



Table of Contents

- 3 **Gadamerian Topics**
- 3 Stefano Marino, *Seconda natura, libertà e corporeità. Alcune considerazioni su Gadamer e McDowell*
- 23 Alberto Romele, *Gadamer interprete di Agostino. Sulla nozione di verbum in corde*
- 41 **Scientific Texts and Digital Publishing: Challenges, Problems and Opportunities** edited by Eva del Soldato
- 43 Francesco Luzzini, *L'edizione elettronica del testo scientifico d'età moderna: criteri, problemi, prospettive di ricerca*
- 49 Eva Del Soldato, *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea*
- 55 Davide Arecco, *Il carteggio Vallisneri-Muratori (1707-1729): tra editing multimediale, revisione critico-filologica e ricostruzione storiografica*
- 63 Simona Boscani Leoni, *Tra scienza e politica: il progetto "Helvetic networks" e la corrispondenza erudita nella Confederazione elvetica del primo Settecento*
- 69 Concetta Pennuto, *I consilia di Vittore Trincavelli: incursioni nelle letture di un medico del Cinquecento*
- 73 Valerio Rocco Lozano, *Adiós al papel. La docencia y la investigación en la filosofía del siglo XXI*
- 87 **Notes and Comments**
- 87 Laura La Bella, *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*
- 95 **Reviews**
- 95 Claudio Paravati: Stefano Marino, *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.
- 98 Irene Zerman: Piergiorgio Donatelli ed Emidio Spinelli (cur.), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009.
- 104 Claudio Paravati: Laura Anna Macor e Federico Vercellone (cur.), *Teoria del romanzo*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- 109 **Call for Papers**

***Philosophical Readings***  
*Philosophical Online Journal*

*Philosophical Readings*, a four-monthly journal, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

**Executive editor:** Marco Sgarbi, Università di Verona.

**Associate editor:** Eva Del Soldato, Scuola Normale Superiore di Pisa.

**Assistant editor:** Valerio Rocco Lozano, Universidad Autónoma de Madrid.

**Editorial Advisory Board:** Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università Statale di Milano*; Alessandro Ghisalberti, *Università Cattolica di Milano*; Piergiorgio Grassi, *Università di Urbino*; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mordacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Stefano Poggi, *Università di Firenze*; Riccardo Pozzo, *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla*.

**Board of Consultants:** This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

**Submissions:** Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

*Stefano Marino*

**Seconda natura, libertà e corporeità.**

**Alcune considerazioni su Gadamer e McDowell**

Impegnarsi in una discussione sulla filosofia di Gadamer, nel cinquantesimo anniversario del suo capolavoro *Verità e metodo*, significa anche affrontare la questione della sua straordinaria storia degli effetti. Per quanto riguarda, in particolare, la questione del dialogo tra la filosofia ermeneutica e altre correnti del pensiero contemporaneo, non c'è dubbio che uno dei versanti più interessanti, "perché promette aperture inedite", sia oggi rappresentato dall'"interesse che la filosofia analitica americana ha mostrato e mostra per l'ermeneutica"<sup>1</sup>. Tra i filosofi analitici e pragmatisti che possono venir citati, a tal proposito, i casi più significativi sono forse rappresentati da Richard Rorty – secondo il quale, com'è noto, la filosofia contemporanea dovrebbe passare dallo 'stadio' dell'epistemologia a quello dell'ermeneutica<sup>2</sup> – e da due pensatori profondamente influenzati, tra l'altro, proprio da Rorty: Robert

---

<sup>1</sup> Il presente lavoro si inserisce nel progetto di ricerca *Gadamer and the Limits of the Techno-Scientific Civilization*, finanziato per il 2011 da una borsa di studio post-dottorale della Fritz Thyssen Stiftung e svolto presso la Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg im Breisgau. Vorrei ringraziare il Prof. Günter Figal per l'ospitalità presso il "Philosophisches Seminar" della suddetta Università e per gli interessanti colloqui avuti con lui nel corso di quest'anno, che sono stati per me estremamente utili ai fini di un chiarimento di diversi aspetti dell'ermeneutica di Gadamer.

<sup>2</sup> D. Di Cesare, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007, p. 256.

<sup>2</sup> Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1979, pp. 315-355 [*La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1992<sup>2</sup>, pp. 239-273].

Brandom<sup>3</sup> e John McDowell, sul cui capolavoro *Mente e mondo* cercherò adesso di soffermarmi.

1. Com'è stato giustamente notato, *Mente e mondo* rappresenta un "libro possente e argomentato in maniera complessa"<sup>4</sup>; uno dei testi recenti che, nel campo della filosofia della mente e, in particolare, sul tema del "rapporto tra mente e natura, tra pensiero e dati dei sensi, tra concetti ed esperienza", "ha rappresentato in qualche modo una pietra miliare"<sup>5</sup>; un "libro di enorme difficoltà [...] – tanto difficile quanto importante"<sup>6</sup>. Un libro che, sin dalla sua apparizione, ha suscitato grandi entusiasmi nel panorama filosofico mondiale e il cui nucleo teorico mi sembra rappresentato dall'idea che gli esseri umani, normalmente, si muovano in due spazi logici irriducibili l'uno all'altro. Da un lato, infatti, abbiamo quello che McDowell, mutuando una significativa espressione originariamente coniata da Wilfrid Sellars<sup>7</sup>, chiama lo 'spazio logico delle ragioni (*logical space of reasons*)'; dall'altro, invece, abbiamo lo 'spazio logico della natura (*logical space of nature*)' o 'regno della legge (*realm of law*)'.

Si tratta di un vero e proprio "contrasto tra due generi di intelligibilità"<sup>8</sup>, cioè di una dicotomia tra ragioni, motivazioni, giustificazioni da una parte, e cause, connessioni, leggi naturali dall'altro – il che, sia detto qui solamente di sfuggita, potrebbe già richiamare alla mente

<sup>3</sup> Cfr. in particolare R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, pp. 92-94 e 105-111. Su Gadamer e Brandom, cfr. K. Baynes, *Gadamerian Platitudes and Rational Interpretations*, in "Philosophy and Social Criticism", n. 1, 2007, pp. 67-82; e C. Lafont, *Meaning and Interpretation: Can Brandomian Scorekeepers be Gadamerian Hermeneuts?*, in "Philosophy Compass", n. 2, 2007, pp. 1-13.

<sup>4</sup> R. Bubner, "Bildung" and Second Nature, in N. H. Smith (a c. di), *Reading McDowell: On "Mind and World"*, Routledge, London-New York 2002, p. 209.

<sup>5</sup> M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2003<sup>2</sup>, pp. 11-12.

<sup>6</sup> H. Putnam, *McDowell's Mind and McDowell's World*, in N. H. Smith (a c. di), *Reading McDowell*, cit., p. 174.

<sup>7</sup> Scrive infatti Sellars: "Il punto essenziale è che caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di conoscenza non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice" (W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in H. Feigl, M. Scriven [a c. di], *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, § 36 [*Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004, p. 54]).

<sup>8</sup> J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994 [*Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Torino, Einaudi 1999, p. 76] (d'ora in poi citato con la sigla MM, seguita dall'indicazione delle pagine dell'edizione italiana).

una delle idee fondamentali del pensiero ermeneutico, ovvero il contrasto tra gli ‘spazi logici’ dell’*erklären* e del *verstehen*, dello spiegare in termini di connessioni naturali e del comprendere in termini di relazioni di senso<sup>9</sup>. Un contrasto che McDowell, però, non intende né riduttivamente annullare, né semplicemente mantenere in quanto tale nella sua astratta dicotomicità, ma piuttosto ‘riassorbire’ in una prospettiva che, per così dire, sappia tenere insieme l’unità e la diversità.

Nei primi capitoli del libro, quest’argomento viene esemplificato da McDowell soprattutto attraverso l’analisi del problema concernente il rapporto tra pensiero e percezione, forme concettuali e apporti dell’esperienza. Quali guide nell’esplorazione di tali tematiche, l’autore di *Mente e mondo* si serve principalmente dell’idea kantiana della necessaria cooperazione e interdipendenza tra intelletto e sensibilità, spontaneità e ricettività<sup>10</sup>, e della concezione davidsoniana del dualismo di schema concettuale e contenuto empirico<sup>11</sup>. Il risultato a cui mette capo tale esplorazione è una visione complessiva della filosofia moderna e contemporanea come intrappolata in un’*impasse* e incapace

---

<sup>9</sup> Nella sua replica a un saggio di Michael Friedman su *Mente e mondo*, lo stesso McDowell accenna a tale parallelo con la distinzione fra *erklären* e *verstehen*, fra *Natur-* e *Geisteswissenschaften* (cfr. J. McDowell, *Responses*, in N. H. Smith [a. c. di], *Reading McDowell*, cit., p. 273). Su questo aspetto, si vedano anche i passaggi di *Mente e mondo* in cui lo spazio delle ragioni, in quanto “spazio logico che è *sui generis* rispetto al regno della legge”, viene definito come il “regno del genere di intelligibilità proprio del significato” (MM, p. 77), con evidenti assonanze col *verstehen* ermeneutico in quanto “comprensione del senso” contrapposta alla (o perlomeno distinta dalla) “spiegazione causale” (M. Jung, *Hermeneutik zur Einführung*, Junius, Hamburg 2001 [*L’ermeneutica*, trad. it. di P. Kobau, il Mulino, Bologna 2002, p. 145]). Per una forma di riduzionismo specificamente applicata al contesto del pensiero ermeneutico, cfr. invece C. Mantzavinos, *Naturalistische Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

<sup>10</sup> Scrive infatti Kant: “La nostra conoscenza scaturisce da due sorgenti fondamentali dell’animo”, cioè “la recettività delle impressioni” e la “spontaneità dei concetti [...]”. Per mezzo della prima, un oggetto ci viene dato; per mezzo della seconda, esso viene pensato in rapporto a quella rappresentazione [...]. Intuizione e concetti costituiscono dunque gli elementi di ogni nostra conoscenza, di modo che né i concetti senza un’intuizione che in qualche modo corrisponda loro, né l’intuizione senza concetti possono fornirci una conoscenza. [...] Nessuna di queste due proprietà va anteposta all’altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato, e senza l’intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri, senza contenuto, sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche” (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. 3, Reimer, Berlin 1911, pp. 74-75 [*Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 167-169]).

<sup>11</sup> Cfr. D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford-New York 1984, in particolare pp. 187-189 [*Sull’idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, trad. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna 1994, pp. 268-271].

di non ricadere sempre di nuovo in alternative contrapposte ma insoddisfacenti, come ad esempio “un coerentismo che minaccia di staccare il pensiero dalla realtà, [...] da un lato”, e “dall’altro lato un vano ricorso al Dato, nel senso di pure presenze che si suppone costituiscano i fondamenti ultimi dei giudizi empirici”<sup>12</sup>.

Ai fini del nostro discorso, comunque, l’opposizione essenziale è quella tra due concezioni generali della natura umana, sottese alle succitate dicotomie e ribattezzate da McDowell coi nomi di ‘platonismo sfrenato (*rampant platonism*)’ e ‘crudo naturalismo (*bald naturalism*)’. In questo modo, il tema gnoseologico-epistemologico del rapporto fra esperienza percettiva e capacità concettuali si viene a precisare come un esempio particolare di un problema antropologico-filosofico più vasto e generale, concernente la nostra stessa idea della natura dell’uomo. Per superare le sterili contrapposizioni fra concezioni diverse ma egualmente parziali e inadeguate, McDowell propone infatti di ampliare (e, per certi versi, anche ripensare) il paradigma naturalistico caratteristico del pensiero moderno, in modo da includere anche la seconda natura nel concetto di natura umana.

La prospettiva a cui si approda, a suo giudizio, è allora quella di un ‘naturalismo della seconda natura (*naturalism of second nature*)’, il quale, a differenza di un naturalismo ‘crudo’ e riduzionistico, può render giustizia, su un piano gnoseologico-epistemologico, all’intricabile intreccio di spontaneità nelle percezioni e reattività alle ragioni che caratterizza la nostra esperienza nel mondo. Su un piano antropologico-filosofico, poi, tale prospettiva fa sì che divenga finalmente comprensibile il fatto che la capacità di muoversi nello spazio linguistico-culturale delle ragioni non pone gli esseri umani fuori dal dominio della biologia, ma appartiene semplicemente “al nostro modo di vivere”, “al nostro modo di attuarci come animali”, al nostro essere (aristotelicamente) degli “animali il cui essere naturale è permeato dalla razionalità”<sup>13</sup>.

Ora, un elemento decisivo per la comprensione della seconda natura dell’uomo è indubbiamente rappresentato per McDowell dal linguaggio. Ed è proprio nel momento in cui egli introduce quest’aspetto che Gadamer, per così dire, viene chiamato in causa. Negli ultimi paragrafi di *Mente e mondo*, infatti, si fa esplicito riferimento alla conce-

---

<sup>12</sup> MM, p. 25.

<sup>13</sup> MM, pp. 84 e 92. La nostra seconda natura, scrive infatti McDowell, “è così com’è non solo in forza delle potenzialità con cui siamo nati, ma anche in forza della nostra educazione”, la quale d’altra parte non introduce “una componente non animale nella nostra costituzione”, ma rappresenta “un elemento della normale maturazione del nostro genere animale” (MM, pp. 93-94).

zione gadameriana dell'esperienza umana nel mondo, in quanto intrinsecamente permeata da interrelazioni e mediazioni linguistiche – concezione che viene esposta soprattutto nel paragrafo di *Verità e metodo* sul linguaggio come esperienza del mondo (*Sprache als Welterfahrung*)<sup>14</sup>. In particolare, ciò che sembra interessare a McDowell è il discorso antropologico-ontologico sviluppato da Gadamer a proposito del rapporto tra linguaggio e mondo, là dove il concetto di mondo (*Welt; world*) viene collegato al possesso del linguaggio e, in base a ciò, nettamente distinto dal concetto di ambiente (*Umwelt; environment*). Tale distinzione tra mondo e ambiente, infatti, viene utilizzata da McDowell ai fini di una delimitazione tra la natura umana e quella animale. Un argomento, quest'ultimo, al quale peraltro lo stesso Gadamer presta notevole attenzione, sia in *Verità e metodo* che in altri scritti<sup>15</sup>.

In questa sede, tuttavia, non intendo soffermarmi specificamente su questo particolare argomento. Come si può facilmente intuire sin dal titolo di quest'articolo, infatti, gli aspetti sui quali vorrei concentrarmi riguardano le analogie di fondo fra le concezioni dei due filosofi riguardo ai concetti di seconda natura, libertà e corporeità. Indagando tali questioni, credo che si potrà far luce su alcuni aspetti del pensiero di Gadamer che, forse, sono stati finora poco considerati e che, soprattutto, evidenziano la perdurante rilevanza e attualità della sua filosofia.

---

<sup>14</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck (UTB), Tübingen 1999 (d'ora in poi abbreviati con la sigla GW, seguita dall'indicazione del volume), vol. 1, pp. 442-460 [*Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 893-929].

<sup>15</sup> Cfr. ad esempio GW 8, in particolare pp. 350-358 e 409-419 [*I limiti del linguaggio e Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in *Linguaggio*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 59-67 e 160-172]. Mi sembra interessante notare come Gadamer, nel saggio *Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz* (in GW 4, pp. 286-287 [*Sul problema dell'intelligenza*, in *Dove si nasconde la salute*, trad. it. di M. Donati e M. E. Ponzio, Cortina, Milano 1994, pp. 67-68]), si soffermi sul rapporto uomo/animale dal punto di vista del concetto di intelligenza, contestando la semplice equiparazione dell'"intelligenza umana [...] con quella animale" perché ciò implica "un sostanziale impoverimento della struttura del suo concetto. In questo modo si considera la persona umana dal punto di vista delle coercizioni istintuali che si addicono alle forme di vita animale. Quanto là rivela intelligenza è diverso da ciò che è proprio degli uomini, il cui vincolo nei riguardi dell'istinto è plasmato da un'imponente istituzionalizzazione dell'impianto culturale della vita. [...] Ne deriva il sorprendente risultato", prosegue Gadamer, "per cui il discorso sull'intelligenza degli animali non è un *antropomorfismo* sospetto: al contrario, è il solito dibattito sull'intelligenza umana, ritenuta misurabile attraverso l'ideale normativo di un quoziente, a rappresentare un *teriomorfismo* segreto e inconsapevole".

2. La prima questione sulla quale intendo soffermarmi è rappresentata dal significato stesso che il concetto di seconda natura assume in Gadamer e McDowell. In particolare, mi sembra interessante notare come entrambi i filosofi esibiscano un notevole grado di consapevolezza storico-concettuale relativamente a tale nozione. Sia Gadamer che McDowell, infatti, sembrano ritenere che, per poter comprendere l'“intelligibilità e comprensibilità di tutt'altra specie”<sup>16</sup> caratterizzanti la nostra complessa e peculiare natura – di tutt'altra specie, cioè, rispetto alla “rigorosa conformità a leggi” che “nella modernità [...] divenne il contrassegno della natura”<sup>17</sup> –, un sostegno prezioso possa venirci da alcuni classici del pensiero occidentale.

Quanto a Gadamer, nelle occasioni in cui si sofferma sulla nozione di seconda natura, egli fa costantemente riferimento alla dottrina aristotelica dell'*ethos*<sup>18</sup>. Così, egli spiega che l'“immagine-guida [...] della giusta vita, [...] socialmente preformata” e derivante dal crescere all'interno di una tradizione, “si determina ulteriormente di continuo col nostro prendere decisioni critiche – e fino [...] a diventare una sorta di seconda ‘natura’”<sup>19</sup>. “Ciò che Aristotele ha chiamato *éthos*”, in-

<sup>16</sup> GW 10, p. 218 [*Storia dell'universo e storicità dell'uomo*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, p. 429].

<sup>17</sup> GW 10, p. 340 [*L'università di Heidelberg e la nascita della scienza moderna*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 669].

<sup>18</sup> In Aristotele, infatti, il concetto fa la sua comparsa nel contesto della dottrina dell'*ethos* collegata alla distinzione tra virtù etiche e dianoetiche. Come si legge nell'*Etica Nicomachea*: “La virtù è, dunque, di due specie, dianoetica ed etica: quella dianoetica trae in larga misura la sua origine e la sua crescita dall'insegnamento, ragion per cui ha bisogno di esperienza e di tempo; la virtù etica, invece, deriva dall'abitudine [...]. Da ciò risulta anche chiaro”, prosegue lo Stagirita, “che nessuna delle virtù etiche nasce in noi per natura: infatti, nulla di ciò che è per natura può assumere abitudini ad essa contrarie [...]. Per conseguenza, non è né per natura né contro natura che le virtù nascono in noi, ma ciò avviene perché per natura siamo atti ad accoglierle, e ci perfezioniamo, poi, mediante l'abitudine” (Aristotele, *Eth. Nic.* II 1, 1103 a 14-26; trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2003<sup>3</sup>, p. 87). Strettamente connessa al tema della seconda natura, poi, è ovviamente la celebre caratterizzazione aristotelica della “naturale politicità dell'uomo”: una politicità che, difatti, “non è naturale nel senso di essere un dato biologico, ma solo nel senso che risponde pienamente alla sua natura”, ossia si “realizza attraverso scelte consapevoli, non per semplice istinto, come fanno animali come le api” (W. Leszl, *Politica*, in E. Berti [a c. di], *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 314-315). Il riferimento, naturalmente, è ad Aristotele, *Pol.* I 2, 1253 a 2-10, e VII 13, 1332 b 4-11.

<sup>19</sup> GW 2, p. 469 [*Poscritto alla 3ª edizione di “Verità e metodo”*, in *Verità e metodo* 2, trad. it. di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996 p. 22]. Per il filosofo tedesco, quindi, l'*ethos* rappresenta “l'abitudine divenuta seconda natura” e, con particolare riferimento alle problematiche morali, “un comportamento e un atteggiamento in grado di ri-



fatti, secondo Gadamer viene “pilotato dal *lógos* [della] ragionevolezza (*Vernünftigkeit*)”, cioè dalla *phronesis*, “e soltanto allora è la seconda natura acquisita attraverso l’abitudine (*die durch Gewöhnung erworbene zweite Natur*)”<sup>20</sup>.

Nel definire lo statuto della seconda natura dell’uomo, peraltro, oltre che ad Aristotele Gadamer fa spesso riferimento anche a Hegel. In particolare, egli concentra la propria attenzione sul concetto di *Bildung* – il cui valore di “innalzamento all’universalità”<sup>21</sup> sarebbe stato definito nella maniera più calzante proprio dal filosofo di Stoccarda – e sulla filosofia dello spirito oggettivo. Com’è noto, infatti, per Gadamer è proprio questa la parte del sistema “in cui si manifesta nel modo più pregnante quanto Hegel sia ancora indispensabile per il pensiero filosofico”<sup>22</sup>.

spondere di se stesso, di rendersi responsabile di sé” (H.-G. Gadamer, *Die Kultur und das Wort*, in *Lob der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, pp. 16-17 [*La cultura e la parola*, in *Elogio della teoria*, trad. it. di F. Volpi, Guerini, Milano 1989, p. 22]).

<sup>20</sup> GW 10, p. 367 [*La filosofia tedesca tra le due guerre mondiali*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 723]. A questo proposito, si tenga presente che, per Gadamer, è proprio la *phronesis*, nel suo inscindibile legame con l’*ethos*, a definire la “base a partire dalla quale soltanto possiamo sviluppare nella nostra esistenza umana il senso per la razionalità”: ossia, la “base antropologica dell’etica aristotelica”, l’“essenza della costituzione umana fondamentale (*Wesen der menschlichen Grundverfassung*)” (GW 10, pp. 262-263 [*Ragione e filosofia pratica*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., pp. 515-517]).

<sup>21</sup> GW 1, p. 18 [*Verità e metodo*, cit., p. 49].

<sup>22</sup> H.-G. Gadamer, *Hegels Philosophie und ihre Nachwirkungen bis heute*, in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976, p. 43 [*La filosofia di Hegel e l’influsso che ha esercitato fino ad oggi*, in *La ragione nell’età della scienza*, trad. it. di A. Fabris, il Melangolo, Genova 1999, p. 58]. È proprio nel contesto delle determinazioni relative allo spirito oggettivo, infatti, che Hegel conferisce un rilievo decisivo al concetto di seconda natura (concetto destinato a essere poi riletto in chiave materialistica da Marx e, attraverso la mediazione marxiana, a influenzare un’intera generazione di pensatori novecenteschi, da Lukács ad Adorno). Come si legge infatti nei *Lineamenti*: “la Libertà costituisce la sostanza e la destinazione del Diritto, e il sistema giuridico è il regno della Libertà realizzata, è il mondo dello Spirito prodotto, come una seconda Natura, dallo Spirito stesso” (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Werke*, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, § 4, p. 46 [*Lineamenti di filosofia del Diritto*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 87]). E, quindi, nell’*Enciclopedia* Hegel spiega che, una volta rimosse le prospettive unilaterali nella considerazione dello spirito, “ecco che la Libertà soggettiva è come la volontà razionale in sé e per sé universale”, la quale “ha il suo sapere di sé e la sua predisposizione nella coscienza della soggettività singolare, mentre, a un tempo, ha la sua attivazione e realtà universale immediata in quanto *ethos*. Essa è così la Libertà autocosciente divenuta Natura” (G. W. F. Hegel, *Enzyklöpedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke*, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, § 513, p. 318 [*Enciclopedia delle*

Ora, per quanto riguarda McDowell, è sicuramente interessante notare come anch'egli indichi in Aristotele e Hegel i due filosofi che, per certi versi, possono offrirci ancora oggi il contributo decisivo per la comprensione del rapporto fra prima e seconda natura. Così, tenendo presenti le dottrine di questi filosofi relative all'*ethos* e alla *Sittlichkeit* (esattamente come nel caso di Gadamer, dunque), egli spiega che "Il modo migliore [...] per introdurci in questa diversa concezione di ciò che è naturale, è quello di riflettere sull'etica di Aristotele"<sup>23</sup>. E poi, essendo la sua idea di seconda natura per certi versi corrispondente a "ciò che compare nella filosofia tedesca come *Bildung*", McDowell afferma addirittura che gli piacerebbe "pensare a questo lavoro [*scil. Mente e mondo*] come a uno studio preliminare alla lettura della *Phenomenologia*"<sup>24</sup>.

Tenendo presente questo consapevole radicamento, da parte di Gadamer e McDowell, nel complesso della tradizione di pensiero occidentale, credo si possa poi evidenziare un'altra importante affinità tra

---

*scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 819).

<sup>23</sup> MM, p. 84.

<sup>24</sup> MM, pp. 91 e IX. Sotto questo punto di vista, si può forse applicare anche a McDowell quel che è stato scritto a proposito di Robert Brandom, ossia che "a volte sembra proporre di trasportare la filosofia analitica da Kant a Hegel", dopo che Sellars ha cercato di "portar[la] da Hume a Kant" (C. Penco, *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2006<sup>4</sup>, p. 193 n). A partire da qui, ci si potrebbe anche interrogare sul senso e la portata dell'adozione, da parte dell'autore di *Mente e mondo*, della "funzione di apertura del mondo" del linguaggio e, dunque, del suo apparente abbandono della "funzione rappresentativa della lingua": funzioni che, com'è stato notato, nel Novecento sono state rispettivamente appannaggio degli "approcci ermeneutici e [di quelli] analitici" (J. Habermas, *Hermeneutische versus analytische Philosophie. Zwei Spielarten der linguistischen Wende*, in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999 [*Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 73]). McDowell si sofferma rapidamente su questi problemi nell'ottavo paragrafo del sesto capitolo di *Mente e mondo*, manifestando un aperto dissenso verso l'identificazione, da parte di un filosofo analitico di prima grandezza come Michael Dummett, delle "due 'funzioni principali' del linguaggio" col fungere da 'strumento di comunicazione' e 'veicolo del pensiero', e affermando che "la caratteristica davvero importante del linguaggio" è invece (gadamerianamente) quella di servire "come un ricettacolo della tradizione, un magazzino della saggezza accumulatasi nel corso della storia su cosa è una ragione per cosa" (MM, pp. 136-137). Su questi ultimi argomenti, cfr. anche J. McDowell, *Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism*, in J. Malpas, U. Arnschwald e J. Kertscher (a c. di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge-London 2002, pp. 173-193; e M. Dummett, *Gadamer sul linguaggio*, in *La natura e il futuro della filosofia*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 89-101.

loro. Ovvero, il fatto che entrambi colleghino esplicitamente la capacità di muoversi in un mondo linguistico-concettuale al possesso della libertà. Infatti, secondo il filosofo di Boksburg (Sudafrica) “lo spazio delle ragioni è il regno della libertà”, nella misura in cui il possesso di facoltà intellettuali e concettuali rappresenta “la capacità di farci carico della nostra vita”<sup>25</sup>. E ciò, pur non ponendoci ovviamente in alcun modo al di fuori del dominio naturale, contribuisce comunque ulteriormente a definire la specificità dell’uomo in confronto agli altri animali, i quali per l’appunto “non hanno la libertà kantiana”<sup>26</sup>.

