenza legata al ratto della schiava è tanto di natura fisica e sessuale quanto di natura sociale e provoca una ferita che intacca il suo onore. La sua vitalità si manifesta invece nella battaglia dove il corpo scopre un movimento liberato grazie allo scudo e alle lance. L'abito fatto di armi non è più abito che cela e nasconde (su questo l'autrice si confronta efficacemente con la tesi di Martha Nussbaum in merito al-

\* enricoachillecolombo@gmail.com; Professore di Filosofia e Storia, Liceo scientifico "P. Frisi", Monza.

l'invisibilità), ma abito che manifesta la possibilità della lotta e del riscatto. Secondo l'autrice l'eroe da silenzioso diventa "sonoro": il suo corpo in movimento diventa cioè la sua voce.

Anche nell'analisi della figura di Socrate l'autrice utilizza uno stile ermeneutico teso ad indagare gli aspetti relativi alle diverse posture corporee della comunicazione socratica. In particolare nel caso di Socrate si evidenzia chiaramente come la sua fosse una modalità relazionale dove parole, corpo ed emozioni assumevano un ruolo preciso nella postura comunicativa.

Nel capitolo V dedicato al *Protagora* di Platone la Caserta ci mostra come un'analisi capace di tenere conto anche degli aspetti corporei ed emotivi fornisca interessanti indicazioni filosofiche, considerando appunto filosoficamente i prologhi e le cornici narrative solitamente ritenuti meri accessori.

Il piano letterario della scrittura platonica non è scisso da quello filosofico ma è l'incarnazione di una filosofia volta alla trasformazione degli interlocutori e dei lettori. Nello specifico, secondo la Caserta, Socrate è stato capace di trasformare Protagora. Socrate, fornendo a Protagora un modello di dialogo vuole far nascere in lui il desiderio di prendervi parte attraverso il motore della contraddizione. Conducendo Protagora alla confutazione della tesi che aveva esposto nel suo discorso lungo autopresentativo, Socrate lo induce ad accettare un dialogo per difendere la sua tesi (e, aggiungerei, la sua immagine sociale). Socrate mette alla prova la tesi di Protagora attraverso l'analisi dell'attitudine comunicativa del personaggio e delle sue tesi. La tesi di Protagora afferma infatti che la virtù può essere insegnata e che l'insegnamento è possibile. Bisogna però chiedersi: "Protagora è disposto ad imparare? È capace di imparare le regole del dialogo?". La risposta è negativa. Si assiste quindi alla contraddizione-confu-

tazione della stessa persona, non solo della sua tesi.

Rispetto a questo aspetto fondamentale, a mio parere sarebbe stato opportuno far notare che in questo modo Platone evidenzia la differenza tra lo stile d'insegnamento di Protagora e quello di Socrate. Oltre a un confronto vantaggioso per Socrate nei confronti del rapporto tra teoria e prassi, Platone qui sottolinea l'eccentricità della metodologia d'insegnamento socratico rispetto a quello strumentale dei sofisti, dal momento che il dialogo non è una tecnica che Socrate può insegnare ai suoi interlocutori. Analizzando nello specifico il personaggio Protagora appare chiara l'impossibilità non solo di un'educazione dialogica nei suoi confronti, ma anche di una sua possibile trasformazione; su questo aspetto mi discosto dall'interpretazione della Caserta.

Come è possibile che Protagora accetti l'opera purificatrice di Socrate? Secondo la Caserta egli si dimostra disponibile al cambiamento e compie grandi progressi, tanto da intitolare un paragrafo del capitolo V, «la salute di Protagora». La Caserta fonda questa tesi attraverso l'analisi del cambiamento della postura comunicativa di Protagora. A mio parere, invece, il suo comportamento rappresenterebbe un'ennesima conferma della dissimulazione tipica del personaggio e agirebbe a suo svantaggio, perché manifesterebbe chiaramente la sua incapacità a imparare.

La Caserta evidenzia tre esercizi grazie ai quali il personaggio ha potuto compiere una trasformazione. Il primo consiste in un'analisi letteraria dei versi dei poeti, il secondo in una meditazione attorno al concetto di virtù e il terzo nello svelamento. Mi soffermerei sul terzo perché mi sembra essere quello di maggior rilievo non solo nel dialogo discusso dall'autrice ma nella maggior parte dei dialoghi socratici. La Caserta, assumendo le definizioni di Marcello La Matina, diffe-