Ciò trova precise corrispondenze nel pensiero di Gadamer, il quale, ad esempio, si rifà più volte alla distinzione di Kant tra ‘concetti della natura’ e ‘concetti della libertà’, e alla sua intuizione fondamentale secondo cui “noi siamo cittadini di due mondi”, non essendo “posti soltanto dal punto di vista sensibile”, ma anche “dal ‘punto di vista sovransensibile’ della libertà”<sup>27</sup>. Anche il filosofo di Marburgo, infatti, distingue abbastanza nettamente il “*modus vivendi* dell’uomo”, contraddistinto da “*prohairesis*, [...] proponimento e scelta preliminare”, da “quello degli altri esseri viventi”, che è invece “vincolato alla natura” e sottomesso “agli impulsi del [loro] istinto di conservazione”<sup>28</sup>. Così, parlando del nostro “sostrato antropologico” e della “struttura fondamentale dell’uomo”, egli spiega che l’uomo è “quell’essere la cui condotta di vita è come svincolata dall’ordine della natura”, la cui prassi cioè “non si esaurisce in quell’adattamento delle funzioni collettive alle condizioni di vita imposte dalla natura che incontriamo ad esempio presso certi animali organizzati in forme di vita sociali”<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> MM, p. 46. Nell’affermare ciò, McDowell si rifà ovviamente a Kant ma anche, in maniera molto significativa, a Hegel, del quale cita espressamente un breve passo tratto dalla *Fenomenologia*: “Nel pensiero Io sono libero perché non sono in un altro, ma rimango puramente e semplicemente presso me stesso, e l’oggetto che ho per essenza è, in unità inseparata, il mio essere-per-me. Il mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso” (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, p. 156 [*Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 295]).

<sup>26</sup> MM, p. 200.

<sup>27</sup> GW 10, pp. 230 e 233 [*Cittadini di due mondi*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., pp. 451 e 457]. Su questo specifico punto, cfr. ad esempio I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant’s Gesammelte Schriften*, vol. 4, Reimer, Berlin 1911, pp. 452-453 [*Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003<sup>3</sup>, p. 141].

<sup>28</sup> H.-G. Gadamer, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, cit., p. 81 [*L’ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell’età della scienza*, cit., p. 90].

<sup>29</sup> GW 4, pp. 220-221 [*Che cos’è la prassi? Le condizioni di una ragione sociale*, in *La ragione nell’età della scienza*, cit., pp. 72-74].

E, ritornando al tema poc'anzi accennato del rapporto fra linguaggio e mondo, è proprio in quanto l'uomo possiede il linguaggio – il quale, rispetto a un mero “scambio comunicativo attraverso segni [...] come il richiamo di adescamento e di allarme degli animali”, differisce essenzialmente per la possibilità che esso offre di “rappresentare, a se stessi e agli altri, degli stati di cose (*Sachverhalte*)”<sup>30</sup> – che gli diviene possibile stabilire una distanza rispetto al reale e assumere un atteggiamento libero. La “libera facoltà di parlare (*freie Sprachfähigkeit*)” è infatti strettamente collegata, per Gadamer, alla “libertà dall'ambiente (*Umweltfreiheit*)”, e l'abitare “un mondo linguistico come appartenenti a una comunità di parlanti”, allora, “non è lo stesso che essere incastrati in un ambiente, come lo sono gli animali nei loro mondi vitali (*in ihre Lebenswelten*)”<sup>31</sup>.

D'altra parte, non mi sembra che il riconoscimento di tali peculiarità umane spinga Gadamer verso posizioni improntate ad improbabili anti- o sovra-naturalismi. Egli, infatti, non esita a definire “impressionante” la conoscenza della “continuità [caratterizzante] i passaggi dal comportamento animale a quello umano” che ci viene “dalla biologia e dall'etologia”<sup>32</sup>, e ammette che la “ricchezza di conoscenze che dobbiamo alla ricerca comportamentale più recente porta spesso a stabilire una vicinanza inquietante ed emozionante tra i processi del mondo animale e il comportamento umano”<sup>33</sup>. Come si legge ancora in un altro saggio: “L'etologia contemporanea ha, in effetti, accresciuto sempre più la nostra consapevolezza della problematicità [della] delimitazione tra l'uomo e l'animale”<sup>34</sup>.

Il che non toglie, però, che secondo l'autore di *Verità e metodo* sia pur sempre possibile individuare alcune significative differenze tra uomo e animale, le quali evidentemente impongono dei limiti alle pretese del riduzionismo naturalistico. Limiti che, tuttavia, non “poniamo noi alla scienza”, ma che “la natura stessa ha posto, facendo nascere nel grande processo di evoluzione dell'universo degli esseri, gli uomini appunto, ai quali la natura ha fornito una dotazione tale per cui essi non devono soltanto adempiere la propria determinazione naturale”, bensì “configurare da sé l'ordine della propria vita all'interno della na-

<sup>30</sup> GW 10, p. 326 [*Istorica e linguaggio*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 641].

<sup>31</sup> GW 1, pp. 448 e 456 [*Verità e metodo*, cit., pp. 905 e 921].

<sup>32</sup> GW 4, p. 251 [*Teoria, tecnica, prassi*, in *Dove si nasconde la salute*, cit., p. 16].

<sup>33</sup> GW 8, p. 409 [*Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, cit., p. 161].

<sup>34</sup> GW 8, p. 86 [*Il gioco dell'arte*, in *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, trad. it. di R. Dottori e L. Bottani, Marietti, Genova 2006, p. 177].

tura”<sup>35</sup>. Come a dire (ancora una volta, in perfetta assonanza con quanto affermato da McDowell in *Mente e mondo*) che la libertà umana, se non è comprensibile come fenomeno naturale all’interno della prospettiva ‘ristretta’ del naturalismo moderno, potrebbe diventarlo assumendo un concetto più ampio e inclusivo di natura. Alla luce di tutto ciò, e alla luce anche del valore davvero “onnicomprensivo (*umfassend*)”<sup>36</sup> riconosciuto da Gadamer alla teoria dell’evoluzione, credo dunque si possa dire che egli si troverebbe forse d’accordo con l’idea, recentemente affermata da Jürgen Habermas, secondo cui il vero compito oggi è quello di “adoperarci per conciliare Darwin e Kant”<sup>37</sup>.

3. Una volta analizzata la questione della seconda natura in Gadamer e McDowell, seppur in maniera un po’ rapida e con particolare attenzione ai suoi risvolti per il problema della libertà, passiamo adesso all’altra questione precedentemente accennata. Quella, cioè, concernente il rapporto tra la seconda natura dell’uomo – in quanto comprensiva di uno spazio linguistico-concettuale che, per entrambi i filosofi, appare incompatibile con quel “naturalismo filosofico [che] rappresenta la posizione continuista all’interno del dibattito sulla relazione tra la filosofia e la scienza sperimentale”<sup>38</sup> – e la corporeità. Si tratta di una questione alla quale McDowell accenna solamente in alcuni paragrafi del quinto capitolo di *Mente e mondo* e che, dall’altro lato, non trova spazio nell’*opus magnum* di Gadamer, sebbene questi se ne sia occupato in altri scritti. Ciononostante, credo si tratti di una questione estremamente rilevante sul piano filosofico e, soprattutto, assolutamente illuminante ai fini di una ricognizione sulla perdurante rilevanza e attualità del pensiero gadameriano a cinquant’anni da *Verità e metodo*.

Quanto a McDowell, dunque, nel capitolo *L’azione, il significato e il Sé* egli spiega che l’adozione di una prospettiva scientifico-naturalistica ‘ingenua’ (qual è quella, a suo giudizio, che ha caratterizzato buona parte del pensiero post-seicentesco) crea varie “difficoltà [...] nella nostra riflessione sull’azione corporea”<sup>39</sup>. Se, infatti, “le azioni corporee intenzionali sono concretizzazioni della nostra natura

<sup>35</sup> GW 10, pp. 218-219 [*Storia dell’universo e storicità dell’uomo*, cit., pp. 429-431].

<sup>36</sup> GW 10, p. 207 [*Ivi*, p. 407].

<sup>37</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005 [*Tra scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 84].

<sup>38</sup> P. Perconti, *Varietà di naturalismo*, in “Paradigmi”, n. 1, 2009, p. 186.

<sup>39</sup> MM, p. 96.

attiva in cui le capacità concettuali sono inestricabilmente coinvolte<sup>40</sup>, ma se, d'altro canto, il naturalismo 'ristretto' tende precisamente a espellere la razionalità, la concettualità e la spontaneità dall'ambito di ciò che è naturale, allora è facile concluderne che l'imporsi di una tale prospettiva di fondo nell'epoca moderna ha avuto conseguenze notevoli sulla comprensione che abbiamo di noi stessi come agenti corporeamente 'incarnati'. Secondo McDowell, di fatto, è proprio questo che sarebbe accaduto nel corso dell'età moderna:

Esclusa dal regno degli avvenimenti costituiti da movimenti di comune materia naturale, la spontaneità dell'azione tipicamente tenta di installarsi in un regno interiore concepito appositamente. Questa risistemazione della spontaneità può essere vista come una rinuncia al naturalismo, oppure il regno interiore può essere concepito come una regione speciale del mondo naturale. In entrambi i casi, questo stile di pensiero dà alla spontaneità un ruolo nell'azione corporea solo sotto forma di elementi interni, [...] considerati riconoscibili come intenzioni o volizioni. [...] Questa ritirata dell'azione dalla natura [...] incrina la nostra fiducia nell'idea che le facoltà naturali concretizzate nei movimenti dei nostri corpi siano facoltà che appartengono a noi in quanto agenti. Le nostre facoltà quali agenti si ritirano verso l'interno, e i nostri corpi [...] assumono l'aspetto di oggetti estranei. [...] E questa non è sicuramente una rappresentazione soddisfacente della nostra relazione attiva con i nostri corpi. [La] ritirata della spontaneità dalla natura attiva elimina qualunque comprensione autentica dell'azione corporea<sup>41</sup>.

Quale esempio di concezione insoddisfacente del rapporto fra ragione e natura, mente e corpo, McDowell si sofferma principalmente sull'idea kantiana del Sé come 'Io penso', nel suo rapporto problematico con la concezione cartesiana del dualismo fra *res cogitans* e *res extensa*<sup>42</sup>. Com'è stato giustamente notato, infatti, l'autore di *Mente e mondo* critica "l'idea kantiana secondo cui la continuità che si mostra nel flusso della coscienza è soltanto formale", affermando che Kant, in assenza di una nozione pregnante di seconda natura, "crede di dover scegliere tra l'identificazione del soggetto del flusso di coscienza con la cosa pensante cartesiana o la sua caratterizzazione in termini mera-

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> MM, pp. 96-97.

<sup>42</sup> Cfr. MM, pp. 102-112.

mente formali”<sup>43</sup>. Tale soluzione insoddisfacente, però, secondo McDowell può essere evitata, nel senso che

possiamo ‘riconquistare l’idea’ che il soggetto dell’esperienza interiore sia il nostro io ordinario (dotato di un corpo, soggetto alle leggi naturali); grazie alla nozione di seconda natura la continuità degli episodi psichici che costituisce il flusso di coscienza può essere attribuita a un individuo materiale, senza negarne la dimensione concettuale, la componente di spontaneità. In quanto possibile una seconda natura, il soggetto biologico umano può essere *i-dentico* all’io colto in prima persona come il centro prospettico (della continuità) del flusso di coscienza. I due lati dell’esperienza umana, l’articolazione delle due regioni epistemologiche che da essa si dipanano, quella dello spazio delle ragioni e quella del mondo delle cause, troverebbero così un punto di partenza unitario nella natura di un soggetto finalmente concepibile in termini non dualisti<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> M. Di Francesco, *L’io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1998, pp. 249-250. In realtà, nonostante McDowell lamenti più volte la mancanza del concetto di seconda natura nel filosofo di Königsberg, bisogna dire che tale nozione non è del tutto assente dall’orizzonte concettuale kantiano. Giusto per citare due esempi, infatti, possiamo notare come Kant introduca il concetto (anche se, per la verità, un po’ di sfuggita e in maniera forse poco pregnante) nella terza *Critica* e nell’*Antropologia*. Qui, infatti, le abitudini determinate dalle “circostanze di luogo e di tempo” vengono definite per l’appunto “una seconda natura” (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. 7, Reimer, Berlin 1917, p. 121 [*Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>7</sup>, p. 5]). E ancora, nella *Nota generale all’esposizione dei giudizi riflettenti estetici* che collega l’*Analitica del sublime* alla *Deduzione dei giudizi estetici puri*, Kant scrive: “La semplicità (conformità a scopi senz’arte) è, per così dire, lo stile della natura nel sublime, e così anche della moralità, che è una seconda natura (soprasensibile), di cui conosciamo solo le leggi, senza poter arrivare a cogliere con l’intuizione la facoltà soprasensibile in noi stessi che contiene il fondamento di questa legislazione” (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. 5, Reimer, Berlin 1913, p. 275 [*Critica della facoltà di giudizio*, trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, p. 111]). Credo che su ciò sarebbe opportuno riflettere, alla luce del fatto che McDowell, come dicevo, imputa alla filosofia di Kant una completa identificazione di “idea di natura [e] idea del regno della legge”, e una conseguente “assenza di una nozione seria di seconda natura” (MM, pp. 104 e 111). Anche Gadamer, in effetti, attribuisce al filosofo di Königsberg “una ben determinata restrizione dell’ampio campo di significato della natura”, una “restrizione epistemologica del concetto di natura”, salvo poi notare, però, come la terza *Critica* operi un decisivo ampliamento di prospettiva, proponendo un “allargato concetto di natura” (GW 7, pp. 419-420 [*Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, in *Verità e metodo* 2, cit., pp. 412-413]). Cosa che McDowell, invece, sembra assolutamente non riconoscere, basando la propria interpretazione del pensiero di Kant (perlomeno in *Mente e mondo*) solamente sulla prima *Critica*.

<sup>44</sup> M. Di Francesco, *L’io e i suoi sé*, cit., p. 250.

Ora, è interessante notare come lo stesso Gadamer non abbia mancato di prestare attenzione a tali problemi. Sebbene infatti in *Verità e metodo*, accanto all'esperienza artistica, storica, linguistica ed etica, non trovi spazio una discussione dell'esperienza corporea, tale discussione viene invece impostata in diversi saggi successivi al capolavoro del 1960. Così, anch'egli nota che "Fu l'inizio di una nuova era, l'epoca della scienza moderna, quando la riflessione filosofica di Cartesio introdusse la distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*", sulla quale "poggia l'intera scienza moderna"<sup>45</sup>. Una scienza della quale il filosofo di Marburgo, pur non intendendo affatto negare gli straordinari successi (conseguiti proprio grazie al "concetto universale di metodo" e "alla posizione di privilegio dell'autocoscienza nel pensiero moderno") sottolinea comunque i limiti, corrispondenti ai limiti dell'oggettività stessa del reale: "*L'organismo e la vita*", ad esempio, "non possono venir misurati. Il corpo, al contrario, [...] non si sottrae affatto a ciò che può essere verificato e misurato mediante l'oggettivazione"<sup>46</sup>.

Nel dir ciò, Gadamer fa chiaramente riferimento al duplice livello, per così dire, della nostra esperienza corporea, ossia alla nostra esperienza del corpo come semplice oggetto (*Körper*) e come organismo o corpo vivente (*Leib*). Una duplicità che, a suo giudizio, in realtà testimonierebbe della fondamentale "unità psicofisica dell'uomo" – nella misura in cui la stessa anima, colta al livello della *Leiblichkeit*, "non è un ambito parziale, bensì la complessiva esistenza corporea dell'uomo", "la vita del corpo"<sup>47</sup> – e che, però, sarebbe stata completamente

<sup>45</sup> H.-G. Gadamer, *Leben und Seele*, in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993, p. 184 [*Vita e anima*, in *Dove si nasconde la salute*, cit., p. 156].

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Behandlung und Gespräch*, in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, cit., p. 169 [*Cura e dialogo*, in *Dove si nasconde la salute*, cit., pp. 142-143].

<sup>47</sup> H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Psychiatrie*, in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, cit., p. 213 [*Ermeneutica e psichiatria*, in *Dove si nasconde la salute*, cit., p. 181]. A questo proposito, si vedano anche le considerazioni espresse nei saggi *Leibfahung und Objektivierbarkeit* e *Philosophie und praktische Medizin*, in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, cit., pp. 96 e 128 [*Esperienza del corpo e oggettività e Filosofia e medicina pratica*, in *Dove si nasconde la salute*, cit., rispettivamente pp. 80 e 108-109], dove Gadamer, assumendo un atteggiamento assolutamente anti-dualista, scrive: "'Corpo (*Leib*) e corporeità (*Leiblichkeit*)', suona quasi come un gioco di parole, analogamente a 'corpo (*Leib*) e vita (*Leben*)', e proprio per questo l'espressione acquista il carattere di una presenza magica, in quanto illustra l'assoluta indivisibilità del corpo dalla vita". E poi, nel secondo dei summenzionati saggi, aggiunge: "Lo spirito: non bisogna averne una concezione troppo elevata, lo spirito è anche il corpo, e lo spirito è anche ciò che ha vita. Entrambe le cose costituiscono la



rimossa, o meglio riduzionisticamente annullata, da parte del pensiero moderno. Nel senso che, a partire dal Seicento, da un lato si sarebbe assistito al ritirarsi del senso della propria identità personale nella regione dell'interiorità, nel "carattere indubitabile dell'autocoscienza"<sup>48</sup>; mentre, dall'altro lato, si sarebbe smarrito definitivamente "un vero concetto di corpo, poiché tutto quel che ci diviene accessibile attraverso la scienza, fondata sul cartesianesimo, è *corpus*, cioè oggetto di una datità che possiamo dominare con i mezzi della scienza della natura"<sup>49</sup>.

Come si può vedere, dunque, ci troviamo nel medesimo ambito problematico poc'anzi esaminato in riferimento a McDowell e alla sua messa in discussione del potere esplicativo del naturalismo moderno nei riguardi della nostra corporeità. "Come si conciliano l'esperienza del corpo e la scienza?", si chiede infatti Gadamer: "perché la corporeità è così recalcitrante e si oppone ad ogni nostro tentativo di tematizzazione? [...] Come si concilia la nostra corporeità con l'enigmatico fenomeno della coscienza pensante [...]?"<sup>50</sup>. Dal canto suo, dopo aver 'smontato' le concezioni riduzionistico-scientiste del rapporto mente/corpo e aver discusso criticamente l'*ego* cartesiano e l'*Ich denke* kantiano, l'autore di *Mente e mondo* domanda:

Se qualcuno comincia con il concepirsi come un referente meramente formale per "Io" (che è già una nozione peculiare), come potrebbe giungere a far suo un corpo, così da potersi identificare con una particolare cosa vivente? [...] Se partiamo da un presunto senso del Sé come, al massimo, presenza geometrica nel mondo, come possiamo passare da questo al senso del Sé che abbiamo di fatto, come presenza corporea nel mondo? [...] Il pensiero cartesiano si trova ad affrontare le difficoltà ben note su come mettere in relazione una sostanza soggettiva con la realtà oggettiva, e la concezione di Kant è disseminata di quelli che appaiono i discendenti di tali difficoltà<sup>51</sup>.

---

spiritualità del nostro partecipare alla vita, costituiscono noi stessi [...]. Evidentemente si tratta proprio di imparare a trasformare l'arte con cui siamo in grado di oggettivare la scienza, applicandola all'altra dimensione, nella quale la vita si conserva e si rinnova".

<sup>48</sup> GW 4, p. 280 [Sul problema dell'intelligenza, cit., pp. 58-59].

<sup>49</sup> H.-G. Gadamer, *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie*, in *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, p. 102 [Il significato della filosofia greca per il presente, in *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, trad. it. di R. Dottori, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 114].

<sup>50</sup> H.-G. Gadamer, *Leiberfahrung und Objektivierbarkeit*, cit., pp. 96-98 [Esperienza del corpo e oggettività, cit., pp. 80-81].

<sup>51</sup> MM, pp. 110-112 e 120.

Ora, secondo McDowell, la chiave per superare tale *impasse* è contenuta, ancora una volta, nel concetto di seconda natura. Nel senso che, se anziché identificare il dominio della natura col ‘regno della legge’ e partire da un referente meramente formale del Sé, prendiamo le mosse da “una nozione di seconda natura che possa essere validamente utilizzata”, allora non appare più impossibile “ricavarne una presenza dotata di sostanza, un essere in carne e ossa che percepisca e agisca”, un soggetto percipiente-agente che “è una cosa vivente, con capacità corporee attive e passive che sono autenticamente sue; lui stesso è corporeamente presente, in quanto sostanza, nel mondo”<sup>52</sup>. E ciò, per McDowell, “ha veramente buone probabilità di rendere obsoleta la filosofia tradizionale”<sup>53</sup>.

Com’è noto, però, questa stessa esigenza – quella, cioè, di superare una concezione del rapporto mente/corpo ereditata dal cartesianesimo e portata avanti da tutto il pensiero naturalistico-scientista moderno<sup>54</sup>, e, di qui, di recuperare un rapporto più autentico e soddisfacente con il senso della propria corporeità – è stata fortemente sentita anche nell’ambito di altre tradizioni prettamente ‘continentali’, come quella fenomenologica e quella antropologico-filosofica. Basti pensare, ad esempio, alle considerazioni di Husserl sul corpo “come costante latere del *centro dell’orientazione*”<sup>55</sup>, come unico oggetto naturale “a non essere mero corpo fisico (*Körper*) ma proprio corpo organico (*Leib*),

---

<sup>52</sup> MM, p. 120.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> “[La] ragione cartesiana, da cui è nato quel pensiero scientifico in cui ancora oggi, senza residui, l’Occidente si riconosce”, priva infatti “il corpo del suo mondo e di tutte quelle formazioni di senso che si fondano sull’esperienza corporea, attraverso cui il mondo ci è direttamente alla mano, per relegarlo nella *res extensa*, dove il corpo è risolto in *oggetto* e inteso, al pari di tutti gli altri corpi, in base alle leggi fisiche che presiedono l’estensione e il movimento. L’anima, a sua volta, sottratta a ogni influenza corporea, viene pensata come puro intelletto [...]. Da allora ogni produzione di senso non è stata più nell’ordinario rapporto del corpo col mondo, ma il corpo e il mondo hanno ricevuto il loro senso dalle cogitazioni dell’*Ego*, che complessivamente andavano componendo la nuova scienza” (U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2006<sup>16</sup>, pp. 69-70).

<sup>55</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in *Husserliana*, vol. 4, Nijhoff, den Haag 1952, § 18c, p. 65 [*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, trad. it. di E. Filippini rivista da V. Costa, Mondadori, Milano 2008, p. 500].

oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo”<sup>56</sup>. Oppure, si pensi ai rilievi di Plessner sulla “corporeità vissuta (*Leiblichkeit*), in quanto momento strutturale dell’esistenza”<sup>57</sup> e a quelli di Merleau-Ponty sul “corpo proprio” come “nodo di significati viventi” che “ci insegna un modo d’unità che non è la sussunzione sotto una legge”<sup>58</sup>. È sufficiente menzionare anche solo di sfuggita le considerazioni di questi autori, infatti, per rendersi conto del grande contributo offerto da tali tradizioni filosofiche al riscatto della corporeità dall’oblio in cui buona parte del pensiero moderno sembrava averla relegata.

Il che, naturalmente, dischiude importanti prospettive per un confronto tra approcci analitici (o, se si preferisce, post-analitici) come quello McDowelliano e l’antropologia filosofica di Gehlen o Plessner<sup>59</sup>, e inoltre rende possibile, per così dire, ‘perfezionare’ il naturalismo della seconda natura dello stesso McDowell. È stato notato criticamente, infatti, che la “nozione di seconda natura” non sarebbe sufficiente per gli obiettivi che l’ambizioso disegno di *Mente e mondo* si propone di conseguire, giacché essa “*di per sé* [...] non spiega in che modo le funzioni del linguaggio” (e, dunque, le capacità concettuali che, per McDowell, sono sempre linguisticamente incorporate) “siano legate alla struttura corporea che caratterizza la nostra specie”, là dove è chiaro che “proprio la specificità del corpo umano [costituisce] la

---

<sup>56</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, vol. 1, Nijhoff, den Haag 1950, § 44, p. 128 [*Meditazioni cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 2009, p. 119].

<sup>57</sup> H. Plessner, *Immer noch philosophische Anthropologie?*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983 [*Ancora dell’antropologia filosofica?*, in *L’uomo: una questione aperta*, trad. it. di M. Boccignone, Armando, Roma 2007, p. 102].

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 [*Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2005<sup>3</sup>, pp. 216 e 214].

<sup>59</sup> Su questo specifico argomento, si segnala l’importante e originale contributo di Hans-Peter Krüger (*The Second Nature of Human Beings: An Invitation for John McDowell to Discuss Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology*, in “Philosophical Explorations”, n. 1, 1998, pp. 107-119), il quale segnala come “sembrino sussistere delle affinità [tra] l’atteggiamento negativo” di McDowell e Plessner “verso le presupposizioni dualistiche [...] e, al contempo, verso i tentativi di abbandonare il dualismo a favore di un monismo assoluto”, e come “per entrambi il concetto di seconda natura rappresenti il punto saliente per sostenere un empirismo minimale” (*Ivi*, p. 107). A quest’articolo, peraltro, è seguita una replica dello stesso McDowell, il quale ha ammesso di non essere a conoscenza dell’opera di Plessner ma di concordare sull’ipotesi di Krüger “che vi siano delle affinità tra le cose dette da Plessner e quelle dette da [lui stesso]”, aggiungendo però di non essere “sicuro [...] sulla reale portata di tale punto di contatto” (J. McDowell, *Comment on Hans-Peter Krüger’s Paper*, in “Philosophical Explorations”, n. 1, 1998, p. 120).

dimensione che tiene insieme prima e seconda natura, la chiave di volta che sorregge vita biologica e culturale”<sup>60</sup>. Si tratta di tematiche che però, come dicevo, sono state studiate con attenzione proprio nell’ambito dell’antropologia filosofica e della filosofia fenomenologica, alle quali peraltro lo stesso Gadamer fa riferimento.

Così, ad esempio, egli sottolinea l’importanza della concezione gelleniana dell’uomo come ‘essere carente (*Mängelwesen*)’ e costitutivamente agente<sup>61</sup>, ai fini di un superamento del tradizionale paradigma moderno fondato sul primato dell’autocoscienza e di una sua sostituzione con un paradigma incentrato sull’azione<sup>62</sup>. E, in altre occasioni, egli accenna con favore anche alla fondamentale concezione plessneriana della ‘posizione eccentrica’ che distinguerebbe l’essere umano dagli altri viventi<sup>63</sup>. Ma, soprattutto, a proposito dell’“esperienza della nostra corporeità (*Erfahrung unserer Leiblichkeit*)” Gadamer mette in evidenza la “finezza ricercata [delle] analisi husserliane della costituzione cinestetica della nostra corporeità” e il contributo offerto da

Merleau-Ponty [che] ci ha visto giusto – e ancor più Aristotele: il corpo vivo [...] non è un *corpus*. [...] Per dirla con Aristotele, l’anima non è proprio nient’altro che l’effettività operante, l’“essere all’opera” del corpo vivo, la sua *enérgeia* ed *entelécheia*, e così il corpo vivo non è nient’altro che la “possibilità” dell’anima, la vitalità dell’esser desto e del pensare<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 42 e 66.

<sup>61</sup> Su questo argomento, cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in *Gesamtausgabe*, vol. 3/1, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993 [*L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, Mimesis, Milano 2010, pp. 45-125].

<sup>62</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Schlußbericht*, in H.-G. Gadamer e P. Vogler (a c. di), *Neue Anthropologie*, vol. 7, Thieme, Stuttgart 1975, p. 391.

<sup>63</sup> Cfr., ad esempio, GW 4, pp. 252-253 [*Teoria, tecnica, prassi*, cit., pp. 18-19]. Su questo argomento, cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, pp. 360-365 [*I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, trad. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 312-317].

<sup>64</sup> GW 10, p. 103 [*Fenomenologia, ermeneutica, metafisica*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 199: trad. modificata]. Pur non citandolo esplicitamente in quest’occasione, Gadamer si riferisce ovviamente al *De anima* aristotelico e alle sue celebri definizioni dell’anima come la “forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza”, “l’atto primo di un corpo naturale dotato di organi”, “la causa e il principio del corpo vivente” (Aristotele, *De an.* II 1, 412 a 20-21; II 1, 412 b 6; e II 4, 415 b 8-9; trad. it. di G. Movia, Bompiani, Milano 2003<sup>2</sup>, pp. 116, 117 e 135).

In questo modo, ecco allora che la nostra esplorazione sui concetti di seconda natura, libertà e corporeità in Gadamer e McDowell, ormai giunta al termine, viene in qualche modo a ricollegarsi a uno dei punti dai quali era iniziata. Ovvero, al prezioso valore che, per entrambi i filosofi, può rivestire ancora oggi un naturalismo come quello aristotelico, differente in principio da quello moderno al quale, volenti o nolenti, siamo ormai più o meno tutti abituati. Il che, è bene precisarlo, non va affatto confuso con un'anacronistica nostalgia per il mondo 'incantato' – ossia, non soggetto alla poderosa opera di 'disincantamento' (*Entzauberung*) che, weberianamente, possiamo identificare come uno dei tratti principali della nostra epoca – della scienza premoderna. Sia Gadamer che McDowell, infatti, sono assolutamente espliciti e concordi sul fatto che, dopo quattro secoli di naturalismo scientifico predominante e 'vincente', non si possa in alcun modo "cercare di ritornare all'innocenza aristotelica [o] alla superstizione medievale"<sup>65</sup>, giacché un mondo come quello della "considerazione teleologica della natura", "in cui la pietra cade perché vorrebbe essere nel suo proprio luogo assieme ad altre pietre", non può che "suonare più divertente che serio"<sup>66</sup>. Ma ciò non toglie che, per entrambi, si possa (e, anzi, si debba) identificare "il blocco mentale profondo" sottostante alle ansie filosofiche della modernità proprio in un naturalismo scienziato che "tende a presentarsi come senso comune raffinato, ma in realtà è solo metafisica primitiva"<sup>67</sup>. Ovvero, in una scienza che, come scrive Gadamer, ha sicuramente rappresentato "un'imponente incarnazione della libertà critica" e "un grande risultato dell'illuminismo moderno"<sup>68</sup>, ma che cionondimeno rischia oggi di trasformarsi nella "fonte di un abuso 'dogmatico'"<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> MM, p. 118.

<sup>66</sup> GW 7, p. 428 [*Natura e mondo. Ermeneutica e scienza della natura*, cit., p. 420]. È anche vero, aggiunge Gadamer, che una tale visione della natura aveva però il vantaggio di permetterci "di comprendere unitariamente il mondo che ci circonda, e precisamente come ci comprendiamo nel nostro agire" (GW 7, p. 428 [*Ibid.*]). Ciononostante, comunque, per il filosofo di Marburgo rimane chiaro che "non è possibile portare un tale ideale [...] come principio di spiegazione che possa gareggiare con la meccanica fondata da Galilei [...]. Quel che ha significato per noi il sorgere della scienze nel XVII secolo è ben tangibile, e confermato dal suo vittorioso sviluppo per tutta l'età moderna, fino ai nostri giorni" (GW 7, p. 428 [*Ivi*, pp. 420-421]).

<sup>67</sup> MM, pp. 74 e 89.

<sup>68</sup> H.-G. Gadamer, *Über den Zusammenhang von Autorität und kritische Freiheit*, in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, cit., p. 155 [*Autorità e libertà critica*, in *Dove si nasconde la salute*, cit., p. 132].

<sup>69</sup> H.-G. Gadamer, *Philosophie oder Wissenschaftstheorie?*, in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, cit., p. 140 [*Filosofia o teoria della scienza?*, in *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 137].



Alberto Romele

## Gadamer Interprete di Agostino. Sulla nozione di *verbum in corde*

### Introduzione

La riabilitazione gadameriana della nozione di verbo interiore ha goduto di una certa importanza nel dibattito ermeneutico-filosofico recente<sup>1</sup>. Il merito è da attribuirsi soprattutto a Jean Grondin, capace di rinnovare l'interesse per un paragrafo pressoché dimenticato di *Wahrheit und Methode* dal titolo *Sprache und "verbum"*<sup>2</sup>. In questo paragrafo Gadamer si riferisce tra l'altro alla nozione agostiniana di *verbum in corde*. La tesi di Grondin è che attraverso l'agostiniano verbo interiore Gadamer abbia voluto difendere la pretesa dell'ermeneutica all'universalità:

La poco notata riabilitazione gadameriana di questa nozione [...] è da comprendersi come critica ermeneutica alla dominazione metodica della livellata logica della proposizione (*Aussage*). [...] La parola interiore "dietro" la parola proferita non significa nient'altro che questo dialogo, in quanto radicamento del linguaggio nella nostra esistenza questionante (*fragenden*) e di per sé problematica (*fraglich*), è un dialogo che nessuna proposizione può interamente restituire<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. Mirela Oliva, *Das innere Verbum in Gadamer's Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009; John Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, pp. 422-431; Cfr. Jean Grondin, *Gadamer und Augustinus. Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruches*, in *Jahresgabe der M. Heidegger Gesellschaft*, 1990, pp. 29-42; *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris 1993; *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique: ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans "Vérité et Méthode"*, in *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), pp. 469-485.

<sup>3</sup> J. Grondin, *Gadamer und Augustinus*, cit., p. 37.

Prima di dare ragione o torto a Grondin è opportuno mettere ordine nella confusione che ancora aleggia attorno alla questione.

Innanzitutto, bisogna chiedersi se Gadamer abbia davvero voluto riabilitare la nozione agostiniana di *verbum in corde*. A tal proposito sono necessarie tre considerazioni. La prima è che la maggior parte del paragrafo in questione non è dedicata all'agostiniano *verbum in corde*, ma al *verbum mentis* di Tommaso. Gadamer parla una sola volta di *verbum cordis* – sebbene *verbum in corde* sia l'espressione maggiormente utilizzata da Agostino – e rimanda in maniera vaga, in nota, a *De Trinitate* XV, 10-15<sup>4</sup>. La seconda è che Gadamer, dopo *Wahrheit und Methode*, ritorna solo di rado su Agostino e per ripetere più o meno ciò che ha già detto<sup>5</sup>. La terza è che, quando vi torna, lo fa con una veemenza che difficilmente può lasciare dubbi. Questo è il caso dell'intervista che Gadamer rilascia a Grondin nel 1996:

*Gadamer:* [...] L'essere, quello che può essere compreso, è linguaggio. [...] Quello che invece non può essere compreso, può essere un compito infinito [...];

*Grondin:* Perché in relazione a ciò si richiama in *Wahrheit und Methode* alla nozione agostiniana di parola (*Wort*) interiore?

*Gadamer:* Proprio per questo, poiché Agostino ha avuto bisogno di non meno di 15 libri, per avvicinarsi al mistero della Trinità [...] *Questo è divenuto per me un punto molto importante, che devo difendere con decisione*<sup>6</sup>.

Con un gesto invero poco ermeneutico, sembra dunque legittimo dare credito all'intenzione dichiarata dell'autore e prendere sul serio la pur sommaria riabilitazione di Gadamer dell'agostiniano verbo interiore.

Giustificato il senso del dibattito, è necessario tracciare con chiarezza quelli che sono i principali nodi da sciogliere. In primo luogo, è poco chiaro ciò che Agostino intende con la nozione di *verbum in corde*. In secondo luogo, è poco chiaro se Gadamer abbia davvero capito cosa intende Agostino con la nozione di *verbum in corde*. In terzo luogo, è poco chiaro cosa voglia dire Gadamer riabilitando

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, p. 424.

<sup>5</sup> Donatella Di Cesare, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007, p. 197. Sulla nozione di verbo interiore in Gadamer dopo *Wahrheit und Methode* cfr. Marie-Andrée Ricard, *Herméneutique contemporaine. Le verbe intérieur au sein de l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer*, in *Laval théologique et philosophique* 57/2 (2001), pp. 251-260.

<sup>6</sup> H.-G. Gadamer e J. Grondin, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in Jean Grondin (hrsg.), *Gadamer Lesebuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 281-295, pp. 286-287. Il corsivo è mio.



l'agostiniano *verbum in corde*. Solo quando saranno stati chiariti questi tre punti apparirà altrettanto chiaro per quale ragione e in che misura l'ipotesi di Grondin è da ritenersi coerente.

### 1. La nozione di *verbum in corde* in Agostino

Per quanto riguarda l'origine della nozione in Agostino, sono state formulate principalmente tre ipotesi. La prima è quella di D. Pintarič, secondo cui Agostino avrebbe fatto propria la nozione stoica di λέκτον<sup>7</sup>. La seconda è quella di U. Duchrow, secondo cui Agostino si sarebbe riappropriato della tradizione etica stoica che vede nell'interiorità il luogo del giudizio e della decisione volontaria<sup>8</sup>. La terza ipotesi è quella formulata ad esempio da H. Paissac, secondo cui Agostino avrebbe riutilizzato la distinzione, forse di origine stoica, tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, mediata a sua volta dalla riappropriazione in chiave cristologica e antignostica che ne avevano fatto alcuni Padri della Chiesa greci e latini<sup>9</sup>. È plausibile che Agostino abbia in mente tutti e tre questi aspetti nel maturare la propria nozione di verbo interiore e che, nonostante ciò, egli intenda anche qualche cosa di affatto nuovo.

In Agostino è possibile riconoscere tre fasi dell'insorgenza della nozione<sup>10</sup>. In una prima fase, anteriore al 395, la nozione è semplicemente assente. Il termine «*verbum*» non indica altro che la parola proferita. Questo è il caso del *De dialectica*, composto nel 387, in cui Agostino afferma che «verbo è il segno di una cosa qualunque, che può essere compreso da un ascoltatore e proferito da un locutore»<sup>11</sup>. Il *verbum* non è altro che il mezzo sonoro attraverso il quale può essere comunicato un significato qualunque a un qualunque ascoltatore. Questa definizione è mantenuta nel *De Magistro*, composto nel 389: «[...] si chiamano *verba* tutte quelle cose che sono proferite come un suono articolato dotato di significato [...]»<sup>12</sup>. Vero è anche che già in queste

<sup>7</sup> Cfr. Drago Pintarič, *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, in *Salzburger Studien zur Philosophie*, 15 (1983), pp. 94-110.

<sup>8</sup> Cfr. Ulrich Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Mohr Siebeck, Tübingen 1965.

<sup>9</sup> Cfr. Hyacinthe Paissac, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Éditions du Cerf, Paris 1951.

<sup>10</sup> Cfr. Claude Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Paris 1999, in part. pp. 108-119.

<sup>11</sup> *De dialect.*, 5.

<sup>12</sup> *De Mag.* IV, 9.

opere Agostino sviluppa alcune nozioni che saranno successivamente fondamentali per la formazione della nozione di *verbum in corde*. Nel *De dialectica*, per esempio, Agostino definisce il *dicibile*, che tanto assomiglia allo stoico λέκτον, come «ciò che della parola è appreso dall'animo più che dall'orecchio» o come «ciò che, nella parola, è intelletto»<sup>13</sup>. Nel *De Magistro*, Agostino parla di un *verbum* che «pur non proferendo suoni, si parla interiormente nel pensiero per il fatto che si pensano le parole»<sup>14</sup>.

In una seconda fase, Agostino introduce esplicitamente la nozione di *verbum in corde*. Prima, nella sua *Epistulae ad Romanos incohata expositio*, come «*verbum [...] quod corde conceptum*»<sup>15</sup>. Il contesto sembra etico e morale, per cui il parlare indica «non solamente ciò che forgiamo per mezzo della lingua, ma ciò che, concepito con il cuore, manifestiamo anche con l'agire»<sup>16</sup>. Successivamente, laddove la nozione ricorre nel primo libro del *De doctrina christiana* come «*verbum quod corde gestamus*», essa ricorda la riappropriazione in chiave cristologica e antignostica fatta da alcuni Padri della distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός: «Quando noi parliamo [...] quel che custodiamo nel cuore risuona come parola e si chiama discorso [...]. Allo stesso modo il Verbo di Dio si è fatto carne, per abitare in mezzo a noi, pur restando immutato»<sup>17</sup>.

In una terza fase, che coincide con il *De Trinitate*, soprattutto a partire dal libro VIII, scritto probabilmente attorno al 417, la nozione di *verbum in corde* trova la sua esposizione più completa e sistematica. Tra il libro VIII e il libro XV è possibile distinguere tre diverse accezioni di tale nozione. Nel libro VIII, Agostino parla di un «*verbum apud me*»:

Così quando voglio parlare di Cartagine è in me che cerco ciò che ne dirò, e in me trovo l'immagine (*phantasia*) di Cartagine [...]. Questo verbo è l'immagine che ne conservo nella mia memoria. [...] Così pure, quando voglio parlare di Alessandria, che non ho mai visto, ne appare in me una rappresentazione immaginaria. [...] e questa immagine è il suo verbo in me, quando voglio parlarne, prima che abbia pronunciato queste quattro sillabe [...]<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> *De dialect.*, 5.

<sup>14</sup> *De Mag.* I, 2.

<sup>15</sup> *Ad Rom. incoh.*, 23, 8.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *De doct. christ.* I, 13, 12.

<sup>18</sup> *De Trin.* VIII, 6, 9.

Si tratta certamente, per Agostino, di un *verbum in corde*, indipendente da qualsiasi lingua, detta o pensata: «non si tratta di questo suono di quattro sillabe quando nomino Cartagine, e neppure del nome che penso in silenzio durante un certo intervallo di tempo»<sup>19</sup>. Eppure, si tratta per Agostino di un *verbum in corde* inadeguato, in quanto dipende, attraverso la *phantasia*, da un'esteriorità poco affidabile.

Nel libro IX, Agostino parla di un *verbum* che è «*cum amore notitia*», «conoscenza unita all'amore»: «il verbo, di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque la conoscenza unita all'amore. Ecco perché quando lo spirito si conosce e si ama, il suo verbo gli è unito tramite l'amore»<sup>20</sup>. Si tratta in questo caso di un *verbum in corde* adeguato, in quanto dipende esclusivamente dalla capacità autoriflessiva dell'anima, dalla conoscenza di sé: «quando lo spirito (*mens*) si conosce e approva, questa conoscenza è il verbo che gli è del tutto uguale e adeguato, e ciò ad ogni istante, perché non è una conoscenza di natura inferiore, come il corpo, né di natura superiore, come Dio»<sup>21</sup>. L'amore di cui parla qui Agostino è simile all'amore equilibrato che esiste tra due amici. Eppure, per quanto adeguata e presente a se stessa sia, questa seconda accezione non esaurisce per Agostino il campo della nozione di *verbum in corde*. Che adeguazione e autoriflessione non esauriscano tale campo ci viene suggerito ad esempio dalla nozione di giustizia. Essa completa certo la nozione di anima ma non appartiene per origine all'anima quanto l'anima appartiene originariamente a se stessa:

Se nessuno sa che cosa sia un giusto se non colui che è giusto, nessuno ama il giusto se non il giusto [...] Ma allora, se ama il giusto solo il giusto, come vorrà essere giusto uno che non lo è ancora? [...] Perciò ama il giusto anche chi ancora non è giusto<sup>22</sup>.

Nell'anima umana esiste qualche cosa a cui l'uomo non appartiene per origine e a cui egli aderisce in maniera affatto diversa da come aderisce alla sua stessa anima.

Nel libro XV, Agostino torna a occuparsi esplicitamente di «*verbum [...] in corde*»<sup>23</sup>. Grazie a questo verbo «chiunque, dico, può comprendere che cosa sia il verbo, può già vedere, per mezzo di questo specchio ed in questo enigma una certa somiglianza di quel Verbo

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> *Ivi* IX, 10, 15.

<sup>21</sup> *Ivi* IX, 11, 16.

<sup>22</sup> *Ivi* VIII, 6, 9.

<sup>23</sup> *Ivi* XV, 10, 19.

di cui è detto: *In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio*<sup>24</sup>. «Specchio» ed «enigma», termini attraverso i quali Agostino definisce questa terza accezione di *verbum in corde*, sono mutuati dalla prima lettera ai Corinzi: «Vediamo ora attraverso uno specchio (*per speculum*), in enigma (*in aenigmate*), allora [vedremo] faccia a faccia»<sup>25</sup>. Per chiarire questi due termini Agostino ricorre, riprendendo le distinzioni care alla retorica latina, all'espressione «*obscura allegoria*»: «Che è dunque un'allegoria se non un tropo in cui si fa intendere una cosa con un'altra? [...] L'enigma invece è, per spiegarlo in breve, un'allegoria oscura [...]»<sup>26</sup>. L'enigma, a differenza dell'interpretazione allegorica, non risolve il senso primo nel senso secondo. Nell'enigma, il senso primo rimane inadeguato al senso secondo. Allo stesso modo il *verbum in corde* rimane inadeguato al Verbo di Dio. L'enigma è un'espressione allegorica la cui funzione non è tanto quella di eccitare la curiosità e il desiderio della libertà umana, come è ancora il caso del II e del III libro del *De doctrina christiana*, salvando «dalla noia l'intelligenza di coloro per i quali le ricerche facili non hanno più molto valore»<sup>27</sup>. L'enigma, anziché stimolare l'intelletto, è «soprattutto velo che preclude all'intelligenza naturale la vera comprensione [...], velo che solo la grazia di Dio, e non l'intelligenza dell'uomo, può sollevare»<sup>28</sup>. Soltanto l'intervento gratuito della grazia, che al tempo del libro XV del *De Trinitate* è per Agostino tema consolidato, può davvero schiudere l'accesso al Verbo di Dio. La nozione di *verbum in corde* così intesa descrive perciò l'anima di colui che si è convertito accogliendo, per mezzo della grazia, la Parola-evento di Dio<sup>29</sup>. Da questa parola interiore soltanto nasce il possibile recupero

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> 1 *Cor.* 13, 12.

<sup>26</sup> *De Trin.* XV, 9, 15. Sull'allegoria in Agostino cfr. Cornelius Mayer, *Allegoria*, in *Augustinus Lexikon*, Schwabe, Basel 1986, pp. 233-239; Marcello Marin, *Allegoria in Agostino*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Edipuglia, Bari 1987, pp. 135-161.

<sup>27</sup> *De doct. christ.* II, 6, 7.

<sup>28</sup> Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 177.

<sup>29</sup> Che il verbo interiore agostiniano abbia a che fare con la fede e la conversione più che con la conoscenza e l'intelletto, è opinione condivisa da alcuni autori. Secondo Johann Kreuzer (*Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von De Trinitate*, in Johannes Brachtendorf (hrsg.), *Gott und sein Bild - Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schöningh, Paderborn 2000, p. 198), «la parola interiore è un dialogo silenzioso davanti a Dio». Per Werner Beierwaltes (*Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt 1980, pp. 116-117), «il ri-conoscere che è ogni conoscenza presuppone la formazione del "verbo interiore" prima del verbo pensato o detto e il verbo interiore sorge dal confronto con

dell'esteriorità, delle buone parole e delle buone azioni: «quando il verbo è vero, allora è l'inizio di una buona opera»<sup>30</sup>.

## 2. Gadamer interprete della nozione agostiniana di *verbum in corde*

Secondo alcuni interpreti, Gadamer avrebbe utilizzato in maniera strumentale, o non avrebbe capito, la nozione agostiniana di *verbum in corde*. In particolare, egli avrebbe utilizzato tale nozione per riabilitare la parola proferita, quando al contrario essa ne è una chiara svalutazione. La pretesa dell'ermeneutica di pensare il segno linguistico in maniera non strumentale, di pensare la lingua nel suo carattere di evento (*Geschehenscharakter*) sarebbe decisamente antiagostiniana. Questa è ad esempio la tesi di S. Vecchio, secondo il quale la sovrabbondanza di senso che l'ermeneutica riconosce alla lingua è del tutto estranea alla svalutazione agostiniana del segno e al conseguente ritirarsi del linguaggio nell'interiorità<sup>31</sup>. Secondo J. Brachtendorf, in Agostino non si trova nessuno degli elementi che per Gadamer costituiscono il contributo della tradizione cristiana alla riabilitazione del linguaggio, né la cooriginarietà di pensiero e linguaggio, né la processualità del linguaggio, né infine la relazione immediata che il linguaggio intrattiene con la cosa. Il verbo interiore è per Agostino una semplice rappresentazione delle essenze e per questo motivo non può certamente servire al progetto ermeneutico di superamento della metafisica della presenza<sup>32</sup>. Dalla parte di Agostino tende invece il giudizio, pur simile, di G. Santi: «Gadamer afferma la superiorità di un'ermeneutica del discorso su un'ermeneutica del *verbum mentis* precludendo così una comprensione veritativa dell'essere e di uno stesso fondamento metafisico della verità e dell'ermeneutica»<sup>33</sup>.

---

la verità» di Dio. Per U. Duchrow (*Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, cit., p. 111) l'origine possibile dell'agostiniano verbo interiore è l'esperienza intima della preghiera.

<sup>30</sup> *De Trin.* XV, 11, 20.

<sup>31</sup> Sebastiano Vecchio, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Roma 1994, p. 51.

<sup>32</sup> J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*, Felix Meiner, Hamburg 2000, pp. 313 e sgg.

<sup>33</sup> Giorgio Santi, *Interiorità ermeneutica: l'Agostino di Gadamer*, in Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti (edd.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 183-191, p. 188.

Da una parte, è certamente vero che esistono passaggi nel paragrafo di *Wahrheit und Methode* intitolato *Sprache und "verbum"* nei quali Gadamer, parlando di Agostino, sembra preoccuparsi della lingua proferita e nazionale più che del linguaggio, come quando afferma che «il problema della parola proferita, e così il problema della molteplicità delle lingue, viene già espressamente svalutato da Agostino, *che tuttavia ancora ne parla*»<sup>34</sup>. Immediatamente dopo, inoltre, egli avvicina il termine «*Sprache*», che di per sé può significare tanto «lingua» quanto «linguaggio», al termine «*Zunge*», che significa l'organo della lingua e, più di rado, la lingua parlata da un popolo. Allo stesso modo, nella già citata intervista di Jean Grondin, dopo avere introdotto il concetto di verbo interiore, Gadamer sembra preoccuparsi per lo più della molteplicità delle lingue: «In verità non è affatto il problema della molteplicità delle lingue che per l'ermeneutica deve rappresentare una barriera insormontabile. Ogni lingua si può apprendere»<sup>35</sup>. Ma, appunto, non è certo la molteplicità delle lingue da difendere con la nozione di *verbum in corde* ma semmai il «compito infinito» che «si trova nell'esperienza del limite che risiede nella parola in quanto tale»<sup>36</sup>.

A ben guardare, è quanto mai chiaro che l'introduzione della nozione agostiniana di *verbum in corde* nel capitolo *Sprache und "verbum"* serva a Gadamer per mostrare niente più che la svalutazione patristica della lingua proferita: «Dice Agostino, con una svalutazione tutta platonica dell'apparenza sensibile: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus*. La parola "vera", il *verbum cordis*, è del tutto indipendente da una simile apparenza»<sup>37</sup>. Con l'introduzione dell'agostiniano *verbum in corde*, Gadamer vuole mostrare esattamente quell'oblio del linguaggio a cui egli intende porre rimedio. Difficilmente Gadamer avrebbe potuto sostenere qualche cosa di diverso riguardo al *verbum in corde* di Agostino, poiché non esiste alcun luogo e nessuna fase dell'opera di Agostino dove la subordinazione della parola proferita alla parola interiore venga messa in dubbio. Come sostiene Claude Panaccio, anch'egli critico nei confronti di questa riappropriazione gadameriana, se esiste un autore secondo cui il linguaggio è un puro strumento al servizio del pensiero, questo è proprio Agostino<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> GW 1, p. 424. Il corsivo è mio.

<sup>35</sup> H.-G. Gadamer e J. Grondin, *Dialogischer Rückblick...*, cit., p. 287.

<sup>36</sup> Ibid. Il corsivo è mio.

<sup>37</sup> GW 1, p. 424.

<sup>38</sup> C. Panaccio, *Réponses de l'Auteur. De quelques variations sur un thème séculaire*, in *Laval théologique et philosophique* 57/1 (2001), pp. 261-276, p. 274.

Secondo altri interpreti, Gadamer non avrebbe utilizzato in maniera strumentale la nozione agostiniana di *verbum in corde*, ma avrebbe tentato di pensarla fino in fondo, oltre cioè le esplicite intenzioni di Agostino. In particolare, riflettendo sull'analogia – di *proporzione* – agostiniana tra Verbo di Dio e verbo incarnato da un lato, e verbo interiore e verbo proferito dall'altro, Gadamer avrebbe compreso sino in fondo quella che già in Agostino è una moderazione della svalutazione della lingua proferita. La pretesa dell'ermeneutica di pensare il segno linguistico in maniera non strumentale, di pensare la lingua nel suo carattere di evento (*Geschehenscharakter*) troverebbe un'alleata nell'agostiniana teologia del *verbum* e sarebbe invece inconciliabile con l'agostiniana logica del *signum*. Questa è l'opinione di J. Hennigfeld, secondo il quale Gadamer, riabilitando l'agostiniano *verbum in corde*, è stato il primo a mostrare che la nozione cristiana d'incarnazione offre una valida alternativa alle concezioni strumentalistiche del linguaggio<sup>39</sup>.