renza le “comunità fusionali” dalle “comunità elenctiche”. Nelle “comunità fusionali” il contagio empatico condiziona l’ascolto e non permette la presa di coscienza critica necessaria per la cura di sé. Nelle “comunità fusionali” l’individuo è impotente e sottomesso, nelle “comunità elenctiche” l’individuo è soggetto capace di vagliare e rendere conto del proprio stile di vita. La Caserta individua nella specie delle “comunità fusionali” l’*entourage* di Protagora e nell’azione socratica la finalità di condurre ad uno slittamento dal fusionale all’elenctico. In questo aspetto mi sembra di cogliere una fondamentale descrizione a sfondo politico dell’operare comunicativo di Socrate e della stessa scrittura platonica. La Caserta si domanda infatti: “perché Platone scrisse dialoghi socratici?”. La sua risposta è: “per non dimenticare”. La testimonianza apologetica platonica è, ai miei occhi, una presa di posizione politica di fronte a quella società democratica che voleva dimenticare l’operato socratico. Socrate viene ad essere così il modello, il paradigma o, usando la parola scelta dalla Caserta per lo stesso titolo del suo testo, “l’esempio” di uno stile comunicativo capace di mettere a nudo l’interlocutore e la società.

Perché è necessario lo svelamento? La Caserta, confrontandosi elegantemente con l’iconografia dei personaggi, dimostra come la liberazione dal fusionale avvenga attraverso il mettersi a nudo. Socrate vuole vedere il volto del proprio interlocutore, non la sua maschera, vuole avere un contatto diretto con lui, non mediato dall’arredamento. Interessantissima al riguardo l’analisi dell’autrice in merito al ruolo del mobilio nel *Protagora* di Platone. La descrizione dell’*elenchos* presente nel *Sofista* (230b-e5) a mio parere è chiarissima su questo punto: la purificazione sarà efficace per l’interlocutore e

utile per l’uditorio solo se l’interlocutore sarà disposto a vergognarsi, a mettere in discussione la propria vita e il proprio ruolo sociale. Assumendo il lessico della Caserta, essere disposti a vergognarsi in pubblico è accettare di togliersi la maschera mostrando il proprio volto. Questa è secondo lei la prova messa in atto da Socrate. Si può quindi sostenere che la salute di Protagora consista anche nel mostrare la sua malattia. Ma siamo sicuri che egli la porti alla luce consapevolmente, avendo compiuto un atto di vergogna di sé? Non è invece un apparire in maniera riflessa e retroattiva agli occhi e alle orecchie di Socrate e degli uditori?

Secondo la Caserta la cura è la manifestazione del sano e del malato presente nell’interlocutore. Il fine perseguito è la metretica e cioè quel sottile esercizio di misura capace di forgiare lo stile di vita. La metretica è una fase successiva alla procedura elenctica, nonostante abbia bisogno di essa per l’avvio. Essa è lo strumento adatto per tutti gli edonisti che non sono capaci di calcolare esattamente quale sia il piacere maggiore. La metretica è anche l’esercizio compiuto dallo stesso Socrate alla ricerca del bene, nel discriminare i beni apparenti da quelli veri.

Per concludere, oltre ad apprezzare la direzione perseguita e i risultati ottenuti dalla Caserta in questo studio, sottolineo come in questi ultimi anni le interpretazioni letterarie dei dialoghi platonici abbiano trovato un degno spazio all’interno della bibliografia secondaria. Lo studio della Caserta si inserisce degnamente in questo contesto interpretativo ed è al contempo portatore di innovazione proprio grazie al lavoro da lei condotto sulla corporeità dei personaggi e sul contesto dialogico.

Laura Candiotta\*

\* candiottolaura@gmail.com; Assegnista di ricerca in Filosofia teoretica presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia.

Wilhelm Dilthey, *La nascita dell'ermeneutica*, a cura di Francesco Camera, il nuovo melangolo, Genova 2013, pp. 97, € 12,00.

«Si presenta ora davanti a noi il problema della conoscenza *scientifica* delle persone singole, vale a dire in generale della conoscenza delle grandi forme di esistenza umana singolare. È possibile una conoscenza di questo tipo e quali mezzi abbiamo noi a disposizione per raggiungerla?» (p. 11). Con questo interrogativo, Dilthey introduce lo studio sulla *Nascita dell'ermeneutica*, oggi nuovamente restituito in italiano nella fedele traduzione offerta da Francesco Camera per i tipi del melangolo. Pubblicata per la prima volta nel 1900, il saggio riprende scritti giovanili e temi affrontati fin dal 1860 e altri materiali elaborati negli ultimi anni del diciannovesimo secolo.