Similmente, per J. Kreuzer il verbo interiore di Agostino non chiude il linguaggio nell'interiorità, ma lo apre alla sua possibilità di concretezza più propria. Gadamer sarebbe stato abile nel riconoscere nella nozione agostiniana di verbo interiore una concezione non strumentale del linguaggio utile per la sua ermeneutica<sup>40</sup>. Altrove, J. Kreuzer afferma che in Agostino non c'è un'interiorizzazione del linguaggio e che il *verbum intimum* non è staccato dai segni proferiti. Ciò che preoccupa Agostino è piuttosto «l'unità concreta del sensibile e dell'intelligibile nella Verità della Parola, che si mostra nella storia [...]»<sup>41</sup>.

Pi particolarmente chiara è la posizione di G. Ripanti, secondo il quale «per la sua concezione della rivelazione come *signa divinitus data* [Agostino] è costretto a modificare tale pessimismo e a riconsiderare più positivamente il valore della parola. A questo proposito la sua visione coglie il nesso profondo tra parola e incarnazione nell'unità del

---

<sup>39</sup> Jochem Hennigfeld, *Verbum-Signum. La définition du langage chez St. Augustin et Nicolas de Cues*, in *Archives de philosophie* 54 (1991), pp. 255-268, p. 263; *Geschichte und Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Walter Gruyter, Berlin 1994, p. 165.

<sup>40</sup> J. Kreuzer, *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, Fink, München 1995, p. 243.

<sup>41</sup> J. Kreuzer, *Was verstehen wir, wenn wir verstehen? Augustinus über Orakel, innere Wörter und die Zierde der Verstehensgemeinschaft*, in *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), pp. 274-290, p. 288.

mistero di Cristo»<sup>42</sup>. In maniera simile «ciò che Gadamer mette in discussione, dato che il *verbum mentis* non ha suono né appartiene a una lingua particolare, è la svalutazione della parola esterna che tacerebbe sul vero problema teologico: quello di pensare, nell'uguaglianza con il Padre, l'«esistenza personale autonoma del Cristo»»<sup>43</sup>.

Per un verso, anche in questo caso, è certamente vero che in alcuni passaggi di *Sprache und "verbum"* Gadamer si preoccupa dell'analogia di proporzione Verbo di Dio e verbo incarnato da una parte, verbo interiore e verbo proferito dall'altra: «L'esegesi interpreta il risuonare della parola come un miracolo paragonabile al farsi carne di Dio»<sup>44</sup>. Ma come sottolinea immediatamente dopo,

il più grande miracolo del linguaggio non si trova nel fatto che la Parola diventa carne e fuoriesce nell'esteriorità, bensì nel fatto che ciò che così fuoriesce e si esteriorizza nell'esteriorità è già sempre Parola. La dottrina che si impone alla chiesa contro il subordinazionismo è che la Parola è presso Dio dall'eternità, e questo trasferisce radicalmente il problema del linguaggio nell'intimità del pensiero<sup>45</sup>.

Analogamente, in un dialogo del 1998 con Gudrun Kühne-Bertram e Frithjof Rodi sulla logica ermeneutica di Misch e Lipps dal titolo *Die Logik des verbum interius*, Gadamer sottolinea che l'importante di ciò che in tedesco è la linguisticità (*Sprachlichkeit*), e per gli stoici è il λόγος ἐνδιάθετος, è che «anche ciò che non è ancora senso percepibile (*vernehmbare Sinn*) è già logos»<sup>46</sup>.

Il merito di Gadamer è dunque quello di avere capito che l'analogia di Agostino riguarda esclusivamente il Verbo di Dio e il verbo interiore, la presenza del primo nel secondo per mezzo dell'intervento gratuito della grazia divina. Soltanto questa presenza, questa parola-evento che genera conversione, questa esperienza che si «fa», rende possibile le buone parole e le buone azioni. Detto altrimenti, l'esistenza del *verbum in corde* nell'interiorità e la sua integrità anche nella parola proferita sono garantite solamente laddove l'animo

<sup>42</sup> Graziano Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Paideia, Brescia 1980, p. 33.

<sup>43</sup> G. Ripanti, *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e Metodo di H.-G. Gadamer*, Quattroventi, Urbino 2001, p. 36.

<sup>44</sup> GW 1, p. 424.

<sup>45</sup> Ibid. Il corsivo è mio.

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi*, in *Dilthey-Jahrbuch* 11 (1997/1998), pp. 19-30, p. 25.



umano sia stato fatto e si sia lasciato fare, per grazia, *imago* di Dio. La tesi di Agostino, che Gadamer sembra davvero capire, è che il *verbum in corde* è *imago* di una realtà che è superiore all'uomo e dalla quale l'uomo si lascia fondare. Quello che per Agostino è lo «*spaeculum*» del *verbum in corde*, per Gadamer è la struttura «speculativa» del linguaggio, che non ha nulla a che fare con l'hegeliana formazione di rapporti logici di riflessione, ma è piuttosto l'«attuazione del senso (*Vollzug von Sinn*)» o «evento del discorso (*Geschehen der Rede*)», due espressioni che Gadamer mutua dal primo Heidegger, ma che intende con il genitivo soggettivo del secondo<sup>47</sup>. In un'intervista rilasciata a Rai Educational su Agostino, Gadamer ricorda che se il *De Trinitate* è da considerarsi il vero fulcro del pensiero agostiniano, è perché «il cristianesimo non sarebbe quello che è se fosse una dottrina che si può insegnare, se l'esigenza della fede non fosse vissuta appunto come fede, come un dono»<sup>48</sup>.

### 3. La nozione di *verbum in corde* in Gadamer

Secondo altri interpreti ancora, infine, Gadamer avrebbe semplicemente frainteso importanti contenuti dogmatici del pensiero di Agostino. Questo è quanto sostiene per esempio U. Duchrow, a detta del quale «è sorprendente vedere in quale misura Gadamer sia pronto a trarre conseguenze attorno alla filosofia del linguaggio e all'ontologia a partire dalla cristologia senza entrare nel merito della questione propriamente teologica»<sup>49</sup>. In realtà, il rapporto in Gadamer tra filosofia e teologia non è per nulla estrinseco. Laddove fa riferimento al verbo interiore agostiniano, egli vuole difendere precise prospettive filosofiche sulla base di chiare nozioni teologiche.

Innanzitutto, è scorretto affermare che Gadamer «tragga conseguenze» di ordine filosofico da questioni squisitamente teologiche. Gadamer utilizza piuttosto alcuni dogmi teologici per esemplificare quelli che già sono i presupposti della sua ermeneutica, che appartiene alla tradizione dell'ermeneutica veritativa, ontologica o metafisica.

In Gadamer, costante è il tentativo di pensare il linguaggio in maniera non strumentale. Questo è il caso di alcuni passaggi di *Wahrheit und Methode* che seguono immediatamente il paragrafo *Sprache und*

<sup>47</sup> GW 1, p. 472.

<sup>48</sup> [http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08\\_agostino/agostino.htm](http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08_agostino/agostino.htm), *Il mistero della Trinità*.

<sup>49</sup> U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, cit., p. 146.

“*verbum*”, nei quali Gadamer si preoccupa della lingua come «esperienza del mondo» e nei quali egli tiene particolarmente in conto la riabilitazione delle lingue nazionali di Cusano e soprattutto di W. von Humboldt. Secondo Gadamer, Cusano parte dalla fondamentale imprecisione di ogni conoscere umano, ed è questa dottrina che applica al linguaggio. In questo modo egli riconosce la diversità delle lingue nazionali e l’arbitrarietà del loro vocabolario senza per questo cadere in una teoria del linguaggio convenzionalistica e strumentale. Per quanto riguarda von Humboldt, Gadamer afferma che il suo intento è quello di vedere «come la naturalità del linguaggio umano [...] si dispiega nella varia multiformità della molteplicità della costruzione umana delle lingue»<sup>50</sup>.

Eppure, questa riabilitazione delle lingue proferite rappresenta per Gadamer solo la conseguenza di un’istanza superiore, alla quale per essenza la lingua nazionale e comunicativa appartiene. Merito di Cusano è quello di avere compreso che «tutte le denominazioni effettive sono in un certo senso arbitrarie, e tuttavia hanno un rapporto necessario con l’espressione naturale (*nomen naturale*), che corrisponde alla cosa stessa (*forma*)»<sup>51</sup>. Per quanto riguarda von Humboldt anche in lui, come in Cusano, il problema della «verità della parola» non è ancora completamente scomparso. Come in tutta la sua epoca, l’interesse per l’individualità non esclude un abbandono dell’universalità dei concetti: «la percezione dell’individualità è sempre accompagnata dall’intuizione della totalità, e perciò la penetrazione dell’individualità dei fenomeni linguistici è intesa come una via per cogliere la totalità della struttura del linguaggio umano»<sup>52</sup>.

In generale, la centralità della dimensione dialogica e vivente della lingua è costantemente subordinata nell’ermeneutica di Gadamer alle pretese di verità del linguaggio. Il dialogo può dirsi riuscito non tanto nella comprensione dell’altro, come pur Gadamer a volte ammette, ma nell’accettazione, *attraverso* la discussione con l’altro, di una verità che trascende entrambi: ««in tutte le parole misurate, parole illuminate e illuminanti, che nello scambio tra gli esseri umani passano da una parte all’altra, può balenare un lampo»<sup>53</sup>. La «verità della parola» – questo è anche il titolo di un testo gadameriano del 1971 – o la parola vera, viene così definita da Gadamer: «La parola autentica, la parola in quanto parola vera, sarà piuttosto determinata a partire dall’essere

---

<sup>50</sup> GW 1, p. 442.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 443.

<sup>53</sup> H.-G. Gadamer, *Rückkehr aus dem Exil*, in GW 8, pp. 366-372, p. 370.

come parola in cui *accade* la verità. Così è possibile, ricollegandosi alle idee dell'ultimo Heidegger, porre la questione della verità della parola»<sup>54</sup>. Nella parola vera, non è tanto la parola a stare al gioco di chi parla; semmai è vero il contrario, nel senso che quando la parola è vera, allora è colui che parla a stare al gioco della parola. Come per il secondo Heidegger, non è più l'uomo a parlare, ma è il linguaggio stesso che, *attraverso* l'uomo, parla. Tanto che per Gadamer, come per l'Heidegger maturo, l'ascolto è la vera essenza del linguaggio<sup>55</sup>.

È necessaria poi una seconda considerazione in merito alla critica di Duchrow, secondo cui Gadamer non sarebbe entrato nella questione propriamente teologica. Nel suo uso di dogmi teologici non c'è da parte di Gadamer alcuna inconsapevolezza: laddove Gadamer tratta della nozione agostiniana di *verbum in corde* come conversione e dunque come accettazione e ascolto dell'annuncio, egli fa un preciso riferimento alla teologia dialettica barthiana e alle sue fonti paoline e luterane. Gadamer non solo «ha sempre ravvisato nel *sola scriptura* luterano l'origine vera dell'ermeneutica moderna»<sup>56</sup>, ma è chiara l'eco luterana nell'abbondante uso che Gadamer fa del termine “*Wort*” per tradurre il *λόγος* giovanneo. Altrettanto evidente dovrebbe apparire così il debito di Gadamer nei confronti della teologia agostiniana, se è vero che «quando Lutero traduce con “*Wort*” il *lógos* del Prologo del Vangelo di Giovanni, riprende tutta la teologia della parola che risale almeno alle interpretazioni che Agostino dà della Trinità»<sup>57</sup>. Nell'intervista per Rai Educational dedicata ad Agostino, Gadamer ricorda:

[...] negli anni in cui ero studente a Marburgo, (nella Marburgo protestante della chiesa luterana) e frequentavo la prima università luterana nella storia della Riforma, c'era un'eccellente biblioteca di testi filosofici. Il Medioevo era rappresentato da Agostino – nient'altro! L'epoca moderna cominciava con Galilei – nient'altro! Tutto ciò che stava tra Agostino e Galilei – Tommaso, Duns Scoto e altro ancora – era considerato “cattolico”<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, *Von der Wahrheit des Wortes*, in GW 8, pp. 37-57, p. 40. Il corsivo è mio.

<sup>55</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Über das hören. Einem Phänomen auf dem Spur*, in *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 48-55.

<sup>56</sup> Giovanni Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Queriniana, Brescia 1997, p. 100.

<sup>57</sup> GW 8, p. 37.

<sup>58</sup> [http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08\\_agostino/agostino.htm](http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/08_agostino/agostino.htm), *La conversione e le conversioni*.

Il debito della teologia protestante nei confronti di Agostino è un debito nei confronti dell'«altro Agostino», quello per il quale, soprattutto dopo la rilettura dell'epistolario paolino, la grazia sembra essersi fatta irresistibile. La riabilitazione gadameriana della nozione di *verbum in corde* si deve inserire in questo preciso contesto teologico di grazia «indebita».

L'ermeneutica cristiana nasce per Gadamer nel contesto della predicazione. Questa parola è sicuramente una parola vera, ma la sua verità «è annuncio (*Verkündigung*), e che questo riesca non dipende dalle idee del predicatore, ma dalla forza della parola stessa, cosicché essa ad esempio può chiamare alla conversione anche per mezzo di una cattiva predica»<sup>59</sup>. Allo stesso modo, riguardo alla nozione di *verbum in corde*, Gadamer afferma che proprio da essa possiamo imparare che l'annuncio (*Verkündigung*) della salvezza, «il contenuto del messaggio cristiano, è anch'esso un evento specifico che si verifica nel sacramento e nella predicazione, e che tuttavia non fa che portare ad espressione (*Aussage*) quello che è accaduto nell'atto redentore di Gesù»<sup>60</sup>.

L'ermeneutica di Gadamer, dichiaratamente antisoggettivistica e antipsicologista, trova nell'esperienza religiosa, in particolare nell'esperienza cristiana protestante della grazia, un ovvio paradigma per l'esperienza ermeneutica:

Il compito proprio che il cristianesimo pone all'ermeneutica è quello di pensare l'estraneità (*Fremdheit*) e lo sconcerto (*Befremdung*) che dimora nel messaggio cristiano in quanto tale. Questo culmina nel tentativo di pensare la redenzione e la fede in tutto e per tutto come grazia divina, cosicché ogni merito e ogni capacità perde di valore. Ciò è indirizzato contro ogni aspettativa della natura umana [...]<sup>61</sup>.

Quello che le Sacre Scritture ci dicono, non dipende certo dall'arte umana dello scrivere, così come la Parola non è la parola del predicatore, ma la Verità che attraverso il predicatore si trasmette<sup>62</sup>. In un testo del 1977 dal titolo *Herméneutique et théologie*, Gadamer scrive:

Aprire gli occhi all'esperienza del divino, in un senso generalissimo, è la condizione preliminare dell'accoglimento del messaggio cristiano. Il conflitto tra la legge [il metodo] e la grazia [la verità]

<sup>59</sup> GW 1, p. 336.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 430-431.

<sup>61</sup> H.-G. Gadamer, *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, in GW 8, pp. 143-155, p. 151.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 145, 153.

resta fondamentale. L'idea di un sapere o di una tecnica dominante, fosse pure la pretesa del maestro o piuttosto quella dello studente, mediante la quale noi conserviamo la nostra vita è la base inerente a ciascun essere umano. *Fin nel campo teologico essa resta tuttavia il più grande ostacolo all'accettazione della Promessa del Vangelo, vale a dire all'apertura della grazia*<sup>63</sup>.

Ciò che davvero la teologia offre all'ermeneutica è la «provocazione radicale che dice che la Promessa e la sua accettazione per mezzo della fede *non sono una decisione attiva della volontà umana, ma un dono della grazia divina che non si può far altro che attendere [...]*»<sup>64</sup>. Non si può non sottolineare in questi passaggi tutto il debito di Gadamer, nel suo modo di intendere l'esperienza religiosa, alla teologia dialettica barthiana. Senza entrare nella questione, sia detto per inciso che la critica gadameriana in *Wahrheit und Methode* alla demitologizzazione dell'amico Bultmann è certamente di impronta barthiana<sup>65</sup>. Come osserva con estrema lucidità G. Moretto,

«Gadamer richiama Bultmann all'ortodossia protestante, cioè a una teologia che, quand'anche non voglia continuare a considerare luteranamente la ragione umana come qualcosa di tralignato e di prostituito, misconoscendone l'idoneità a rendere, paolinamente, razionale il culto della Verità, si vieta "la possibilità di un'interpretazione dei testi biblici esterna al contesto della fede" confessionale: per essa, infatti, "la sola autentica corrispondenza ermeneutica è quella di Parola e fede"»<sup>66</sup>.

La riabilitazione della nozione agostiniana di *verbum in corde*, inteso come animo dell'uomo colpito dalla parola-evento di Dio, è dunque l'adatto riflesso di una simile dottrina della grazia, la quale, a sua volta, è l'adatto paradigma dell'ermeneutica veritativa, antimetodologica e antiliberalista di Gadamer.

### Conclusione

La tesi di Jean Grondin è in un certo senso duplice. Da un lato, come si è detto, egli sostiene che la riabilitazione della nozione agostiniana

<sup>63</sup> H.-G. Gadamer, *Herméneutique et théologie*, in *Revue des Sciences Religieuses* 51 (1977), pp. 384-397, p. 397. Il corsivo è mio.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 392. Il corsivo è mio.

<sup>65</sup> GW 1, pp. 336-337.

<sup>66</sup> G. Moretto, *La dimensione religiosa in Gadamer*, cit., pp. 98-99.

di *verbum in corde* è per Gadamer l'adeguato paradigma della pretesa all'universalità dell'ermeneutica. Dall'altro, egli sostiene che già Agostino, con la sua nozione di verbo interiore, avrebbe dato un importante contributo alla nascita dell'ermeneutica: «la nozione di un *logos* interiore, di cui Agostino scopre l'universalità, ci invita [...] a collocare il linguaggio nel suo contesto propriamente ermeneutico»<sup>67</sup>.

In entrambi i casi, la tesi di Grondin sembra estremamente coerente con un certo modo d'intendere l'ermeneutica. In primo luogo, si è dimostrato che la nozione agostiniana di *verbum in corde* – in senso proprio – è il risultato di una parola-evento, un'anima convertita per grazia divina da cui sola nascono le buone azioni e le buone parole<sup>68</sup>. In secondo luogo, si è dimostrato che Gadamer ha davvero capito in questo modo la nozione agostiniana di *verbum in corde*. Il verbo interiore apre a un'antropologia che media in maniera affatto nuova il rapporto dello spirito umano finito con l'infinità divina. In terzo luogo, si è dimostrato che l'ermeneutica di Gadamer, notoriamente veritativa e antiliberal, non può che trovare in questo verbo interiore un valido paradigma.

Eppure, per quanto detto sino ad ora, è altrettanto legittimo dissentire dalla tesi di Grondin, per almeno due ragioni. In primo luogo, per la maniera in cui egli descrive la nozione di verbo interiore. Il *verbum in corde*, a differenza di quanto sostiene Grondin, non mette in moto alcuna circolarità tra il detto e il non-detto. Il verbo interiore non ci dice affatto che «c'è qualche cosa di simile a un *dialogo* “dietro”, o, meglio, “con” ogni enunciato»<sup>69</sup>. Molto più, la nozione di *verbum in corde* suggerisce che dietro ad ogni *dialogo* c'è in realtà solo un *monologo*. Il *verbum in corde* non carica affatto il linguaggio della sua essenziale circolarità ermeneutica, ma sembra, al contrario, anestetizzarla. Di conseguenza la nozione di *verbum in corde* rende l'ermeneutica improvvisamente *ineffettiva*. La grazia di Dio, della quale il verbo interiore agostiniano è segno, non lascia intatta la libertà per l'uomo d'interpretare a nuovo gli stati di cose laddove questi ci mettano alla prova.

In secondo luogo, per l'ipotesi secondo cui ermeneutica è solo quella che trova nell'agostiniano *verbum in corde* un valido paradigma. Non solo Ricœur ha cercato di dimostrare che verità e metodo non

<sup>67</sup> J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 39.

<sup>68</sup> Sulla triade evento, conversione e azione cfr. Paul Ricœur, *À l'écoute des paraboles: une fois de plus étonnés*, in *L'herméneutique biblique*, Cerf, Paris 2005, pp. 256-265.

<sup>69</sup> J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 38.

rappresentano, anche per le scienze dello spirito, alcuna alternativa<sup>70</sup>. Ancora più a fondo, l'ermeneutica filosofica dovrebbe mettere in discussione le proprie nozioni forti di senso, essere e verità, senza per questo temere alcuna deriva decostruzionistica o peggio ancora nichilistica.

---

<sup>70</sup> Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986. A questo proposito mi permetto di rinviare al mio *Ricœur interprete d'Augustin. Sur la notion de verbe intérieur*, in Mario Lombardo e Alberto Romele (cur.), *Les puissances de l'herméneutique/L'effettività dell'ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 2011, in preparazione.





## ***Scientific Texts and Digital Publishing: Challenges, Problems and Opportunities***

a cura di Eva Del Soldato

Nell'ambito del convegno SISEM *Attraverso la Storia* tenutosi ad Arezzo tra il 23 e il 25 settembre 2010, è stato presentato un panel dedicato a un tema attuale quanto dibattuto come quello dell'editoria elettronica. La discussione e il confronto non sono mancati neanche nell'ambito del convegno ed è parso quanto mai adeguato, data la natura della nostra rivista, proporre ai suoi lettori i contenuti di quelle esperienze di editoria informatica. In un momento storico dove la ricerca sembra non più fare a meno di strumenti come *Google Books* e i suoi fratelli, e Internet prendere il posto delle biblioteche reali, la realizzazione di siti guidati da avanzati presupposti scientifici si pone pertanto come contravveleno agli eventuali eccessi "democratici" e alle distorsioni che la digitalizzazione del sapere comporta.

Abbiamo quindi aperture alla interdisciplinarietà, spesso estranee al mondo accademico italiano, come quelle suggerite dal sito delle Biblioteche Filosofiche gestito dalla Scuola Normale Superiore di Pisa e dall'Università di Cagliari; la possibilità di avere riuniti e disponibili testi e documenti rari relativi a figure di primo piano, ma finora troppo poco considerate come Vallisneri e Scheuchzer; l'opportunità di edizioni critiche *on-line*, con le loro prospettive di perpetua perfettibilità precluse a un libro cartaceo condannato alla seconda edizione per essere corretto, cambiato, aggiornato.

È dunque possibile e auspicabile l'integrazione delle risorse elettroniche all'interno della ricerca scientifica e umanistica? La risposta pare proprio positiva, come afferma anche il contributo di Valerio Rocco Lozano, ottimista su di una europeizzazione della cultura proprio grazie alle nuove tecnologie, e del resto, come ci ricorda Robert Darnton nel suo recente *The Case for Books: Past, Present, and Future* (New York 2009, apparso in Italia nel 2011 presso Adelphi come *Il futuro del libro*), la conoscenza, la scienza non si possono piegare ai monopoli e carta e digitale possono – e devono – avere pertanto una felice quanto virtuosa convivenza.



*Francesco Luzzini*

## **L'edizione elettronica del testo scientifico d'età moderna: criteri, problemi, prospettive di ricerca**

Nel novembre 2007, su iniziativa dell'Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Vallisneri, si tenne a Milano il convegno internazionale *Le Reti in Rete. Per l'inventario e l'edizione dell'Archivio Vallisneri*.<sup>1</sup> All'evento parteciparono i responsabili dei più importanti progetti europei d'edizione elettronica di testi storici e scientifici. Scopo dichiarato dei lavori, mettere a confronto i programmi presentati e scegliere – o, perlomeno, prendere ispirazione da – il più valido fra essi, per dotare l'inventario elettronico del carteggio vallisneriano d'un supporto informatico definitivo che fosse il più possibile versatile, condiviso e duraturo. L'incontro ebbe il sicuro merito di garantire un fertile scambio d'idee tra gli esperti del settore, definendo lo stato dell'arte di molte iniziative affini a quella vallisneriana; d'altro canto, fallì l'obiettivo d'individuare un modello di pubblicazione elettronica corrispondente ai requisiti dell'Edizione Nazionale. Se è però indubbio che molte questioni rimasero insolute, il vivace dibattito sorto in quell'occasione produsse un vantaggio non da poco, favorendo una più lucida conoscenza dei problemi riguardanti l'edizione informatica dei testi.

Da quel convegno sono passati più di tre anni: un intervallo di tempo enorme, dal punto di vista informatico. Ancora oggi, tuttavia, i problemi allora esposti non sono stati risolti, e si ha ragione di credere

---

<sup>1</sup> Si veda a questo riguardo AA.VV., *Le Reti in Rete. Per l'inventario e l'edizione dell'Archivio Vallisneri*, Atti del convegno omonimo (Milano-Corsico, 20-22 novembre 2007), a cura di Ivano Dal Prete, Dario Generali e Maria Teresa Monti, Olschki, Firenze, 2011.

che si stenterà ancora a liquidarli definitivamente. La differenza tra cultura cartacea ed elettronica si avverte in maniera particolarmente acuta quando si ha a che fare con un campo del sapere come l'informatizzazione dei testi. E ciò non di certo, o non soltanto, a motivo degli ovvi vantaggi offerti dagli e-books rispetto ai libri classici.

I termini *condiviso*, *versatile* e *duraturo* (per non parlare di *definitivo*) non vanno molto d'accordo quando si ha a che fare con internet; eppure la loro sintesi è proprio ciò che gli storici chiedono ai programmi d'edizione elettronica. Il problema si è naturalmente acuito nell'ultimo decennio, come conseguenza del velocissimo sviluppo dei programmi informatici e della rete. Gli strumenti oggi a disposizione dell'indagine storica, se hanno enormemente semplificato la fruibilità e la consultazione dei testi (si pensi solo a Google Books o ad iniziative analoghe), hanno d'altro canto imposto allo studioso la necessità di trasformare radicalmente i propri metodi di conservazione e trasmissione delle fonti. Gli abbaglianti – e ancora non del tutto conosciuti – vantaggi che provengono dalle nuove tecnologie non hanno evitato profonde difficoltà metodologiche ed epistemologiche. Punto nevralgico della questione, la congenita differenza che separa l'edizione critica di un testo scientifico dalle analoghe tecniche informatiche: se la prima è un'impresa intellettuale per sua stessa natura concepita come un lavoro definitivo e destinato a durare nel tempo, le seconde, nonostante l'indubbia efficacia e superiorità funzionale rispetto ai metodi di ricerca storica classici, trovano proprio nella loro travolgente velocità d'evoluzione il principale ostacolo ad un'efficace applicazione ecdotica. Lo storico moderno è chiamato a misurarsi con questo dilemma, e l'esito del confronto è ancora oggi incerto: al raggiungimento – non certo scontato – dell'obiettivo si stanno impegnando i più avanzati progetti editoriali di testi scientifici italiani ed esteri.

Di questa complessa realtà l'inventario elettronico della corrispondenza di Antonio Vallisneri ([www.vallisneri.it](http://www.vallisneri.it)), per l'importanza storico-scientifica dei documenti coinvolti e per il lavoro svolto negli ultimi anni, rappresenta un caso esemplare. Promosso dall'omonima Edizione Nazionale, questo strumento costituisce ad oggi in Italia uno dei più concreti tentativi di combinare le caratteristiche dell'edizione critica classica con la versatilità dell'edizione elettronica. Il programma di gestione venne realizzato nel 2005 da Angelo Mistò, con un software sviluppato su piattaforma Linux: ormai in uso da sei anni, ma estremamente semplice e affidabile – e, proprio per queste sue caratteristiche, longevo –, esso offre la possibilità di eseguire ricerche di vario genere (per mittenti, destinatari, luoghi di

partenza, date, istituti di conservazione e, nei casi di trascrizioni già disponibili, per parole e/o intere frasi) in un database comprendente oltre 12.000 lettere, 2600 trascrizioni e circa 1200 scansioni di manoscritti originali. Numeri senz'altro destinati ad aumentare in un prossimo futuro, rendendo ancor più pressante, se mai ce ne fosse bisogno, la necessità d'offrire una fruizione del prezioso materiale che sia al massimo grado agevole e completa. I problemi, del resto, non mancano. È assai significativo, a questo proposito, che proprio la valorizzazione d'uno dei punti di forza e vanto dell'Edizione Nazionale Vallisneri – l'accuratissimo apparato filologico e storico-critico – diventi, nel trasferimento su formato elettronico, uno dei principali problemi. Le numerose note scientifiche e filologiche mal si integrano con i nuovi modelli d'edizione informatica, rischiando di non ottenere il giusto risalto o, addirittura, di scomparire a vantaggio di trascrizioni che, proprio perché modificabili in qualsiasi momento, risultano spesso lontane dagli standard d'accuratezza di un'edizione critica.<sup>2</sup> Questa tendenza, non certo limitata al solo inventario vallisneriano, sembra accomunare molti dei progetti d'edizione elettronica italiani ed internazionali: quasi come se i meccanismi evolutivi della rete ricalcassero quelli darwiniani di selezione naturale, favorendo le "specie" più semplici, ma in grado d'adattarsi ed evolvere, e svantaggiando, invece, le forme di trasmissione del sapere troppo specializzate (come, in questo caso, gli estesi apparati filologici e storico-critici delle edizioni).

Ci si sta dunque dirigendo verso una ricerca storica più approssimativa? O forse occorre attendere l'introduzione di un programma che sia in grado d'integrare perfettamente accuratezza e fruibilità, garantendo una ragionevole durata nel tempo? Più che rispondere a queste domande, come ha giustamente puntualizzato Dario Generali,<sup>3</sup> ha senso ribattere che sono le domande ad essere mal poste. Un'edizione elettronica non ha tanto il fine d'inserire on line un prodotto *definitivo*, quanto piuttosto di mettere a disposizione dello studioso, nella maniera più comoda e completa possibile, le fonti grezze (dati, scansioni di testi originali, trascrizioni) su cui lavorare in vista di un'elaborazione storica o di un'edizione critica, a prescindere

---

<sup>2</sup> Difficoltà che, come ha evidenziato Ivano Dal Prete, fanno sì che i programmi adottati dai vari progetti editoriali siano spesso molto differenti tra loro, per scopi e prestazioni. Basti pensare che le esigenze di uno storico, nello stesso caso dell'edizione di un testo, sono molto diverse da quelle di un filologo: una distanza che, inevitabilmente, si riflette sulle caratteristiche del software utilizzato. Cfr. I. Dal Prete, *Postfazione*, in AA.VV., *op. cit.*

<sup>3</sup> D. Generali, *Premessa*, in AA.VV., *op. cit.*

dal fatto che questi lavori finali vengano pubblicati in versione cartacea o come e-book. A ciò va aggiunto che l'attuale velocità d'evoluzione delle tecnologie informatiche, negli ultimi decenni aumentata in maniera esponenziale, assai probabilmente procederà a ritmi analoghi, se non addirittura superiori, per molto tempo ancora. Un insieme di fattori che rende senz'altro difficoltosa la scelta di un programma dotato di eccellenti prestazioni e, soprattutto, duraturo; ma che al tempo stesso favorisce enormemente il lavoro di ricerca delle fonti e d'analisi dei dati da parte dello storico, che, proprio perché ancora dotato di una "cultura cartacea", ha gli strumenti critici necessari per filtrare la massa del materiale grezzo in una lettura efficace. Vi è infatti differenza tra la possibilità di accedere illimitatamente a delle informazioni e la capacità di leggerle, o di discernere le false dalle vere e selezionare, fra queste, le più utili.<sup>4</sup>

Gli spunti di riflessione fin qui esposti hanno indotto chi scrive ad elaborare, assieme a Simona Boscani Leoni, Eva Del Soldato, Concetta Pennuto e Davide Arecco, il panel *L'edizione elettronica del testo scientifico d'Età Moderna: criteri, problemi, prospettive di ricerca*. Il progetto è stato presentato il 23 settembre 2010 ad Arezzo, in occasione del seminario SISEM *Attraverso la Storia*;<sup>5</sup> l'intenzione era d'offrire uno sguardo d'insieme, il più possibile esaustivo ed efficace, su caratteristiche, criteri di lavoro e problemi relativi all'utilizzo dell'informatica nell'edizione dei testi scientifici e filosofici d'Età Moderna. L'aspetto più strettamente "elettronico" della questione è stato affrontato dagli interventi di Eva Del Soldato, Simona Boscani Leoni e Davide Arecco, che hanno illustrato i progetti d'edizione elettronica di epistolari, cataloghi di biblioteche e testi che li vedono impegnati in ambito italiano ed europeo. Una relazione a tema più specificamente filologico è stata presentata da Concetta Pennuto, che – rispondendo ad uno sforzo di sintesi tra ecdotica "classica" ed informatica coerente con le finalità del panel – ha analizzato i criteri d'indagine e i problemi relativi all'individuazione delle fonti di un testo scientifico rinascimentale. Tutti i contributi, qui presentati al lettore, hanno svolto egregiamente il loro compito, delineando con estrema efficacia lo stato dell'arte di una disciplina

---

<sup>4</sup> Uno dei paradossi della cultura informatica è proprio questo: a fronte di una disponibilità di dati pressoché illimitata, spesso non corrispondono – soprattutto da parte delle generazioni nate negli anni '90 e dunque cresciute con internet – gli strumenti critici necessari per vagliare correttamente le informazioni.

<sup>5</sup> *Attraverso la Storia*. Seminario SISEM di giovani studiosi e studiose della Storia dell'Età Moderna. Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo, Campus del Pionta – Viale Cittadini, 23-25 settembre 2010.

ormai giunta ad uno stadio cruciale e particolarmente delicato del suo percorso; una disciplina il cui sviluppo, come per moltissime altre branche del sapere, è ormai indissolubilmente legato all'evoluzione delle tecniche informatiche.





Eva Del Soldato

## **Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea**

Anche ben prima che la diffusione della stampa favorisse la nascita di biblioteche private, la fame di codici preziosi faceva circolare tra i dotti umanisti, desiderosi di avere modelli grazie ai quali costruirsi biblioteche ideali, elenchi di libri. Abbiamo una splendida testimonianza di questa temperie nel dialogo di Angelo Decembrio *De politia litteraria*, nel quale i membri della corte di Lionello d'Este discutono proprio di un «modus ordoque servandus in ornanda et polienda bibliotheca, deinde quo pacto struenda, scilicet qui libri in ea ex Latinis et Graecis opportuni»<sup>1</sup>; ma non mancano altri documenti, si pensi anche alla biblioteca ideale “secolarizzata” proposta da Petrarca in un ms. oggi conservato a Parigi (Par. Lat. 2201), e a quella di ben altra impronta teologizzante elaborata da Tommaso Parentucelli, il futuro papa Niccolò V, e poi usata da Vespasiano da Bisticci per sviluppare il suo commercio librario e dar vita alla biblioteca di San Marco<sup>2</sup>. Allora come in seguito però la stesura di un catalogo non era sempre legata a ideali letterari, ma coincideva spesso con la morte del proprietario del-

---

<sup>1</sup> A. C. Decembrio, *De politia litteraria*, hrsg. von N. Witten, K. G. Saur Verlag, München-Leipzig 2002; La *Politia litteraria* fu stampata due volte: la *princeps* fu Augustae Vindelicorum, in officina Heinrici Steyneri 1540; seguì, comunque scorretta, l'edizione Basileae, per Ioannem Hervagium 1562.

<sup>2</sup> Su Petrarca e Parentucelli cfr. T. D. Walker, *The web of Renaissance humanists, their libraries, and the organisation of knowledge in pre-Enlightenment Europe*, in R. De Smet (a cura di), *Les humanistes et leur bibliothèque/ Humanists and their libraries*, Peeters, Leuven-Paris 2002, pp. 19-20.

la biblioteca e ne significava la conseguente dispersione, dato che solo raramente la collezione sopravviveva intatta al suo fondatore: casi eccezionali sono in questo senso la Biblioteca del cardinale Bessarione, nucleo della Marciana, o la biblioteca di Niccolò Leonicensis, destinata a confluire nella collezione del cardinale Ridolfi che il lascito di Lascaris avrebbe contribuito ancor di più a impreziosire<sup>3</sup>, e ancora le biblioteche di Niccolò Cusano a Bernkastel-Cues o del Beato Renano a Selestat<sup>4</sup>. Solitamente il destino di molte altre raccolte fu appunto la dispersione, se non per incuria, spesso invece legata ad una vendita all'asta dei singoli pezzi da parte di eredi poco interessati o bisognosi di lucrare sul nome dell'illustre defunto: un simile destino toccò ad esempio ai libri di Pico della Mirandola, e facendo un salto di secoli a quelli di Spinoza, che furono però riuniti proprio sulla base del loro catalogo d'asta, e a quelli di Berkeley<sup>5</sup>.

A prescindere infatti dalla sopravvivenza materiale di queste collezioni, sopravvivenza che peraltro consente di aprire altri e diversi notevoli percorsi di ricerca come lo studio delle annotazioni autografe, anche una semplice lista di libri posseduti da un autore offre spunti non meno fecondi. È facile dunque capire come già nell'Ottocento non fosse stato un semplice interesse erudito a muovere le ricerche di studiosi come de Nolhac, Dorez e Omont, i quali nelle pagine della *Revue de Bibliothèques* e non solo pubblicavano elenchi di libri di au-

---

<sup>3</sup> Sulla biblioteca di Bessarione cfr. su tutti L. Labowski, *Bessarion's library and the Biblioteca Marciana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979. Sulla biblioteca del cardinal Ridolfi, e su quella di Niccolò Leonicensis, cfr. almeno R. Ridolfi, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, in «La Bibliofilia», XXXI, (1929), pp. 173-192; D. Mugnai Carrara, *La biblioteca di Niccolò Leonicensis*, Olschki, Firenze 1991; D. Muratore, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009 (2 vv.).

<sup>4</sup> Sulla biblioteca di Niccolò Cusano cfr. almeno J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospital zu Cues*, Schaar und Date, Trier 1905 (rist. Minerva, Frankfurt a.M. 1966); C. Bianca, *La biblioteca romana di Niccolò Cusano*, in *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento*, Scuola vaticana di paleografia, Città del Vaticano 1983, pp. 669-708; Ead., *Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, notabilia, glosse*, in E. Canone (a cura di), *Bibliothecae selectae: da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 1-11; su quella del Beato Renano: J. Hirstein, *La bibliothèque de Beatus Rhenanus: une vue d'ensemble des livres imprimés*, in *Les humanistes et leur bibliothèques*, cit., pp. 113-142. Per un inquadramento generale cfr. il sito delle *Bibliothèque filosofiche*.

<sup>5</sup> Cfr. almeno P. Kibre, *The library of Pico della Mirandola*, Columbia University Press, New York 1936; *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, Martinus Nijhoff, La Haye 1889; *Catalogue of the valuable Library of ... Dr. Berkeley, Lord Bishop of Cloyne*, [London, 1796]. Cfr. anche il sito delle *Bibliothèque filosofiche*.

tori illustri come gli stessi Petrarca e Bessarione, ma anche Pirckheimer, Thevenot, Grozio<sup>6</sup>. E gli esempi si potrebbero moltiplicare. Questi elenchi di libri, alla stregua di prismi riflettenti, offrono infatti approcci molteplici a chi abbia la pazienza di interpretarli senza limitarsi alle descrizioni bibliografiche e codicologiche: possono essere, ad esempio, osservatori privilegiati per valutare gli interessi e le tendenze di un singolo autore. Un paio di esempi saranno utili. Della collezione libraria ora dispersa in gran parte in Inghilterra di Pietro Barozzi, vescovo dapprima di Belluno (1471-1487), poi di Padova (1487-1507), ci resta un inventario redatto subito dopo la sua morte<sup>7</sup>. Il vescovo, appassionato umanista, è ricordato in particolare per il decreto del 4 maggio 1489 col quale scomunicava quanti avessero professato pubblicamente un'interpretazione averroista del *De anima* aristotelico, che costrinse alcuni tra i più illustri professori dell'ateneo padovano come Nicoletto Vernia e Agostino Nifo a ritrattare le proprie posizioni<sup>8</sup>. Anche a partire da questo sua significativa presa di posizione, alcuni interpreti hanno inoltre argomentato che Barozzi non fu estraneo alle discussioni che avrebbero portato all'emanazione della bolla *Apostolici Regimini* (1513) sul dogma dell'immortalità. Dati simili elementi, la consistente presenza di opere di Marsilio Ficino all'interno della collezione del vescovo è assolutamente significativa: non solo rappresenta una conferma della principale preoccupazione teologica di Barozzi, il problema dell'immortalità dell'anima appunto, ma anche una testimonianza del possibile arsenale argomentativo sul quale poteva contare<sup>9</sup>. Nella biblioteca di Niccolò Cusano a Berncastel-Cues invece figurano due esemplari della *Metaphysica* aristotelica in traduzione latina. Una è la classica traduzione medievale di Moerbeke, l'altra invece è quella di Bessarione, «ex originali de manu eiusdem domini cardinalis». Ma dal catalogo dei codici cusani, sappiamo che il cardinale possedeva già una *Metaphysica* nella traduzione di Bessarione (l'attuale Harleyano 4241 della British Library), e quindi

<sup>6</sup> Della *Revue des Bibliothèques* si considerino in particolare le annate dal 1891 al 1907. Molti sono riprodotti sul sito delle *Biblioteche filosofiche*.

<sup>7</sup> Per una biografia di Barozzi cfr. la voce di F. Gaeta in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1964, VI, pp. 510-512.

<sup>8</sup> B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al secolo XVI*, Firenze, Sansoni 1958; Id., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier 1965.

<sup>9</sup> J. Monfasani, *Aristotelians, Platonists and the missing Ockhamists: philosophical liberty in pre-reformation Italy*, in «Renaissance Quarterly», XLVI, 1993, pp. 247-276. La migliore edizione dell'inventario della biblioteca di Barozzi è in *Librorum XV saec. Impressorum index. Appendix Petri Barocii Bibliothecae inventarium*, E. Govi recensuit, Typ. Antoniana, Patavii 1958 (ma per un inquadramento generale cfr. il sito delle *Biblioteche filosofiche*).

evidentemente doveva averla accantonata una volta ottenuto il *bon manuscrit*, fondato sull'autografo del traduttore<sup>10</sup>. Stavolta dal catalogo si possono quindi comprendere i criteri per la composizione di una biblioteca. Ma questi sono solo due possibili esempi. Ancora si potrebbe pensare di comparare fra loro, in base ai loro inventari, diverse biblioteche appartenute a personaggi fra loro contemporanei, oppure di cercare la fortuna di un singolo testo a livello diacronico e sincronico. Infine, chiudendo idealmente un circolo, un catalogo può permettere di riconoscere codici e libri già afferenti ad una certa biblioteca. Si tratta insomma di strumenti incredibilmente versatili, e non casualmente la ricostruzione, o la semplice pubblicazione di elenchi di biblioteche di uomini illustri rappresenta anche oggi una delle tendenze più vive della ricerca - si pensi alla serie olandese *Catalogi redivivi*, e ancora ai monumentali e recentissimi lavori sulle collezioni librerie di Hume e di Schelling, solo per menzionare qualche nome illustre<sup>11</sup>. È stata proprio la consapevolezza di una tale fecondità che ha spinto un gruppo di studiosi della Scuola Normale Superiore di Pisa e dell'Università di Cagliari ad avviare il progetto *Biblioteche Filosofiche Private in età Moderna e Contemporanea*, nella convinzione che cataloghi ed inventari di biblioteche, una volta selezionati e resi disponibili alla comunità scientifica, potranno essere proficuamente utilizzati non solo ai fini della ricostruzione di una storia 'materiale' delle istituzioni, ma anche appunto come si diceva sotto un'angolatura più ampia, concernente il profilo culturale di singoli autori o di interi periodi di storia intellettuale. Attraverso ricerche nelle maggiori biblioteche europee e spogli sistematici di riviste, il gruppo sta raggruppando un considerevole numero di cataloghi di libri (repertori di asta, istituzionali, amministrativi e privati) che vengono pubblicati on-line, ([http://picus.sns.it/biblioteche\\_dei\\_filosofi/index.php?page=Home&lang=it](http://picus.sns.it/biblioteche_dei_filosofi/index.php?page=Home&lang=it)) offrendo pertanto la possibilità di attingere direttamente a materiali antichi spesso rari, non soggetti a *copyright* e resi fruibili attraverso schede sintetiche, quasi sempre con la possibilità di scaricarli in formato PDF. E ulteriori sviluppi del sito sono peraltro in corso di allestimento, in modo da garantire la possibilità di ricerche incrociate.

---

<sup>10</sup> C. Bianca, *Le cardinal de Cuse en voyage avec ses livres*, in *Les humanistes et leur bibliothèque*, cit., pp. 25-36.

<sup>11</sup> *Catalogi redivivi* è una collana dell'editore olandese Hes&De Graaf e ha sinora pubblicato una decina di titoli. Cfr. poi D. F. Norton-M. Norton, *The David Hume library*, Edinburgh Bibliographical Society, Edinburgh 1996; A. L. Müller-Bergen, *Schellings Bibliothek*, Fromann Holzboog, Stuttgart 2007 (assenti dal sito per ragioni di *copyright*).

Le tipologie presenti sono appunto molteplici, a stampa e manoscritti, liste stese in vita dall'antico proprietario, e inventari *post-mortem* realizzati da eredi, da notai o dagli stessi responsabili delle case d'aste. Il portale si propone così di dar conto del corso degli studi, delle competenze e degli interessi di un autore, lavorando sull'elenco dei suoi libri; di indagare la circolazione dei suoi scritti, allargando l'analisi alle biblioteche delle generazioni successive; di studiare la storia delle trasformazioni delle biblioteche private nel passaggio da un'epoca all'altra; di seguire la circolazione di testi, o raccolte di testi, straordinariamente rari; di cogliere le evoluzioni anche linguistiche di queste collezioni, nell'abbandono del latino a favore delle diverse lingue nazionali; e siccome il concetto di biblioteche "filosofiche" va inteso con grande elasticità, sarà anche possibile registrare i mutamenti che intervengono sul piano dei rapporti reciproci tra discipline diverse e indagare come evolva l'insieme dei testi filosofici presenti nelle biblioteche di giuristi, linguisti, naturalisti etc., a loro volta significativamente presenti nell'indice di autori finora schedato e che è del resto in continua evoluzione.

Naturalmente uno studio sui cataloghi di libri di simili personalità ha i suoi limiti da non dimenticare. Anzi tutto la biblioteca di un certo autore non riflette necessariamente in modo completo le sue letture. Proprio in base a questo principio sono state compilate, e sono anche presenti nel nostro sito, 'biblioteche ideali' di importanti autori, in sostituzione o a semplice integrazione dei titoli inclusi nei loro cataloghi, che si fondano sulle citazioni di opere che si trovavano nei loro scritti e nei loro epistolari: casi del genere sono quelli di Giordano Bruno, ma anche di Zwingli e Franklin<sup>12</sup>. E ancora, per ragioni esterne non sempre una biblioteca corrisponde a quelli che erano i reali interessi del suo possessore. In questo senso l'identità della biblioteca dell'importante giurista Karl Franz Buddeus risente indubbiamente del lascito dei libri paterni, il celebre teologo Johann Franz, e ancora, le biblioteche di Croce e Gentile, che pure speriamo di aggiungere presto al nostro sito, sono indubbiamente per così dire "contaminate" dai ruoli istituzionali e pubblici ricoperti dai due filosofi, i quali ricevevano spesso donazioni e omaggi di libri e opuscoli che magari accanto-

---

<sup>12</sup> *La biblioteca ideale di Giordano Bruno* è disponibile al sito <http://giordanobruno.signum.sns.it/bibliotecaideale/gb1Project.php>. La biblioteca di Zwingli è W. Köhler, *Huldrych Zwinglis Bibliothek/Katalog von Zwinglis Bibliothek*, Beer, Zürich 1921; quella di Franklin, E. Wolf II-K.J. Hayes, *The Library of Benjamin Franklin*, American Philosophical Society, Philadelphia 2006. Sono tutte presenti sul sito delle *Biblioteche filosofiche*.

navano senza mai consultare<sup>13</sup>. La consapevolezza di queste limitazioni non compromette tuttavia l'importanza di documenti come inventari e cataloghi, ma impone allo studioso acribia nella loro valutazione, e soprattutto la curiosità di interrogarli per poter andare davvero oltre le righe e i titoli. Di qui la decisione di accompagnare sulle schede del sito, almeno dove possibile nel pieno rispetto del *copyright*, saggi critici ai cataloghi stessi, ciceroni tra scaffali immaginari, ma molto concreti per quello che ci possono raccontare.

---

<sup>13</sup> Per Buddeus cfr. *Bibliotheca buddeana*, Reyher, Gotha 1754 (presente sul sito).

*Davide Arecco*

## **Il carteggio Vallisneri-Muratori (1707-1729): tra *editing* multimediale, revisione critico-filologica e ricostruzione storiografica**

Nel 1958, all'alba di una carriera che lo avrebbe consacrato tra i nostri maggiori settecentisti, il compianto Salvatore Rotta entrò per la prima volta nel mondo del secolo XVIII, pubblicando sette lettere inedite di Scipione Maffei, in precedenza sfuggite all'edizione che dell'epistolario maffeiano aveva curato Celestino Garibotto.<sup>1</sup> Tra i destinatari del marchese di Verona – oltre a Silvio Valenti Gonzaga, Paolo Frisi, Antonio Cocchi, papa Benedetto XIV – figurava Antonio Vallisneri.<sup>2</sup> Quella di Rotta fu una segnalazione assolutamente pionie-

---

<sup>1</sup> S. Rotta, *Sette lettere inedite di Scipione Maffei*, «Rassegna della letteratura italiana», s. VII, LXII, 3-4, 1958, pp. 345-364.

<sup>2</sup> La lettera di Maffei a Vallisneri è custodita manoscritta presso la Biblioteca Universitaria di Genova, *Autografi*, 220. Scritta di pugno dal Maffei, è priva del nome del destinatario e della data, ma una mano settecentesca ha annotato, sul retro del foglio, *Ad Antonio Vallisneri seniore*. L'indicazione è esatta. Da alcuni riferimenti interni alla missiva – come il richiamo alla stampa in volumetto de *Le cerimonie*, commedia maffeiana inscenata in Venezia il 14 gennaio del 1728, le cui prime copie il marchese veneto distribuì e fece circolare alacramente anche nella Modena di Muratori – si può fare risalire la lettera (scritta con tutta probabilità da Verona) alla fine di febbraio di quell'anno. Maffei e Vallisneri si conobbero probabilmente nel gennaio 1707, quando il primo soggiornò a Padova. Vallisneri iniziò Maffei ai problemi e ai metodi delle scienze della natura, discorrendo con lui di argomenti squisitamente scientifici, come la anatomia e la formazione dei fulmini. Lo scrittore veronese mantenne un ininterrotto commercio epistolare con il celebre medico, sino alla morte di costui, avvenuta all'inizio del 1730: ricordiamo in merito le lettere di Vallisneri a Maffei, scritte da Padova il 9 aprile del 1713 e l'11 dicembre del 1724 (A. Vallisneri, *Epistolario 1714-1729*, a cura di Dario Generali, Firenze, Olschki, 2006, pp. 1118, 1881-1885). Nel carteggio vallisneriano con Muratori Maffei è d'altra parte citatissimo.

ristica e meritoria: solo alcuni anni dopo, infatti, con i saggi di Gino Arrighi e Roberto Savelli apparsi nei primi anni Sessanta, si sarebbero rivalutate la statura e le risultanze vallisneriane.<sup>3</sup>

In una nota al suo contributo, Rotta fece notare che «la figura del medico e biologo Antonio Vallisneri è una delle più rilevanti del primo '700 italiano. Continuatore delle ricerche del Redi, del Malpighi e dello Swammerdam»,<sup>4</sup> fece oggetto delle proprie ricerche soprattutto «l'origini, le forme e i costumi de' viventi», al fine di «determinare la serie successiva de' viventi per mostrare l'unione di questi cogli altri della Natura», di «dedurre dalla comparazione de' fenomeni le leggi certe della Natura, e colla loro scorta scoprirne tutto ad un tratto, qual sia l'ordine, l'uniformità, e per così dire la parentela di tutti tre i regni della medesima».<sup>5</sup> Rotta osservò che l'idea da cui mosse il Vallisneri era, pertanto, quella della «catena, e connessione di tutte le cose create», ossia dell'«oltre mirabile artificiosa catena», che unisce tutti i corpi, «figurati, e non figurati, ed organici, ed inorganici».<sup>6</sup> Nel richiamarsi a Lovejoy e Guyénot, lo storico genovese pensava a tutta l'importanza che ebbe questa idea per la biologia del Settecento, quale presupposto essenziale nella costruzione delle varie ipotesi scientifiche.<sup>7</sup> Rotta ebbe a cuore di ricordare che la Royal Society, alla quale il Vallisneri fu iscritto nel 1705,<sup>8</sup> pose a sé come programma il compito molto inglese e baconiano di scoprire i fatti ancora ignoti in natura per ricomporli, ognuno al suo posto, nella «catena», rendendone, frattanto,

---

<sup>3</sup> G. Arrighi, *Antonio Vallisneri*, «La provincia di Lucca», I, 4, 1961, pp. 41-48; R. Savelli, *L'opera biologica di Antonio Vallisneri*, «Physis», III, 4, 1961, pp. 269-308. A Padova, nel 1962, uscì con il titolo *Il metodo sperimentale in biologia da Vallisneri ad oggi* il volume degli Atti del Convegno patavino, tenutosi in occasione del terzo centenario della nascita di Vallisneri. In precedenza, le uniche rivalutazioni storiografiche si erano avute in Francia (G. Koebler, *Contribution à l'étude d'une controverse au XVIII siècle*, «Bulletin de la société française d'histoire de la médecine», XX, 1926, pp. 172-177) e Inghilterra (J. Franchini, *Antonio Vallisneri. On the second centenary of his death*, «Annals of medical history», III, 1931, pp. 58-68).