Ponendo al centro del suo interesse il fenomeno del *comprendere* le forme dell'individualità, espressa anzitutto in documenti scritti – e in particolare nei grandi documenti della cultura quali le opere poetiche, letterarie e filosofiche –, Dilthey delinea una genealogia della pratica ermeneutica che dall'antica Grecia culmina in Schleiermacher. Partendo dal carattere didattico e filologico delle tecniche interpretative sviluppate in epoca alessandrina, si passa alla polemica paleocristiana tra la scuola di Alessandria e quella di Antiochia circa l'uso dell'interpretazione allegorica dei testi sacri, per giungere a una prima sistematizzazione in epoca moderna con la *Clavis* di Flacio Illirico (1567), che fondò le regole dell'*ars interpretandi*. Tuttavia è Schleiermacher a trasformare l'ermeneutica in una disciplina non solo "tecnica" ma propriamente "filosofica", in quanto capace di fare del *comprendere* – cioè l'atto con cui «conosciamo una interiorità a partire da segni dati sensibilmente dall'esterno» (p. 13) – un *interpretare*, ossia «lo sviluppo condotto a

regola d'arte del processo di comprensione» (p. 28). Tale pratica risulta dotata di una «validità universale» (p. 30) nella misura in cui è capace di portare in luce strutture ed espressioni radicate nella natura dello spirito umano, giacché «in tutte le individualità ci sono le stesse funzioni e gli stessi elementi costitutivi, e le stesse disposizioni dei diversi uomini si differenziano soltanto per il loro grado di intensità» (p. 35). In questo senso, Dilthey mette in luce che per Schleiermacher «il fine ultimo del procedimento ermeneutico è quello di comprendere l'autore meglio di quanto egli non abbia compreso se stesso» (p. 30).

Per Dilthey l'ermeneutica è chiamata a porsi come *organon* delle scienze dello spirito. In questa ricostruzione genealogica della sua storia, tuttavia, emerge come tale *organon* non possa intendersi in senso puramente formale, come strumento di per sé neutrale a diversi contenuti, ma vada invece pensato come indissolubilmente intessuto alla stessa trama di testi e monumenti storici a cui rivolge la propria riflessione e su cui pratica le proprie analisi. Come osserva icasticamente Dilthey, «il pensiero storico diventa per se stesso creativo, nella misura in cui innalza l'attività dell'uomo nella società al di sopra di ogni limite di tempo e di spazio» (p. 42). Insomma, la storia dell'ermeneutica non è solo una genealogia di concetti, ma il primo atto di questa nuova scienza che pone come suo problema di fondo le modalità del *comprendere* – gli altri, le singolarità individuali, le loro espressioni linguistiche.

A questo proposito, particolarmente utili sono le note e soprattutto la Postfazione di Francesco Camera, che ricostruisce per il lettore sia il contesto storico del saggio diltheyano, sia i suoi principali nuclei teorici. In particolare, Camera osserva come «nel cammino "graduale e lento" che ha portato alla formazione del paradigma ermeneutico [...] è possibile rintracciare alcune co-

stanti di carattere propriamente teorico. In particolare tre aspetti reggono ed orientano teleologicamente l'intera ricostruzione. In primo luogo Dilthey considera l'ermeneutica un prodotto della modernità e fa dipendere il suo atto di nascita dalla comparsa del protestantesimo. In secondo luogo ritiene che la configurazione di questa disciplina sia avvenuta attraverso una graduale emancipazione dai presupposti teologici e dogmatici che in precedenza l'avevano fortemente condizionata. In terzo luogo, infine, individua nel contributo di Schleiermacher il punto culminante dell'intero processo evolutivo, che corrisponde alla costituzione dell'"ermeneutica scientifica". Seguendo queste costanti, è possibile cogliere anche la finalità più generale di questa ricostruzione storica: tenendo conto delle trasformazioni avvenute in età moderna, essa mira a delineare l'origine e la formazione di quel gruppo di discipline che Dilthey chiama 'scienze dello spirito', delle quali l'ermeneutica è parte integrante» (pp. 73-74).

Camera dedica ampio spazio (pp. 79-97) a ricostruire il modo in cui *La nascita dell'ermeneutica* si inserisce nell'inte-

ro arco della produzione diltheyana, facendo da punto di snodo cruciale per l'articolazione del progetto filosofico di una fondazione delle *Geisteswissenschaften*. Ciò che deve tuttavia essere rimarcato è come proprio in questo scritto la storicità della pratica ermeneutica assuma un ruolo teorico centrale. La storia non è solo dato oggettivo al quale accostarsi dall'esterno, ma la materia vivente alla quale queste nuove scienze intendono dare voce e coscienza. Come conclude Camera, «riflettere sulla "nascita" dell'ermeneutica e "ricostruire" il suo sviluppo è dunque il modo migliore per permettere alla riflessione filosofica sul comprendere e sull'interpretare di radicarsi in modo più profondo nell'esperienza concreta della vita umana, delle sue strutture e del suo senso. Un senso che allo sguardo disincantato di Dilthey non si può cogliere con formule astratte o ricorrendo a principi metafisici trascendenti, ma deve risultare dalle concrete oggettivazioni in cui la vita stessa si è sedimentata, perché "l'uomo si conosce soltanto nella storia, mai mediante l'introspezione"» (p. 97).

Andrea Sangiacomo\*

\* a.sangiacomo@rug.nl; Postdoctoral fellow presso l'Università di Groningen.