<sup>4</sup> S. Rotta, *Sette lettere inedite di Scipione Maffei*, cit., p. 350 n. 1.

<sup>5</sup> *Opere fisico-mediche stampate e manoscritte del Cavalier Antonio Vallisneri raccolte da Antonio suo figliuolo*, I, Venezia, Sebastiano Coleti, 1732, *Prefazione*, p. VI. La prefazione è probabilmente di Antonio Vallisneri junior.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> S. Rotta, *Sette lettere inedite di Scipione Maffei*, cit., p. 350 n. 1; A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere* (1936), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1966; E. Guyénot, *Les sciences de la vie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Albin Michel, 1941.

<sup>8</sup> G.A. Di Porcia, *Notizie della vita, e degli studi del cavalier Antonio Vallisneri* (1733), a cura di Dario Generali, Bologna, Pàtron, 1986, p. 217. Sull'argomento, si può vedere il mio *Antonio Vallisneri e gli inglesi. Rapporti epistolari, influssi, remiscenze*, «Studi filosofici», XXXI, 2009, pp. 99-127.



utile agli uomini la conoscenza. Che era, letteralmente, il programma vallisneriano. Tra l'altro, Rotta fu pure il primo a individuare nell'idea di continuità del reale il motivo dell'interesse che portò all'opera di Vallisneri le attenzioni di Leibniz.<sup>9</sup> Aspetti noti, potrà dire qualcuno. Oggi però. All'indomani della seconda guerra mondiale, quella di Vallisneri – rammentiamolo – era ancora una *missing person* del sapere scientifico italiano d'età moderna, 'figura dell'invisibilità' ignorata quasi da tutti e ancora in attesa allora di un serio lavoro di scavo e ri-considerazione.

Nella stessa nota, Rotta scriveva che poche erano sino a quel momento le lettere vallisneriane edite. Quelle poche facevano nascere in lui il desiderio di conoscerne di più. Alle lettere pubblicate dal Brunelli,<sup>10</sup> altre lo storico ne aggiunse, sottolineando in particolare le quasi centocinquanta scritte da Vallisneri a Ludovico Antonio Muratori, conservate presso la Biblioteca Estense di Modena, che Rotta sperava d'illustrare in futuro sulla «Rassegna della letteratura italiana». La cosa sarebbe stata per lui solo uno dei non pochi *desiderata* che alimentarono, da allora, la sua inesauribile curiosità di studioso dell'Iluminismo.<sup>11</sup>

Oggi, dopo le edizioni a cura di Michela Luisa Nichetti Spanio (non esente da errori e lacune) e Dario Generali,<sup>12</sup> il carteggio intrattenuato da Vallisneri e Muratori tra il 1707 e il 1729 vede infine la luce nella sua interezza. Si tratta, va detto subito, di un tesoro davvero inestimabile per lo storico della cultura italiana settecentesca, illuminante

---

<sup>9</sup> L. Camerano, *Antonio Vallisneri ed i moderni concetti intorno ai viventi*, «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino», s. II, LV, 1905, pp. 69-112.

<sup>10</sup> B. Brunelli, *La corrispondenza di un medico del '700*, «Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Padova», XLIV, 1928, pp. 75 e segg.; B. Brunelli, *Figurine e costumi nella corrispondenza di un medico del '700*, Milano, Mondadori, 1938, pp. 197 e segg. La ricostruzione, come riconobbe il medesimo Rotta, è peraltro del tutto aneddottica. Sempre Brunelli, insieme a L. Castaldi, intervenne sull'ortografia del nome in *Ancora su Vallisneri o Vallisneri*, «Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», XXIX, 1938, pp. 37-38, dopo che vi aveva scritto – tra i molti altri – P. Capparoni, *Di nuovo su Vallisneri o Vallisneri*, «Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», XXVIII, 1937, pp. 306-308.

<sup>11</sup> S. Rotta, *Sette lettere inedite di Scipione Maffei*, cit., rimarcò anche che, delle vastissime amicizie e relazioni di Vallisneri con il ceto colto italiano ed europeo, è prova tangibile il numero incredibilmente elevato di coloro che con lui corrisposero per mezzo secolo esatto, cioè tra il 1679 e il 1729. Oggi sappiamo che sono più di mille.

<sup>12</sup> L.A. Muratori, *Carteggi con Ubaldini... Vannoni*, a cura di Michela Luisa Nichetti Spanio, Firenze, Olschki, 1978; A. Vallisneri, *Epistolario 1679-1710*, a cura di Dario Generali, I, Milano, Franco Angeli, 1991; A. Vallisneri, *Epistolario 1711-1713*, a cura di Dario Generali, II, Milano, Franco Angeli, 1998; A. Vallisneri, *Epistolario 1714-1729*, cit.

per cogliere la progressiva maturazione intellettuale e scientifica che avrebbe fatto sfociare la stagione del razionalismo (post-galileiano) nei Lumi veri e propri. Un tesoro ora restituito all'attenzione storiografica nella sua completezza.

Quanto alle lettere muratoriane a Vallisneri, una grandissima parte di esse era stata pubblicata da Matteo Campori in occasione della sua edizione critica dell'epistolario dell'abate modenese.<sup>13</sup> Si trattò di una prima trascrizione, ancora incompleta e oggi inevitabilmente datata. Come sorpassato è l'«Essai d'inventaire et de typologie» che Alphonse Dupront ha ricavato in seguito partendo dai soli materiali dell'*Epistolario* Campori,<sup>14</sup> senza aggiornare la ricerca di ulteriori missive.<sup>15</sup>

Negli ultimi vent'anni la storiografia su Vallisneri ha fatto registrare una decisa impennata, in termini sia quantitativi sia qualitativi, non senza imprimere importanti mutamenti nei confronti delle passate interpretazioni. La bibliografia vallisneriana, da un lato, si è arricchita in misura notevole e, dall'altro, ha visto mutare anche radicalmente molti tipi di approccio e di prospettiva storiografica: in particolare, da un in-

---

<sup>13</sup> L.A. Muratori, *Epistolario*, a cura di Matteo Campori, Modena, Società Tipografica Modenese, 1901-1922, 14 voll. Le lettere a Vallisneri si trovano nei volumi III-VII, stampati tra il 1902 e il 1904: cfr. l'*Epistolario di Lodovico Antonio Muratori edito da Matteo Campori. Elenco dei corrispondenti*, Milano, Soliani, 1898, *ad vocem*. Le lettere che sfuggirono al Campori sono quelle del 27 gennaio 1713 (Biblioteca Estense di Modena, Archivio Muratori, Filza 48, fascicolo I, lett. 12), del 19 dicembre 1721 (Archivio di Stato di Reggio Emilia, Carteggio Muratori, 1713-1727, busta II, foglio 147), del 9 gennaio 1722 (ivi, foglio 160), del 23 gennaio 1722 (ivi, foglio 158), del 30 gennaio 1722 (ivi, foglio 168) e del 13 febbraio 1722 (Biblioteca Civica Fortegueriana di Pistoia, Fort. E. 388/7). Sulle lettere mandate da Vallisneri a Muratori, relativamente al periodo 1709-1722, ha lavorato A. Andreoli, *Nel mondo di Ludovico Antonio Muratori*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 72 e segg. Per un aggiornamento e spoglio dei materiali inediti, nel frattempo rinvenuti, vedasi il recente *Carteggio muratoriano: corrispondenti e bibliografia*, a cura di Federica Missere Fontana-Roberta Turicchia, coordinamento e introduzione di Fabio Marri, Bologna, Compositori, 2008, pp. 176, 294-297, 408.

<sup>14</sup> Tra i Codici Campori della Biblioteca Estense di Modena (1458-X.W.4.10), vi è anche il manoscritto del tardo *Elogio [...] d'Antonio Vallisneri [...] recitato [...] il [...] 25 novembre 1791* da Antonio Moreali. Sempre all'Estense di Modena, nell'Autografoteca Campori, sono presenti ventun lettere di Antonio Vallisneri. Missive vallisneriane (quattro) ancora in Biblioteca Estense di Modena, Codici ital., α.G.1.18 (it. 835), n. 3: tutto materiale che si aggiunge alle cento e cinquanta lettere di Vallisneri a Muratori (incluse le copie) dell'Archivio muratoriano – Filza 81, fasc. 55, segnalate per la prima volta da Rotta oltre mezzo secolo fa.

<sup>15</sup> A. Dupront, *Ludovico Antonio Muratori et la société européenne des pré-lumières*, Firenze, Olschki, 1976, pp. 32-34, 51, 62 per la corrispondenza intercorsa tra Vallisneri e Muratori nel biennio 1709-1710.

quadramento del professore patavino all'interno della più classica storia delle idee (l'orientamento prediletto, ad esempio, proprio da Rotta) si è passati a dedicare un'attenzione sempre maggiore ad un modello di storia della scienza di tipo per così dire procedurale, separata da quella della filosofia, in grado di dar conto – esaurientemente e dall'interno – dei metodi specifici e delle procedute tecniche di indagine adoperati da scienziati come Vallisneri. Un'impostazione a dire poco indispensabile, quando si esamina ad esempio la storia delle scienze della vita, richiamate – tra l'altro – in moltissimi luoghi della corrispondenza vallisneriana con Muratori. Un'impostazione che ha preso piede, non solo in Italia, soprattutto grazie all'opera veramente meritoria di studiosi come Luigi Belloni, Renato Mazzolini, Dario Generali, Maria Teresa Monti, Marc Ratchiff ed altri sulla loro scia.<sup>16</sup>

A partire dal 1710 Vallisneri diede avvio, insieme a Scipione Maffei e ad Apostolo Zenò, alla fondamentale iniziativa del «Giornale de' letterati d'Italia», lo storico periodico della Repubblica delle Lettere che utilizzò, come personale strumento di sostegno, la scienza sperimentale. Il giornale si rivelò straordinariamente utile ed efficace, nel favorire la circolazione di nomi e di idee all'alba del nuovo secolo, palesando lo sguardo sovranazionale e il respiro europeo dei tanti personaggi che a vario titolo vi contribuivano. Veicolo primario atto a promuovere la diffusione di un sapere a più voci: il periodico fu soprattutto questo e come tale venne recepito dagli stessi contemporanei.

Nelle lettere scambiate con Muratori emergono con libertà e chiarezza le difficoltà, i timori, le fatiche, l'entusiasmo ed il coraggio che contraddistinsero l'esperienza, sia culturale sia tipografica, del «Giornale». Il carteggio tra Vallisneri e Muratori ci permette di entrare, per così dire, dietro le quinte di quella storia, illuminandone i retroscena in una maniera talora inaspettata. Molto si parla nella loro corrispondenza di personaggi più o meno noti della *respublica litteraria*, di libri, di teorie e pratiche scientifiche, di circuiti accademici, di novità letterarie, di stampa periodica. Quel che ne emerge è un quadro mosso e variegato della circolazione del sapere e della diffusione delle idee nel primo scorcio del Settecento, non solo italiano. Il respiro del carteggio, stante il continuo e fruttuoso lavoro di aggiornamento portato

---

<sup>16</sup> Un riuscito esempio di questa nuova tendenza storiografica è costituito, ad esempio, dagli Atti del Seminario di Studi, tenutosi a Scandiano, il 12 ed il 13 ottobre 2001, pubblicati poi da M.T. Monti (a cura di), *Antonio Vallisneri. L'edizione del testo scientifico d'età moderna*, Firenze, Olschki, 2003. Vedasi, inoltre, M.T. Monti (a cura di), *Ecriture et mémoire. Les carnets medico-biologiques de Vallisneri à E. Wolff*, Milano, Franco Angeli, 2006.

avanti da Vallisneri e Muratori, è infatti costantemente europeo e cosmopolita, sotto questo aspetto già pre-illuministico.

Tra le principali opere vallisneriane di cui si discute o a cui si fa cenno nella corrispondenza con Muratori, illustrandone sovente una non facile gestazione, vanno annoverate la famosa *Lezione accademica intorno all'origine delle fontane* – la quale rappresenta, per la lucidità dell'approccio sperimentale,<sup>17</sup> un modello esemplare di metodo galileiano – e la dissertazione *De' corpi marini che su' monti si trovano*, nella quale Vallisneri rilegge in maniera originale e critica la teoria del Diluvio universale,<sup>18</sup> ascrivendo i diversi fenomeni geologici ad una serie di inondazioni e di trasformazioni parziali della costa terrestre, che avevano portato all'emersione di terre precedentemente coperte dal mare e viceversa.

Tra le opere muratoriane protagoniste invece della corrispondenza con Vallisneri, non sempre fortunate sul piano della licenza (ecclesiastico-curiale) per le stampe, abbiamo invece il trattato *Del governo della peste*, edito a Modena dal Soliani nel 1714,<sup>19</sup> e gli *Anecdota Graeca*, il risultato di un lungo quanto estenuante lavoro che impegnò l'erudito di Vignola dal 1696 (quando cioè ritrovò un antico manoscritto contenente carmi inediti di Gregorio Nazianzeno) al 1704, anno in cui l'indagine filologica sugli *Epigrammata* del Cappadoce si poté dire conclusa. Gli *Anecdota*, in seguito a varie difficoltà sul fronte editoriale (forse ascrivibili a interferenze gesuitiche), poterono tuttavia vedere la luce solo nel 1709, allorché il carteggio con Vallisneri era iniziato già da due anni. Da alcune lettere al newtoniano Francesco Bianchini sappiamo che sul finire del 1704 Muratori cominciò a copiare il suo manoscritto, attendendo sia alla trascrizione sia alla stesura della prefazione agli *Anecdota*. Le difficoltà a reperire uno stampatore – fotografia veritiera di quali fossero i rapporti, in termini anche e soprattutto commerciali, fra autore e editore agli inizi del XVIII secolo – furono non poche. Dopo che infatti naufragò la possibilità di fare uscire il volume dai torchi della 'stamperia Vaticana', fonte di preoccupazioni e angustie per il vignolese, trascorse ancora un lustro prima che gli *Anecdota*, per mezzo dei buoni uffici del cardinale Cornaro,

<sup>17</sup> M. Baldini, *Vallisneri e la scoperta dell'origine delle fontane perenni*, Brescia, La Scuola, 1981.

<sup>18</sup> Cfr., altresì, A. Vallisneri, *Lettere d'uomini illustri spettanti alle mie Opere de' vermi, del Diluvio, e della Generazione, e degli Animali*, Biblioteca Estense di Modena – α.H.4.3. – Ital. 588 (Ms. IX.F.11).

<sup>19</sup> *Il buon uso della paura. Per una introduzione allo studio del trattato muratoriano «Del governo della peste». Atti del convegno internazionale di studi muratoriani*, Firenze, Olschki, 1990.

fossero pubblicati presso la stamperia del Seminario di Padova. Sono le vicissitudini raccontate dalle lettere del 13 settembre 1708 e dell'1 marzo 1709 a Antonio Vallisneri, il quale fece da tramite presso Cornaro e diede quindi un aiuto decisivo affinché gli *Anecdota* dell'amico vedessero finalmente la luce.<sup>20</sup>

Quanto al governo muratoriano della peste, esso venne alla luce come un frutto degli impegni accademico-pubblicistici presi da Muratori congiuntamente a Vallisneri, Maffei e Zeno. Il *Governo della peste, e delle maniere di guardarsene, [...] diviso in politico, medico et*

---

<sup>20</sup> G. Flammini, *Gli Anecdota Graeca di Ludovico Antonio Muratori e l'indagine filologica all'alba del secolo XVIII*, Macerata, EUM, 2006, p. 127 e n. 74. Il saggio di Flammini, avvalendosi anche dell'epistolario muratoriano con Vallisneri, ripercorre a ritroso le diverse fasi che hanno scandito il 'farsi' dell'edizione, per gettare, infine, luce sui tratti distintivi della filologia e dell'erudizione greche tra la fine del XVII e gli albori del XVIII secolo. Alla realizzazione del progetto di Muratori contribuirono numerosi studiosi, ai quali il vignolese dava l'incarico di condurre ricerche nei centri bibliotecari delle loro rispettive città, allo scopo di reperire così nuovi testimoni della tradizione manoscritta. Sotto tale riguardo, l'edizione a stampa degli *Anecdota Graeca*, che venne preceduta da due redazioni manoscritte che riflettono il progressivo stato della ricerca erudita, è largamente debitrice a Jean Boivin (il responsabile della Bibliothèque Royale di Parigi), a Giovan Battista de Miro (bibliotecario della Vaticana) e infine ad Anton Maria Salvini (professore di latino e greco allo Studio fiorentino). Fu Salvini – il cui carteggio con Muratori si incrocia, nel 1707, con quello incominciato dal vignolese con Vallisneri – a fornire a Muratori la trascrizione di grande parte del materiale tradito da esemplari della Medicea, che egli si premurava di arricchire, di volta in volta, con le sue congetture e le note di commento. Lo svolgersi della corrispondenza tra Salvini e Muratori, parallelamente a quella avviata dal secondo con Vallisneri, ci consente di seguire, quasi componimento dopo componimento, il graduale maturare e realizzarsi di quella grande impresa a stampa che furono gli *Anecdota greci*. A proposito di Muratori e della filologia greca si veda, inoltre, C. Viola, *Alle origini del metodo muratoriano: appunti sul De graecae linguae usu et praestantia, «Studi secenteschi»*, XLII, 2001, pp. 299-356. Il *De usu* – dissertazione giovanile di Muratori, composta da esercitazioni scritte tra il 1693 e il 1698 – apparve solamente nel 1771, abbinato, tra gli altri, proprio agli *Anecdota graeca* dal curatore delle *Opere* Gianfrancesco Soli Muratori, già autore della *Vita del proposto Lodovico Antonio Muratori* (pubblicata a Venezia nel 1756), nonché nipote di Muratori e suo successore a Pomposa. Con i suoi studi greci, composti tra Modena e Bologna, Muratori mirava a reagire alla crisi culturale italiana del Seicento. Guardando con ammirazione al modello del mecenatismo luigiano e alle suggestioni che gli giungevano da oltre i monti – Francia, ma non solo – anche Muratori partecipò a suo modo alla *querelle* degli antichi e dei moderni: ai nomi degli *ingenia* modenesi (Calstelvetto, Molza e Sigonio) accostò l'*episteme* erudita di Erasmo, di Lipsio e di Budé. Né va scordata l'influenza della *philologia ecclesiastica* di padre Benedetto Bacchini, mai dimenticato ancora nelle lettere scambiate con Vallisneri, al quale Muratori doveva altresì la propria iniziazione al galileismo ed alla nuova filosofia sperimentale, da lui poi tradotta e rivisitata in chiave storiografica (S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi storici, 1960).

*ecclesiastico* conobbe un estratto anonimo sul «Giornale de' letterati d'Italia» nel 1715,<sup>21</sup> un anno dopo che il trattato era stato edito dalla Stamperia ducale di Modena. Per l'attribuzione a Vallisneri di tale estrapolazione, ampia e circostanziata, si rivelano decisive le lettere a lui inviate da Muratori tra il 15 agosto 1714 ed il 31 maggio 1715, nonché quelle vallisneriane scritte all'abate di Vignola tra il 31 luglio 1714 e il 19 maggio dell'anno successivo.<sup>22</sup>

Il carteggio Vallisneri – Muratori è, forse, uno dei maggiori tesori epistolari dell'età moderna: nelle lettere tra i due si discute di scienza (medica e naturale, soprattutto), iniziative editoriali, echi della cultura europea, condizioni sociali e politiche per l'esercizio della *libertas philosophandi*, idee religiose, controversie e altro ancora. La storia intellettuale e istituzionale delle scienze tra Seicento e Settecento non può prescindere, sotto molti aspetti, dallo studio di questa corrispondenza. In vista dell'edizione elettronica di essa (consultabile ora sul sito [www.vallisneri.it](http://www.vallisneri.it)) si è rivelato necessario approntare un profondo (quanto severo) lavoro di ripristino dei materiali originari, con tutto il rigore filologico connesso alla trascrizione delle fonti. Queste ultime finiscono con lo squadernare, presso che da subito, un'estesissima serie di rimandi storici alla realtà in cui Vallisneri e Muratori ebbero a vivere e a scriversi. Le dinamiche contestuali di riferimento escono pertanto potentemente da questi scambi di natura epistolare, che, nel caso dell'*editing* telematico prevedono la sola e semplice messa *on line* delle lettere, in ordine ovviamente cronologico e ancora senza l'apparato di commento (fatte salve alcune indispensabili avvertenze iniziali). Le note al testo, insieme ad una vasta *Introduzione*, figureranno invece nella versione che uscirà a stampa per i tipi di Olschki. In tal senso, appare lecito affermare che il lavoro di edizione elettronica si palesa come propedeutico a quello cartaceo. Come dire che antico e nuovo, passato e presente, tradizione e tecnologia possono benissimo convivere in ambito storiografico, in un mutuo quanto proficuo ordine di rapporti reciproci.

---

<sup>21</sup> «Giornale de' letterati d'Italia», XX, 1715, pp. 55-89.

<sup>22</sup> D. Generali, *Bibliografia delle opere di Antonio Vallisneri*, Firenze, Olschki, 2004, p. 115.

Simona Boscani Leoni

## Tra scienza e politica: il progetto “Helvetic networks” e la corrispondenza erudita nella Confederazione elvetica del primo Settecento

Negli ultimi decenni, lo studio della corrispondenza erudita è diventato un elemento centrale per comprendere la circolazione dei saperi e delle conoscenze all'interno della *Respublica litteraria* in epoca moderna. La comunicazione epistolare permetteva agli eruditi uno scambio regolare d'informazioni e di oggetti da collezione (non solo pubblicazioni, ma anche semi di piante, fiori essiccati, animali impagliati, e addirittura organi animali che potevano servire per esperimenti medici) che potesse essere più veloce e meno formale di quello permesso dalla pubblicazione di contributi in riviste e periodici di vario tipo. Lo studio del network epistolare di un intellettuale permette anche di cogliere, da una prospettiva “interna”, lo sviluppo di una nuova idea, di una nuova interpretazione scientifica, o anche il complesso processo redazionale di un'opera.<sup>1</sup>

Il medico e naturalista svizzero Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733) rappresenta un esempio assai interessante di utilizzo della corrispon-

---

<sup>1</sup> Sulla *respublica litteraria*, ad es.: H. Bots, F. Waquet, *Commercium Litterarium. Forms of Communication in the Republic of Letters, 1600-1750*, Amsterdam/Maarsen, 1994; A. Goldgar, *Impolite Learning. Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven/London, 1995; Peter Burke, *A Social History of the Knowledge: from Gutenberg to Diderot*, Cambridge/Oxford, 2000; R. Vellusig, *Schriftliche Gespräche. Briefkultur im 18. Jahrhundert*, Wien, 2000; J. Fohrmann (Hg.), *Gelehrte Kommunikation. Wissenschaft und Medium zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert*, Wien, 2005; M. Stuber, S. Hächler, L. Lienhard (Hg.), *Hallers Netz. Ein europäischer Gelehrtenbriefwechsel zur Zeit der Aufklärung*, Basel, 2005; K.-D. Herbst, S. Kratochwil (Hg.), *Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern, 2009; R. Sigrist, *La République des sciences: essai d'analyse sémantique*, «Dix-huitième siècle», 40, 2008, pp. 333-357.

denza erudita come strumento di continuazione della propria attività di ricerca sul terreno, come mezzo di scambio d'informazioni scientifiche e bibliografiche e di socializzazione anche "transpersonale" (cioè anche tra persone che non hanno avuto contatti personali diretti). Scheuchzer studiò medicina, astronomia e botanica in Germania e in Olanda e, tornato in patria, ebbe un ruolo di primo piano nella vita culturale del suo paese. Grazie al soggiorno all'estero e quale membro di numerose accademie scientifiche poté sviluppare una rete di contatti importante che lo aiutò nella sua infaticabile attività di raccolta d'informazioni e di saperi locali riguardanti soprattutto la storia naturale, la paleontologia e la geologia. Questo gli permise di proporsi come interlocutore di riferimento a livello europeo in questi campi. Scheuchzer pubblicò numerosi articoli e libri in diverse lingue europee: in tutto si contano più di 300 opere edite e inedite dedicate ai temi più disparati, dalla storia naturale alla storia, dalla numismatica alla botanica e alla geografia. Tra i libri più conosciuti si devono menzionare gli *Itinera alpina* (i resoconti dei suoi viaggi a scopo scientifico nelle Alpi), la *Natur-Histori des Schweitzerlandes*, e la *Physica sacra*, un'opera postuma fortemente influenzata dalla fisico-teologia<sup>2</sup>. La vita e l'opera dello zurighese furono marcate dalla fitta rete di corrispondenti, sparsi tanto in Svizzera quanto all'estero, molti dei quali agivano da veri e propri informatori sul terreno, inviandogli regolarmente osservazioni naturalistiche e storiche che si trovano spesso riprodotte – selezionate e "messe in scena" – nelle sue pubblicazioni. L'insieme del lascito epistolare è conservato alla Zentralbibliothek di Zurigo e comprende 52 volumi contenenti 5150 lettere inviate a Zurigo e 5 volumi di copie (a volte si tratta di riassunti) di 1800 missive scritte da Scheuchzer, il tutto quasi completamente inedito<sup>3</sup>. Tra i corrispondenti

---

<sup>2</sup> J.J. Scheuchzer, *Ὀύρειοφούτης Helveticus sive Itinera per Helvetiae alpinas regiones facta annis 1702-1707, 1709-1711*, Lugduni Batavorum, 1723; Id., *Natur-Histori des Schweitzerlandes*, Zürich, 1716-1718, 3 voll.; Id., *Physica sacra*, Augustae Vindelicorum/Ulmae, 1731-1734, 4 voll.

<sup>3</sup> Si tratta dei manoscritti H 150 & a-c, H 345, H 293-344. Per alcune considerazioni su questo epistolario, rimando a: S. Boscani Leoni, *Centri e periferie. Alcune riflessioni sulla corrispondenza erudita tra Sei e Settecento*, «Rivista storica svizzera», 55/4, 2005, pp. 441-447; Ead., *Scheuchzer und sein Netz. Akteure und Formen der Kommunikation*, in S. Kratochwil, M. Maurer (Hg.) *Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, cit., pp. 47-67. L'edizione più corposa resta quella dedicata a Theodor Zwinger III: M.-L. Portmann (Hg.), *Die Korrespondenz von Th. Zwinger III mit J. J. Scheuchzer, 1700-1724, mit Uebersetzung ausgewählter Partien*, Basel/Stuttgart, 1964. Un catalogo manoscritto della corrispondenza è stato stilato da Steiger: R. Steiger, *Verzeichnisse zur Scheuchzer Korrespondenz*, 1924, Zentralbibliothek Zürich, ZBZ, Ms. H 348 a.



si possono annoverare numerose personalità dell'epoca, tra le quali Gottfried Wilhelm Leibniz<sup>4</sup>, John Woodward, Antonio Vallisneri<sup>5</sup>, Hermann Boerhaave (professore di medicina a Leida), Jakob Hermann, professore di matematica a Padova e a Francoforte sull'Oder, la nobile erudita Hortensia de Salis e Gugelberg (un'esponente di primo piano della cultura preilluminista elvetica e tra le poche corrispondenti donne) e Johann I Bernoulli, professore di matematica a Basilea. Frequenti furono anche i contatti con presidenti, segretari di accademie e redattori di riviste scientifiche, quali Luigi Ferdinando Marsili (fondatore dell'Accademia delle Scienze di Bologna), Lucas Schroek (presidente della Leopoldina e redattore delle *Ephemerides*), Jean-Claude Bignon (presidente dell'*Académie des Sciences* di Parigi e redattore del *Journal des Sçavants*) e Johann Kanold (redattore delle *Sammlung von Natur- und Medicin- wie auch hiezu gehörige Kunst und Literatur-Geschichten*).

Il progetto *Helvetic networks: Science and Politics in the Correspondence of Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733)* di cui l'autrice del presente articolo è coordinatrice e che è sostenuto dal Fondo nazionale svizzero per la ricerca scientifica, si propone di gettare le basi per la creazione di un repertorio completo della corrispondenza dell'erudito<sup>6</sup>. Due sono gli obiettivi perseguiti: da un lato, la creazione di una banca dati *online* di questo lascito epistolare. L'inventario verrà integrato in quello creato con l'ausilio del programma FAUST dal progetto dedicato a Albrecht von Haller (1708-

---

<sup>4</sup> Cfr. J. Horner (Hg.), *Sechzehn ungedruckte Briefe von G. W. Leibniz*, «Programm der Kantonsschule Zürich», Zürich, 1844. Cfr. M. Kempe, 'Schon befand ich mich in Gedanken in Russland...'. *Johann Jakob Scheuchzer im Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz*, in H. Holzhey, S. Zurbuchen (Hg.), *Alte Löcher- neue Blicke. Zürich im 18. Jahrhundert: Aussen- und Innenperspektiven*, Zürich, 1997, pp. 283-297.

<sup>5</sup> Cfr. W. Kurmann, *Presenze italiane nei giornali elvetici del primo Settecento*, Berna, 1976, pp. 82-111. Una sessantina di lettere di Scheuchzer a Vallisneri sono catalogate nell'inventario che fa parte dell'edizione nazionale delle opere di Vallisneri (<http://www.vallisneri.it/inventario.shtml>); sulla corrispondenza di quest'ultimo: A. Vallisneri, *Epistolario (1679-1710)*, a cura di Dario Generali, vol. I, Milano, Angeli, 1991; A. Vallisneri, *Epistolario (1711-1713)*, a cura di Dario Generali, vol. II, Milano, Angeli, 1998; A. Vallisneri, *Epistolario (1714-1729)*, CD a cura di Dario Generali, Firenze, Olschki, 2006.

<sup>6</sup> Il progetto, che si concluderà nel 2011, è sostenuto anche dall'Institut für Kulturfor- schung Graubünden (Coira) e inserito in una vasta rete di collaborazioni, che coinvolgono l'Università della Svizzera italiana, la Zentralbibliothek di Zurigo, le università di Heidelberg e Lucerna. Cfr. anche S. Boscani Leoni (Hg./a cura di), *Wissenschaft- Berge-Ideologien. Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733) und die frühneuzeitliche Naturforschung / Scienza – montagna – ideologie. Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733) e la ricerca naturalistica in epoca moderna*, Basel, 2010.

1777) presso l'università di Berna, venendo così a creare un grande catalogo svizzero comprendente, oltre al lascito già catalogato dell'epistolario halleriano (17000 lettere conservate alla Burgerbibliothek di Berna), anche gli epistolari repertoriati dal progetto dedicato alla Oekonomische Gesellschaft di Berna<sup>7</sup>. La seconda parte del progetto è invece dedicata alla pubblicazione parziale dell'epistolario. Visto l'importanza della rete di contatti sviluppati nella Confederazione e il loro significato per l'attività di Scheuchzer che si concentrò soprattutto sulla storia naturale elvetica, offrendo le Alpi una riserva naturalistica, geologica e paleontologica di primo piano, il progetto si concentra – almeno in una sua prima fase – sul network elvetico, finora il meno studiato. L'analisi dei contatti intrattenuti da Scheuchzer con le élites elvetiche, in particolare con quelle residenti in regioni periferiche e montane, permette di accedere direttamente alle fonti del naturalista zurighese, tanto interessato alla raccolta di materiale regionale. Numerose sono, infatti, le contaminazioni tra le sue osservazioni sul terreno, l'apporto della letteratura scientifica e le informazioni ricevute per lettera, talvolta minuziosamente trascritte nelle sue pubblicazioni<sup>8</sup>. Questi canali sono di grande interesse perché dimostrano quanto importante fosse nell'antica Confederazione elvetica lo scambio non solo d'informazioni naturalistiche, ma anche il ruolo politico e confessionale avuto da questi canali. È attraverso questi contatti che Scheuchzer poté elaborare il modello dello *homo alpinus helveticus*, una sorta di modello antropologico “transconfessionale” che vedeva negli alpigiani un esempio di virtù e di amore innato per la democrazia. L'elaborazione di questo “mito” fu di particolare importanza per lo sviluppo di un'identità confederale elvetica che facilitasse anche il posizionamento politico della Confederazione sullo scacchiere europeo<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> M. Stuber, *Findmittel und Forschungsinstrument zugleich: die Datenbank des Berner Haller-Projekts*, «Arbido», 14, 4 (1999), pp. 5-10; H. Steinke, *Archive Database as Advanced Research Tools: the Haller-Project*, in Antonio Vallisneri, *L'edizione del Testo scientifico 'età moderna*, a cura di Maria Teresa Monti, Firenze, Olschi, 2003, pp. 191-204.

<sup>8</sup> Si vedano ad esempio i riferimenti negli *Itinera Alpina* a lettere dei corrispondenti grigionesi Picenino (Giacomo e Antonio, padre e figlio), dei pastori Gritti e Johannes Leonhardi, cfr. J. J. Scheuchzer, *Ὀύρεσιφοῦτης Helveticus sive Itinera ...*, cit., pp. 22; 102; 112; 233. Su questo aspetto, si veda: S. Boscani Leoni, *Men of Exchange: Creation and Circulation of Knowledge in the Swiss Republics of the 18<sup>th</sup> Century*, in: A. Holenstein, H. Steinke, M. Stuber (eds.), *Scholars in Action. The Practice of Knowledge and the Figure of the Savant in the 18<sup>th</sup> Century*, 2 voll., Leiden/Boston, 2011 (in corso di stampa).

<sup>9</sup> Si veda: G. P. Marchal, *Johann Jakob Scheuchzer und der schweizerische “Alpenstaatsmythos”*, e T. Maissen, *Die Bedeutung der Alpen für die Schweizergeschichte*

Questi canali servivano anche per veicolare un sentimento di solidarietà confessionale: Zurigo, patria di Scheuchzer e centro di formazione dei pastori della chiesa riformata, era infatti un punto di riferimento di primo piano per gli evangelici dei cantoni di lingua tedesca e, per ragioni di vicinanza geografica, anche per le vallate riformate di lingua italiana. Queste ultime si trovavano, infatti, ad essere in prima fila come baluardi del protestantesimo al sud delle Alpi.

I documenti finora repertoriati nella banca dati provengono essenzialmente dall'insieme delle *Lettres des Grisons* (manoscritti della Zentralbibliothek, H 325-329), che contengono gli epistolari di una trentina di corrispondenti, e di tre grandi corrispondenti dell'erudito (il pastore della chiesa riformata Johannes Leonhardi e i nobili Rudolf von Rosenroll e Rudolf von Salis-Soglio) e dalla corrispondenza con intellettuali lucernesi, quale il medico e naturalista Karl Nikolaus Lang. L'edizione a stampa prevede la pubblicazione di una selezione delle lettere più significative dal punto di vista dell'interesse scientifico, antropologico e politico, permettendo un commento più esaustivo non solo di tipo formale, ma anche contenutistico, aspetti non previsti nella banca dati elettronica.

I risultati di questo progetto permetteranno di mettere in luce canali di circolazione del sapere finora poco conosciuti. Di grande importanza è la possibilità di evidenziare chiaramente il ruolo avuto dalla corrispondenza come strumento per la raccolta d'informazioni naturalistiche e i meccanismi "di messa in scena" di questo sapere all'interno delle opere a stampa; un secondo punto forte consiste nel mettere a fuoco la parte avuta da informatori quali alpigiani, vaccari, cacciatori nella raccolta d'informazioni, di saperi "locali". Questa "scoperta" del locale è, infatti, uno dei processi che più ha marcato la storia culturale europea in epoca moderna.



Concetta Pennuto

## **I *consilia* di Vittore Trincavelli: incursioni nelle letture di un medico del Cinquecento**

Professore all'Università di Padova dal 1551, Vittore Trincavelli (1496-1563) è noto per le sue opere di medicina pratica, i trattati sulla composizione dei farmaci, sulla cura di ogni tipo di malattia, sulle febbri, sul salasso, vari commenti e traduzioni a Galeno, opere di questioni di fisica aristotelica<sup>1</sup>. Tra i testi di Trincavelli figura una raccolta di *consilia* ed *epistolae*, pubblicate nel 1586 a Venezia. Uno dei *consilia*, intitolato *Pro muliere Boema, quae peperit mense undecimo, num legitimus fuerit partus* (Consiglio per una signora boema, che ha partorito durante l'undicesimo mese di gravidanza, per sapere se il parto sia legittimo), ci mostra il medico veneto nell'atto di esprimere il suo parere su una gravidanza di undici mesi e, in particolare, sulla legittimità o meno del neonato<sup>2</sup>.

Per rispondere alla domanda, Trincavelli si addentra in una lunga serie di citazioni delle opinioni di medici che possano contribuire a comprendere se il fenomeno del parto di undici mesi sia possibile, legittimando così il bambino. In effetti, già i testi aristotelici sostenevano che tra gli animali l'uomo è l'unico i cui tempi di gestazione siano diversi da individuo a individuo, mentre per tutti gli altri animali si

---

<sup>1</sup> Su Trincavelli, cfr. G. Tanfani, "I *consilia medica*" di Vittore Trincavella, in «Rivista di Storia delle Scienze Mediche e Naturali», 43 (1952), pp. 249-250; R. Palmer, *Physicians and surgeons in sixteenth-century Venice*, in «Medical History», 24 (1979), p. 453; R. Palmer, *Nicolò Massa, his family and his fortune*, in «Medical History», 25 (1981), pp. 401, 405; V. Nutton, *The seeds of disease: an explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance*, in «Medical History», 27 (1983), p. 31.

<sup>2</sup> Cfr. V. Trincavelli, *Consiliorum medicinalium libri III, Epistolarum medicinalium libri III*, Venetiis, apud Camillum Borgominerium, 1586, xxxiii, cc. 38v-40r.

conosce, a seconda della “specie”, un solo periodo di gravidanza. L’uomo può nascere a sei, sette, otto, nove, dieci, undici mesi<sup>3</sup>. Trincavelli ricorda che, come insegnano i medici, è difficile per le donne calcolare i mesi di gravidanza, ovvero sapere quando essa cominci<sup>4</sup>. In ogni caso, come attesta Galeno nel trattato sul parto di sette mesi (*De septimestri partu*), già dal sesto mese di gravidanza, sebbene raramente, un bambino può nascere e sopravvivere al parto. La rarità del caso non deve impedire ai medici di sostenere che un tale fenomeno sia possibile. Perché dubitare allora che, sebbene rari, possano esistere casi di parto anche durante l’undicesimo mese di gravidanza? Parti di undici mesi e oltre, sostiene Trincavelli, sono attestati nella letteratura medica e non c’è motivo per non prestare fede a quanto descritto.<sup>5</sup>

Questi in sintesi i contenuti del *consilium*. Possiamo oggi chiederci come gli strumenti informatici possano aiutare nella lettura ed edizione di un *consilium medicinale* del Rinascimento.

La prima utilità dell’edizione elettronica di un testo rinascimentale, con scansione delle immagini degli esemplari o dell’esemplare del testo, consiste nella possibilità di usufruire di questo testo nella doppia versione della trascrizione o edizione del curatore e della riproduzione dell’originale, sia manoscritto sia a stampa. Il lavoro dell’editore è sempre un lavoro di mediazione tra un testo e un lettore, ovvero tra un testo che significa il pensiero e l’opera dell’autore e un lettore che è già portatore di aspettative e di una cultura sua propria. Le edizioni critiche si stimano durature, fin tanto che nuove fonti non vengano scoperte oppure che nuovi approcci ecdotici non permettano di migliorare e correggere la leggibilità e lo studio del testo. Il fatto di avere la possibilità di fruire della trascrizione-edizione del curatore e dell’originale a fronte offre al lettore la possibilità di scegliere tra la mediazione del curatore, appunto, e la versione dell’autore, soprattutto se si possiede un autografo. Certo, se l’edizione riguarda un testo unico, ovvero un testo di cui si abbia solo una copia o solo l’originale, il lettore può leggere la trascrizione-edizione e passare, grazie ai ritrovati tecnologici delle edizioni elettroniche, alla ricerca di un luogo del libro o di una parola dubbia per semplice curiosità o per approfondire il contesto editoriale.

---

<sup>3</sup> Aristote, *Histoire des animaux*, Tome II, Livres V-VII, Texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Société d’Édition «Les Belles Lettres», 1968, VII 4, 584a33-b1, p. 142.

<sup>4</sup> V. Trincavelli, *Consilia*, cit., c. 39v.

<sup>5</sup> Ivi, c. 40r. Cfr. C. Galenus, *De septimestri partu liber*, in Id., *Opera omnia*, Prima Classis, Venetiis, apud haeredes Lucaeantonii Iuntae Florentini, 1541, c. 325r-v [sed 326r-v].

Ma nel caso di un'edizione critica basata sulla collazione di più esemplari, magari con manoscritti che convivono con le stampe, come può un testo elettronico venire in aiuto o superare l'utilità del cartaceo? Grazie all'edizione elettronica il dialogo tra editore e lettore si arricchisce della possibilità che ha quest'ultimo di contestualizzare le scelte delle lezioni adottate dall'editore. Spesso nei testi manoscritti autografi, l'autore interviene con correzioni e varianti, che solo la consultazione di un'immagine digitalizzata può spiegare in tutto il loro significato. Variazioni delle tonalità dell'inchiostro e della grafia, tagli e aggiunte permettono di vedere e quasi toccare con mano la stratificazione degli interventi d'autore, la genesi del testo. Anche nei testi a stampa, l'uso dell'edizione elettronica può permettere di cogliere le varianti che accompagnano la nascita di un testo rinascimentale. Più tirature di una stessa edizione possono differenziarsi per particolari a volte non insignificanti. Un autore può intervenire su una stampa per produrre in seguito una seconda edizione. Per non parlare poi della possibilità che l'immagine offre, accanto alla trascrizione-edizione, di leggere i *marginalia* autografi o di lettori del testo, spesso ricchi di informazioni su come quel testo sia stato fruito nel corso dei secoli. Le difficoltà che si incontrano nella redazione degli apparati critici dei testi scientifici possono essere superate nella versione elettronica grazie ai differenti livelli di inserzione del testo di cui si dispone: più apparati possono convivere e possono essere facilmente fruiti dal lettore e dall'editore. Inoltre, nel formato elettronico, il lettore ha la possibilità di slittare direttamente dal testo alle fonti che più lo interessano oppure di leggerle tutte, mettendo a confronto le citazioni e i *loci communes* dei vari passaggi. Studi sul lessico degli autori, soprattutto in campi, come quello dei saperi scientifici, dove la lingua è in costante divenire – la medicina ne è un esempio –, e studi sulla costituzione delle singole discipline sono facilitati dalla possibilità offerta dalle edizioni elettroniche di reperire parole e nomi di autori nelle più diverse forme e grafie.

È proprio su un punto come questo che un testo come il *consilium* di Trincavelli può essere oggi interessante. E non mi riferisco quindi soltanto alla possibilità di una doppia edizione, cartacea ed elettronica, ma anche allo studio degli autori citati da Trincavelli. Trasportare un'eventuale edizione cartacea in formato elettronico significa permettere al lettore, come dicevamo, di confrontarsi direttamente con l'originale e di dialogare con il curatore dell'edizione sulle scelte ecdotiche. Un dialogo a tre persone, a questo punto: autore, editore, lettore. Dialogo tanto più interessante quanto più riguarda lo studio delle fonti. In un luogo del suo *consilium*, Trincavelli parla della comparazione che un medico propone tra utero e terra, seme animale e seme

vegetale. Trincavelli non spiega a chi si sta riferendo. Dice solo che «un autore eccellente» ha comparato l'utero alla terra e il seme animale ai semi dei cereali<sup>6</sup>. Possiamo citare almeno un medico, nei cui testi si trovi questo paragone. Si tratta di Girolamo Fracastoro, che spiega la mortalità del feto di otto mesi sulla base dell'analogia tra due tipi di germe di grano, uno che germoglia in tre mesi, l'altro in un anno, e due tipi di seme dell'uomo, uno che fruttifica in nove mesi, l'altro in sette. Il bambino nato di otto mesi muore, perché non può che essere il frutto del seme di nove mesi espulso *ante* tempo dal ventre materno, e quindi non maturo<sup>7</sup>. Tuttavia, l'editore moderno non può tralasciare una fonte che a suo modo può porsi all'origine dell'opinione contestata, vale a dire il trattato sul feto di otto mesi di Ippocrate (*De octimestri partu*), dove troviamo l'analogia tra seme umano e seme delle piante<sup>8</sup>.

Un'edizione elettronica permette al lettore di compiere un lavoro di sintesi dei dati che gli sono forniti dal curatore. Ma questa sintesi non dovrà andare a scapito dello sforzo che il curatore stesso ha compiuto nella ricerca e nell'analisi delle fonti proposte. Se il lettore non sia informato del contesto delle ricerche che hanno permesso al curatore-editore di individuare o di segnalare semplicemente questa o quella fonte, si rischia di avere un'immagine falsata delle letture compiute dall'autore del testo. Essendo infatti difficile, come nel caso citato di Trincavelli, reperire la fonte esatta, un rinvio come è quello a Fracastoro non può che essere una proposta da parte del curatore o dello studioso. L'edizione elettronica può quindi venire in aiuto, perché permette di isolare luoghi e nomi che sono utili alla comprensione delle fonti dell'autore, ma deve essere utilizzata con accortezza dal lettore, che, nel suo sforzo di sintesi, non potrà astenersi dal considerare il contesto in cui l'editore-curatore suggerisce quella fonte e non un'altra. Se poi l'autore sia di quelli che in generale citano con una certa precisione – e Trincavelli è tra questi, come succede con Aristotele e Galeno – viene da chiedersi perché quel luogo resti così oscuro. Solo il contesto storico e scientifico potrà far luce sulle strategie del medico padovano, che non ha problemi a contestare o a utilizzare gli autori antichi, chiamandoli per nome, ma che tace su un autore eccellente (*vir excellentissimus*), di cui è forse inopportuno fare il nome.

---

<sup>6</sup> Trincavelli, *Consilia*, cit. c. 38v.

<sup>7</sup> Girolamo Fracastoro, *De sympathia et antipathia rerum*, ed. C. Pennuto, Roma, Storia e Letteratura, 2008, cap. 11, p. 84.

<sup>8</sup> Hippocrate, *Du fœtus de huit mois*, in Id. *Œuvres complètes*, Tome XI, Deuxième tirage, Texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 2003, XII 4, p. 177.



Valerio Rocco Lozano

## Adiós al papel. La docencia y la investigación en la filosofía del siglo XXI

En los últimos años se ha producido un intenso debate acerca de las consecuencias de la introducción de las nuevas tecnologías, en particular las herramientas digitales, para el mundo de la cultura y, muy especialmente, de las humanidades. Gran parte de las discusiones, así como de las producciones teóricas sobre este asunto se han focalizado sobre el tema del libro electrónico, con sus implicaciones sobre las posibilidades ofrecidas por el hipertexto y más en general por el documento electrónico.<sup>1</sup> Uno de los mejores y más recientes ejemplos de reflexión filosófica sobre el pasado, el presente y, en especial, el futuro del libro, es la obra de Gino Roncaglia que, partiendo de un repaso a la historia del libro como *soporte* de lectura y difusión del conocimiento, analiza la *cuarta revolución* a la que estaríamos asistiendo en estos años,<sup>2</sup> marcada por una –hasta hace poco insospechada– alianza

---

<sup>1</sup> Cf. Alonso, Enrique, (2007), “Nuevas formas de producción textual: el desarrollo de la web”, *Endoxa*, n. 22, 2007, 357-383. Este artículo estrictamente filosófico estudia la ontología del documento electrónico en el contexto de la web semántica, así como las posibles incoherencias entre diferentes lenguajes de red.

<sup>2</sup> Cf. Roncaglia, Gino, (2010), *La quarta rivoluzione. Sei lezioni sul futuro del libro*, Roma-Bari: Laterza, 2010, X: “Negli ultimi anni la situazione sembra essere improvvisamente e radicalmente cambiata. L’introduzione e la diffusione del personal computer prima e delle reti poi offrono ai testi supporti diversi da quelli tradizionali, diversi in primo luogo dalla carta stampata e dai libri. La pagina è sostituita dallo schermo, i caratteri stampati si trasformano in bit. E il libro –almeno, il libro al quale siamo abituati– sembra minacciato su più fronti. Nuove forme di testualità (siti web, ipertesti...) si propongono come alternative alla struttura fundamentalmente lineare che di norma lo caratterizza. Nuovi meccanismi di selezione e produzione mettono in crisi procedure e consuetudini radicate del mercato editoriale. Nuovi canali di distri-

biblio-digital.<sup>3</sup> Tras la *primera* revolución en los soportes de difusión del saber, desde la oralidad hasta la escritura, y *después* de un cambio desde la forma del rollo de papel o papiro, hasta la forma libro de los *códices*, pasando por la *tercera* revolución, la de la imprenta, según Roncaglia el advenimiento del libro electrónico constituiría la cuarta y posiblemente más radical<sup>4</sup> transformación en la forma de transmisión de nuestros conocimientos.

Muchas iniciativas a nivel nacional e internacional<sup>5</sup> llevan años reflexionando sobre las ventajas y los inconvenientes que esta revolución puede tener en el campo de la investigación y la docencia universitaria en humanidades,<sup>6</sup> y en concreto en filosofía. El proyecto EUni-Cult, que agrupa a quince universidades de ocho países europeos, trata de fomentar un nuevo enfoque unitario de enseñanza de las humanidades, y en concreto uno de sus objetivos es el de implantar el uso generalizado del libro electrónico, con un procedimiento “vertical” que permite saltar, a través de los hipertextos, desde grandes temas genera-

---

buzione via rete saltano completamente i punti-vendita fisici e dunque le librerie tradizionali. La facilità di duplicazione e diffusione –anche pirata– dei testi elettronici sembra rappresentare un pericolo mortale per le forme tradizionali di gestione dei diritti e dei ricavi economici. Nuovi supporti e strumenti di lettura richiedono competenze nuove sia agli editori, sia ai lettori, sia alle biblioteche e ai bibliotecari.”

<sup>3</sup> Todavía en 1997 las nuevas tecnologías, en especial la televisión, eran vistas como incompatibles, e incluso temibles rivales, frente a la forma “tradicional” y “cultivada” de lectura, desde hace siglos ligada al soporte físico del libro de papel. Cf. en este sentido un clásico como Petrucci, Armando, (1997), “Leer por leer: un porvenir para la lectura,” Cavallo, Guglielmo y Chartier, Roger, (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Buenos Aires: Taurus, 2001, 617: “Esta práctica mediática [del zapping], cada vez más difundida, supone exactamente lo contrario de la lectura entendida en sentido tradicional, lineal y progresiva; mientras que está muy cercana a la lectura en diagonal, interrumpida, a veces rápida y a veces lenta, como es la de los lectores desculturizados. [...] El hábito del *zapping* y la larga duración de las telenovelas han forjado potenciales lectores que no sólo no tienen un ‘canon’ ni un ‘orden de la lectura,’ sino que ni siquiera han adquirido el respeto, tradicional en el lector de libros, por el orden del texto, que tiene un principio y un final y que se lee según una secuencia establecida por otros.”

<sup>4</sup> Cf. Roncaglia, 2010, X: “stiamo insomma vivendo una vera e propria rivoluzione, che molti ritengono, per ampiezza e importanza, paragonabile a quella gutenberghiana, e che alcuni –ad esempio Roger Chartier– considerano addirittura più radicale.”

<sup>5</sup> Sirva como ejemplo reciente la importante exposición, acompañada por conferencias y mesas redondas, que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional Española de Madrid entre el 3 de abril y el 6 de octubre de 2010 con el título “Del código al libro electrónico.” En concreto, el 15 de mayo se celebró un taller monográfico, impartido por Juan González de la Cámara, sobre libros electrónicos.

<sup>6</sup> En España la mejor reflexión sobre esta temática se encuentra en Gama Ramírez, Miguel, (2006), *El libro electrónico en la Universidad. Testimonios y reflexiones*, Madrid: Colegio Nacional de Bibliotecarios, 2006.

les recogidos en manuales, hasta los textos primarios de los autores, y de allí a la bibliografía secundaria y las enciclopedias o a importantes conexiones de *translatio studiorum*, que permitan reconstruir la presencia de un término en la historia del pensamiento.<sup>7</sup>

A pesar de la decisiva relevancia de estas cuestiones, a menudo se tiene la sensación de que la pujante y controvertida discusión sobre el libro electrónico está frenando la reflexión sobre *otras aplicaciones* que las nuevas tecnologías pueden tener sobre la docencia y la investigación en el ámbito de las humanidades en general y de la filosofía en particular. A lo largo de los últimos años, en los que he realizado una parte de mi actividad docente en la Universidad Autónoma de Madrid y he desarrollado algunas de mis investigaciones en el *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee* (ILIESI-CNR) de Roma, he tenido manera de comprobar cómo el desarrollo de la era digital –en concreto, la mejora y la difusión de la informática con las inmensas posibilidades abiertas por Internet– están siendo decisivas a la hora de transformar nuestra manera de *producir conocimientos filosóficos* y de *transmitirlos* a los estudiantes. La despedida del soporte físico en papel por parte de la filosofía no pasa *únicamente* por el libro electrónico.

En ese sentido, partiendo inductivamente de mis experiencias docentes e investigadoras en la Universidad Autónoma y en el ILIESI, quizá sea posible esbozar alguna reflexión acerca del futuro de la filosofía y de las humanidades, y de qué manera es posible trazar, a partir de ello, los conceptos, profundamente interrelacionados entre sí, de “humanidades digitales” y de “informática humanística.”<sup>8</sup> Ello nos

---

<sup>7</sup> Cf. Roncaglia, 2010, 224: “Potremmo dunque aspettarci che l’evoluzione e la diffusione dell’e-book porti a opere saggistiche e di ricerca caratterizzate da un’organizzazione del testo non necessariamente lineare, modulare e stratificata come ipotizzato da Darnton, e dall’uso di strumenti interattivi (schemi, indici costruiti attraverso diagrammi riorganizzabili) che consentano percorsi diversi di navigazione del testo stesso, a secondo degli interessi e delle esigenze del lettore. Strutture di questo tipo potrebbero risultare particolarmente utili, per esempio, in situazioni didattiche, permettendo al docente di organizzare materiali e argomenti indipendenti in funzione delle specifiche esigenze di svolgimento di programma.”

<sup>8</sup> Esta última expresión se ha impuesto en la discusión acerca del futuro de las humanidades a partir del *Exploratory Workshop* organizado en Estrasburgo en el año 2002, con el título “Computer texts: Documentation, Linguistic Analysis and Interpretation.” Sin embargo, como ha hecho notar Annarita Liburdi, esta expresión ya había sido acuñada un cuarto de siglo antes en el *II Coloquio Internacional* organizado por el ILIESI en enero de 1977. Cf. Liburdi, Annarita, (2007), *Il Lessico Intellettuale Europeo dal 2001 al 2006. Da Centro di Studio a Istituto*, Roma: Lessico Intellettuale Europeo, 2007, 7.

ayudará a entender qué significa *hacer y enseñar* historia de la filosofía en un contexto digital inimaginable hace muy pocas décadas.<sup>9</sup>

Por lo que afecta a la investigación, hay que reconocer que todos los estudiosos en filosofía y en humanidades han experimentado las ventajas que proceden del uso de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC).<sup>10</sup> La disponibilidad en Internet de un gran número de libros y documentos digitalizados, así como las facilidades que proporcionan los motores de búsqueda, han agilizado y mejorado la contrastación de citas, la verificación de conexiones y referencias cruzadas; incluso en algunos casos han llegado a sugerir temas y métodos de investigaciones, permitiendo asimismo verificar su originalidad y viabilidad tras una rápida mirada a la bibliografía existente en cualquier biblioteca o archivo del *mundo*.<sup>11</sup>

Si en el ámbito individual estas facilidades son incontestables, podríamos imaginar que en el contexto de una investigación colectiva, bien estructurada en líneas y objetivos de investigación, los privilegios de estos avances tecnológicos deberían verse multiplicados. La eficacia demostrada y el potencial futuro de estos nuevos medios aplicados a la investigación pueden verse, en efecto, en uno de los más prestigiosos Institutos de investigación en el ámbito de la historia de la filosofía como es el ILIESI. Este Centro constituye un banco de

---

<sup>9</sup> Cf. Hohenegger, Hansmichael, (2010), "From Punchcards to Digital Archives: Forty Years of ILIESI," Riccardo Pozzo y Marco Sgarbi (eds.), *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, en imprenta: "What would have they said about the laptop of a young scholar full of collected works, the cd with all the thirteen volumes of the HWPh, and Google as a sphere that has 'the centre everywhere and the circumference nowhere'? In other words, what does it mean to be a *Gelehrter* in the era of the internet? Maybe learned or well-read are definitions that will be used for people who can read at different speeds and in different manners, and ask the right question after having thoroughly read the books. What is then the true destination of the lexica we are supposed to prepare? For whom? What kind of reading of texts do they envisage? All these questions could be subsumed into one: the urgent question of how should an integrated hypertext in philosophy be organized in order to save pluralism and unity from crumbling to bits."

<sup>10</sup> Cfr. Gallego, Pablo, (2007), *E-Learning y Derecho*, Madrid: Editorial Reus, 2007, 53-54: "podemos definir las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación como el conjunto de tecnologías de la microelectrónica, la informática (máquinas y software) las telecomunicaciones y la optoelectrónica."

<sup>11</sup> Enfatizamos esta palabra porque en cierto sentido puede decirse, con Duque, Félix, (2000), *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Madrid: Akal, 2000, 32, que "sólo en una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la 'conciencia-de-mundo' [...] Por primera vez surge con el ordenador la idea de Mundo como ensamblaje o entramado de redes de comunicación que se traducen, solapan y comunican entre sí."

prueba magnífico para estudiar la influencia de los medios digitales en la investigación, y ello por dos razones: en primer lugar, porque su investigación, al estar fundamentalmente apoyada en bases de datos, se ha visto particularmente beneficiada por la introducción de estas nuevas herramientas. El ILIESI, surgido a partir del embrión de un proyecto de investigación lexicográfica encabezado en 1964 por Tullio Gregory y Tullio De Mauro, convertido en Centro de estudios en 1970 y definitivamente consolidado como Instituto del CNR en el año 2001,<sup>12</sup> dirige sus investigaciones en múltiples direcciones, pero todas unificadas por un supuesto común: “la historia de la filosofía y de la ciencia –o, desde un punto de vista aún más amplio, de las ideas– puede reconstruirse de manera particularmente rigurosa investigando el conjunto, siempre cambiante, de los instrumentos expresivos de los que estas disciplinas, a lo largo de los siglos, se han dotado, y permaneciendo fuertemente anclados al testimonio de la expresión escrita.”<sup>13</sup> Esta convicción ha llevado a los investigadores del Instituto al análisis lexicográfico de un gran número de obras de la tradición filosófica europea, y a la confección de bases de datos que permitieran el manejo de los términos registrados,<sup>14</sup> lo que rápidamente, ya en los años 70, condujo a la exigencia de utilizar procedimientos informáticos para agilizar los mecanismos de registro y consulta.<sup>15</sup> Las ventajas del uso de medios informáticos también fueron enseguida evidentes desde el punto de vista de la publicación y la transmisión de los resultados obtenidos.<sup>16</sup> Hasta tal punto la actividad del ILIESI

---

<sup>12</sup> El ILIESI, en su configuración actual, resulta de la fusión de dos Centros de Estudios anteriormente separados, ambos emplazados en la Facultad de Filosofía de la Universidad “La Sapienza” de Roma: el *Centro di Studio per il Lessico Intellettuale Europeo* y el *Centro di Studio del Pensiero Antico*. Cf. Liburdi, 2007, 3.

<sup>13</sup> Liburdi, 2007, 4. (Trad. V. R. L.)

<sup>14</sup> Cf. Liburdi, (2000), *Per una storia del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma: Lessico Intellettuale Europeo, 2000, 20: “Le attività di spoglio lessicografico condotte dagli schedatori terminologici avevano richiesto, nei primi anni di attività del LIE, la creazione di un archivio bibliografico in vista della redazione del *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII*. Con il procedere degli spogli, veniva aggiornato anche un secondo archivio, il lemmario, composto dall’elenco dei lemmi attestati e dall’inventario della documentazione in schede.”

<sup>15</sup> Cf. Liburdi, 2000, 20: “Alla fine degli anni ’70 fu presa in considerazione la possibilità di sviluppare un sistema informatico per la gestione di questi due archivi. L’automazione avrebbe permesso, oltre a una maggiore speditezza nella registrazione dei dati e a una gestione più efficace dei materiali lessicografici, anche l’interazione dei due archivi originari.”

<sup>16</sup> Cf. Hohenegger, 2010: en imprenta: “Indeed, later –when the almost overwhelming mass of texts and bibliographic reference materials made it impossible to do without

demandaba potencialmente la informatización y digitalización de las bases y de los textos analizados que puede decirse que muchas de las mejoras tecnológicas acontecidas en el ámbito de la investigación en humanidades han surgido por iniciativa y como sugerencia de algunos miembros de este Instituto, en particular de Roberto Busa.<sup>17</sup>

La segunda ventaja que ofrece el ILIESI como objeto de nuestro estudio inductivo viene determinada por la *reflexión* que el propio Instituto viene realizando y divulgando acerca de los avances experimentados gracias a la introducción de las TIC. Haciendo honor al hecho de que la filosofía es un saber de segundo grado, un *meta-saber*, los investigadores del ILIESI no se han limitado a llevar a cabo sus registros, indexaciones y ediciones críticas, sino que han estudiado el impacto que las innovaciones digitales iban teniendo sobre su propia tarea y ello, además, de manera continuada y sistemática. De hecho, una de las cinco macro-líneas de investigación del Instituto se denomina “Desarrollo de metodologías informáticas para análisis textuales.” En el marco de esta dirección investigadora se perfeccionan los sistemas informáticos aplicados específicamente a la actividad del ILIESI, prosiguiendo en la línea, iniciada en 1997, de una completa autonomía del Instituto en cuanto a la creación, la gestión y el desarrollo de sus propios medios tecnológicos,<sup>18</sup> pero

---

an electronic treatment of the data— the LIE employed digital devices not only for research, but also for the publication of the research instruments.”

<sup>17</sup> Cf. Liburdi, 2000, 6-7: “Il trattamento informatico dei dati linguistici con la possibilità offerta di immagazzinare grandi quantità di documenti e strutturare in modo esaustivo le occorrenze di un termine è stato l’elemento essenziale perché il progetto di ricerca del LIE potesse avere più ampi sviluppi. Negli anni Sessanta i metodi della scienza dell’informazione si basavano ancora sul trattamento di schede perforate o di dati registrati sui primi nastri magnetici, con relative stampe da correggere manualmente; ciò non permetteva un accesso diretto, ma solo sequenziale, ai dati. L’applicazione del metodo informatico si risolveva nell’esecuzione automatica di un lavoro impostato con criteri manuali. Un pioniere dell’applicazione dei calcolatori elettronici all’analisi testuale è stato Roberto Busa [...] Se infatti si tralasciano alcuni tentativi di traduzione automatica, lo spoglio dei testi costituisce la prima occasione di impiego dei calcolatori elettronici negli studi umanistici; Roberto Busa aveva effettuato l’analisi del Canto III dell’Inferno dantesco e poi degli inni tomistici nell’*Officium de festo Corporis Christi* già con macchine elettrocontabili operanti su schede perforate.”

<sup>18</sup> El primer sistema utilizado por el Instituto, hasta 1989, para la gestión de su archivo bibliográfico y de su *Thesaurus*, fue el sistema UNIDAS. A partir de ese momento, y gracias a la transición efectuada por Ada Russo, se pasaron todas las bases de datos a la plataforma STAIRS de IBM. En 1997, por razones ligadas tanto a los fallos de este sistema y a la falta de compromiso de IBM con las actualizaciones, como a decisiones técnicas del CASPUR (*Consorzio Interdipartimentale per le Applicazioni di Super-calcolo per Università e Ricerca*), el organismo de *La Sapienza* en el que se apoyaba

además de ello, sobre todo, se lleva a cabo una reflexión acerca de la relevancia filosófica de estos avances. Como resultado de esta producción teórica se deriva no sólo una importante serie de artículos, memorias y libros sobre este punto,<sup>19</sup> sino también un detallado programa de formación de jóvenes investigadores para el empleo de las herramientas informáticas desarrolladas por el Instituto.<sup>20</sup>

Como se puede intuir por la alusión a este último programa formativo, las mejoras tecnológicas en el campo de la investigación tienen una traducción práctica a la docencia, que puede rastrearse tanto en el

---

hasta ese momento el ILIESI, el Instituto decidió volverse autónomo desde el punto de vista de las computadoras y los software empleados. En concreto, se sustituyó el antiguo procesador IBM 3090 empleado hasta entonces por un nuevo ordenador IBM RISC 6000, equipado con los software FULCRUM SEARCHSERVER (como motor de las bases de datos) y FULCRUM SURFBOARD/WEBKIT (para el acceso a los datos a través de la web). Para una descripción detallada de estos avances técnicos Cf. Liburdi, 2000, 20-25.

<sup>19</sup> Algunos ejemplos de esta producción científica son los siguientes: Adamo, Gianni, (1992), "Analisi informatica di testi: problemi e prospettive," *Calcolatori e scienze umane*, Etas Libri, 2000, 350-365. Adamo, (2000), "Informatica umanistica," *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, Appendice 2000 A-La, 2000, 917-919. Adamo, Gianni y Veneziani, Marco, (1983), "A data base for philosophical dictionary of the XVIIth and XVIIIth century," Robert F. Allen (ed.), *The International Conference on Data Bases in the Humanities and Social Sciences*, Osprey: Paradigm Press, 1983, 150-154. Bianchi, Massimo L., (1985), "Techniques informatiques et manuelles dans la redaction du 'Lessico Intellettuale Europeo,'" *Computers in literary and linguistic computing. Proceedings of the Eleventh International Conference*, Paris-Geneve: Champion-Slatkine, 1985, 23-27. Russo, Ada, (1985), "A data-base for the compiling of a philosophical dictionary," *Computers, Literary and Linguistic Computing*, 1985, 321-332. Russo, (1992), "Una base di dati testuali: storia, problemi, evoluzione di un corpus di testi filosofici," conferencia presentada en el Congreso *Informatica e umanistica*, Universidad de Venecia, 29-31 de octubre de 1992. Russo, (1998), "Nuovo sistema di gestione degli archivi testuali del LIE," *Rapporto tecnico n. 1998/01*, Russo, (2000), "Banca dati del LIE: prospettive di sviluppo," *Rapporto tecnico n. 2000/01*, Spinosa, Giacinta, (1986), "Un Thesaurus strutturato per la gestione automatica del lemmario latino del Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII," *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, n. 2, 545-566, además de los ya citados libros de Liburdi, (2000 y 2007) y el capítulo de libro de Hohenegger, 2010.

<sup>20</sup> Cf. Liburdi, 2007, 24: "La commessa *Fomazione alla lessicografia filosofica e scientifica*, sotto la responsabilità di Marco Veneziani, si occupa della formazione di giovani all'analisi lessicografica e terminologica dei testi di cultura, nonché all'elaborazione di strumenti critici di orientamento nella loro lettura tenendo conto che le stesse metodologie di spoglio –oggi prevalentemente informatiche– si perfezionano e diventano più potenti attraverso la loro reale applicazione. Preparare i giovani studiosi all'uso ragionato delle moderne tecniche lessicografiche, su materiali che storicamente si pongono al crocevia di molteplici dinamiche linguistiche, significa non solo formare storici più agguerriti a livello universitario e post-universitario, ma anche sospingere la ricerca tecnologica nel campo del trattamento delle lingue naturali."

contexto más inmediato del Instituto como en sus conexiones y ramificaciones a nivel europeo. En el primer ámbito, a través de algunos profesores de la Universidad *La Sapienza* asociados al Instituto, las técnicas empleadas y los resultados obtenidos en las investigaciones del ILIESI se transfieren inmediatamente a los alumnos de la Licenciatura de Filosofía. Para citar un único, aunque ilustre y representativo ejemplo, el curso impartido por la Decana de la Facultad, la profesora Marta Fattori,<sup>21</sup> titulado “*B. Spinoza, Trattato teologico-politico: Analisi terminologica dell’opera tramite strumentazione elettronica*”, basa íntegramente su programa<sup>22</sup> en las investigaciones terminológicas y lexicográficas sobre la obra spinoziana llevadas a cabo en el ILIESI por Pina Totaro, Eugenio Canone y Marco Veneziani.<sup>23</sup>

Por otra parte, si ascendemos a un nivel mayor de generalidad, la potencial aplicación a la docencia de los resultados de la investigación del ILIESI se plasma desde 2004 en la participación del Instituto en la red GDREplus denominada “*Hyper-Learning. Modèles ouverts de recherche et d’enseignement sur Internet.*” En esta conexión de veinticinco Institutos de investigación pertenecientes a nueve países europeos se aborda precisamente la posibilidad de una enseñanza en red de las humanidades: el ILIESI interviene en este proyecto mediante un sistema de manejo automático de textos filosóficos, en su mayoría de G. W. Leibniz. Las posibilidades ofrecidas por la docencia en Internet, sobre todo a través del *hipertexto*, determinan la participación del Instituto en otra red europea semejante, que agrupa a ocho países, sobre el tema “*Open Scholarly Communities on the Web.*”<sup>24</sup>

Un caso concreto de la transformación radical de las prácticas docentes en filosofía –innovación que es objeto de *estudio teórico* por parte de estas redes en que interviene el ILIESI– puede encontrarse en

---

<sup>21</sup> Cf. Liburdi, 2007, 5: “Fin dall’inizio sono stati associati all’Istituto Marta Fattori, che ha iniziato a collaborare all’attività del LIE dalla sua costituzione e Annamaria Ioppolo [...]”

<sup>22</sup> En el programa de la asignatura se especifica claramente: “il corso tratterà della storia, delle teorie e delle tecniche dell’applicazione dell’informatica ai testi umanistico-filosofici come supporto per l’analisi storico-critica di opere e autori; la realizzazione di indici e concordanze di un testo; la lemmatizzazione delle concordanze e i problemi ad essa correlati.”

<sup>23</sup> Cf. Liburdi, 2000, 28: “L’opera di Baruch Spinoza è stata oggetto di due spogli informatici e analisi terminologiche pubblicati in ‘Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e Storia delle Idee’: l’*Index locorum del Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza*, a cura di Eugenio Canone e Pina Totaro (1991) e gli *Indici e concordanze del Tractatus theologico-politicus* (1993) a cura di Pina Totaro e Marco Veneziani.”

<sup>24</sup> Cf. Liburdi, 2007, 45.



el *Grado en Filosofía* de la Universidad Autónoma de Madrid, que ha implantado desde el curso 2010-2011 un *Grupo Experimental de presencialidad reducida* con un fuerte apoyo de las TIC. El nuevo Grado ha ofrece un tipo de enseñanza mixta, que combina la fundamental importancia del contacto directo entre alumno y profesor en el espacio físico del aula junto con las ventajas, no sólo de orden práctico sino también de carácter teórico y pedagógico, que presenta la enseñanza on-line. Para cada una de las diez asignaturas que conforman cada año de la titulación, el alumno sólo contará con una hora y media de clase presencial, situada por cierto en horarios de tarde, para facilitar la incorporación al Grado de personas que deseen simultanearlo con otros estudios o con su actividad profesional. El resto de la docencia (equivalente a otra hora y media semanal por asignatura) más todas las otras actividades de aprendizaje que el estudiante debe realizar por su cuenta, según el marco definido por el sistema de créditos del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), se realiza a través de una plataforma de Internet especialmente aplicada a la docencia, llamada Moodle, acrónimo de *Module Object-Oriented Dynamic Learning Environment*. Esta poderosa herramienta, desarrollada en 2002 por Martin Dougiamas, de la Universidad australiana de Curtin, está basada en una pedagogía orientada hacia el constructivismo social en la educación, que promueve la intervención del estudiante como co-constructor de la experiencia educativa. En la actualidad esta plataforma cuenta con 33 millones de usuarios en todo el mundo, y unos 3,2 millones de cursos en 70 idiomas. A pesar de que Moodle ya había sido empleado en algunas asignaturas impartidas en la Universidad Autónoma, la experiencia del nuevo Grupo Experimental es la *primera* en la que se diseña un entero plan de estudios sobre los recursos ofrecidos por esta herramienta on-line, y no es una casualidad que se haya empezado con una disciplina como la filosofía, cuya enseñanza puede recibir enormes y muy especiales ventajas de su aplicación.

Un curso realizado con el apoyo de Moodle está estructurado en módulos, que generalmente suelen coincidir con los temas o unidades de enseñanza de cada asignatura. A cada tema el profesor puede asociar una serie de *recursos* (textos, apuntes, archivos digitales de vídeo, audio, presentaciones de *Power Point*, vínculos a otras páginas web, etc.). Los contenidos incluidos en la página del curso están protegidos por una contraseña que hace posible que sólo los estudiantes, el profesor y los administradores tengan acceso a esos contenidos, lo que según la mayoría de los intérpretes de la legislación en derechos de

autor evita conflictos en lo que respecta a la propiedad intelectual.<sup>25</sup> Además de los recursos consultables por el estudiante, a cada tema puede asociarse una serie de *tasks*, los elementos más interesantes y dinámicos de esta plataforma. Por una parte, las producciones (exámenes, *papers*, comentarios, etc.) del estudiante pueden solicitarse, recibirse y evaluarse a través de la plataforma, estableciéndose además el intervalo de tiempo en el que se aceptará la recepción de los documentos. Por otra parte, se establece para cada módulo toda una serie de actividades dinámicas, interactivas, que fundamentalmente son los *diarios*, los *cuestionarios*, los *foros* y los *chats*. Estas dos últimas herramientas, en las que se produce una interacción entre el profesor y los estudiantes, así como entre los diferentes estudiantes, resultan especialmente beneficiosas, porque estimulan el carácter crítico, participativo y de debate que se pretende desarrollar en los estudiantes de filosofía.

Los *foros* tienen un funcionamiento parecido al de las redes sociales, pudiendo estructurarse de diferentes maneras según el planteamiento del curso. Por ejemplo, pueden servir como herramienta de resolución de dudas surgidas en clase o durante la lectura de los textos: la posibilidad de realizar estas preguntas desde casa, habiendo tenido tiempo para documentarse y reflexionar, hace que el nivel de las cuestiones de los estudiantes (pero también, sin duda, la posibilidad del profesor de contestar de manera completa y satisfactoria) *aumente* notablemente con respecto a lo que suele ocurrir con las preguntas durante las clases presenciales. Por otra parte, los foros ayudan a los estudiantes a poner en común sus cuestiones, de tal manera que a veces son los propios compañeros los que completan, re-orientan o incluso contestan la duda de un determinado estudiante, y se forma así un contexto interactivo muy positivo que cierta pedagogía de carácter pragmático ha denominado “comunidad de investigación.”<sup>26</sup> Todo ello, por supuesto, siempre respetando que el rol rector y moderador de las conversaciones corresponde al profesor que, para ejercer este papel, debe poder manejar con seguridad las nuevas herramientas informáticas.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Para una pormenorizada discusión de la propiedad intelectual en los recursos contenidos en el e-Learning, cf. Gallego, 2007, 297-352.

<sup>26</sup> Cf. Cosentino, Antonio, (2009), “La ‘comunità di ricerca’ come paradigma di una didattica filosofica,” Pozzo, Riccardo y Sgarbi, Marco, (eds.), *I filosofi e l’Europa*, Milano-Udine: Mimesis, 2009, 445-457.

<sup>27</sup> Este manejo, por supuesto, requiere un proceso de adaptación por parte del profesor. Cf. Gallego, 2007, 73: “Las funciones del docente han tenido que cambiar al tener que desarrollar su actividad en un entorno virtual, pues debe dar respuesta a un alum-

Los *chats*, por su parte, constituyen una herramienta de diálogo entre profesor y alumnos en riguroso directo, lo que fomenta la espontaneidad de las conversaciones y la resolución de dudas sencillas. Además, existe la posibilidad de realizar estas conversaciones virtuales integrando voz e incluso imagen, que pueden ser bidireccionales, de tal manera que los estudiantes pueden oír y/o ver al profesor, y viceversa. Las experiencias pasadas revelan la gran utilidad de los chats como sistemas de tutoría virtual, aunque también hay que decir que el éxito de estas conversaciones suele ser inversamente proporcional a la cantidad de alumnos que participan simultáneamente en ellas. Como en la tutoría tradicional, el chat funciona mejor cuando el profesor conversa sólo con uno o dos alumnos a la vez, por lo que suele ser necesario organizar las tutorías en diferentes turnos, para evitar la co-presencia masiva de estudiantes en el mismo momento. El curso planificado por el Grupo Experimental del Grado en Filosofía prevé los lunes como días enteramente dedicados al chat: las diferentes tutorías virtuales de las asignaturas se suceden una detrás de otra, por lo que el alumno puede “entrar” consecutivamente en los distintos “despachos virtuales” de los profesores a lo largo de la misma tarde.

La plataforma Moodle permite, como una de sus grandes ventajas desde el punto de vista pedagógico, un seguimiento constante, muy preciso y fácilmente verificable de la actividad del estudiante en el curso. La página web de asignatura elabora informes de actividad de cada estudiante, con gráficos relativos a cada módulo (explicitando la fecha del último acceso, el número de veces que se ha leído un documento, la rapidez y el acierto en la contestación de los formularios) así como también de una detallada trayectoria de la participación activa de cada alumno en el chat y en los foros. Toda esta información está disponible en una única página para cada estudiante, lo que facilita enormemente la evaluación (continua y final) por parte del profesor, que ya no tiene que almacenar y revisar decenas de papeles con los trabajos producidos, las hojas de asistencia, los comentarios sobre las intervenciones en clase, los exámenes finales, y un largo etcétera.

Esta *despedida del papel*, este abandono del documento físico en la *docencia* de la filosofía implica también importantes ventajas de cara

---

nado cada vez más heterogéneo, además de no tener limitaciones geográficas, físicas y temporales. Las TIC facilitan la elección del tipo de enseñanza, los servicios y los materiales de enseñanza personalizados, el seguimiento y registro individual de los procesos educativos, la autoevaluación y monitorización del rendimiento del alumno, la comunicación interactiva entre los agentes del proceso educativo y el acceso interactivo a recursos didácticos. Por ello, el contacto virtual reclama una capacitación pedagógica no prevista en la formación pedagógica tradicional.”

a la potencial *difusión e internacionalización* del conocimiento, lo que constituye un rasgo común con las herramientas digitales de *investigación* que veíamos más arriba. En el caso del ILIESI, vimos que cada día aumenta la accesibilidad on-line de sus bases de datos y ediciones críticas,<sup>28</sup> lo que fomenta la creación de una serie de circuitos internacionales y la asociación con otros Institutos de investigación a nivel europeo.<sup>29</sup> Por otra parte, la docencia a través de Moodle, desarrollada en el Grado de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, permitirá una impartición de la materia que, a pesar de la distancia física, no impida la frecuencia y la intensidad de contacto entre estudiante y profesor, así como entre los propios estudiantes. Incluso es posible pensar en un modelo diferente de concentración de la docencia presencial que permita, en el marco del EEES, la asistencia a estos cursos a alumnos procedentes de otros países europeos, lo que resultaría extremadamente enriquecedor para los propios estudiantes, amén de que generaría un contexto multi-lingüístico muy beneficioso para la adquisición de las competencias idiomáticas previstas por el plan de estudios y, sobre todo, demandadas por el mundo laboral y por el contexto socioeconómico mundial, cada vez más interconectado y global.

Esta ventaja es especialmente deseable en una disciplina como la filosofía, en la que, por su carácter universal y vinculado a una tradición histórica común a todo el mundo occidental, en principio no deberían existir diferencias importantes entre los contenidos impartidos en cualquier país europeo. En cambio, en otras disciplinas humanísticas o sociales, con un contenido fundamentalmente teórico –y por lo tanto plenamente transmisible a través del e-Learning–, como el derecho<sup>30</sup>, la historia<sup>31</sup>, la filología, o incluso la economía, los contenidos

<sup>28</sup> Cf. Liburdi, 2007, 34: “Accanto alla storica banca dati del LIE, sono ormai molte e diverse le raccolte elettroniche presenti in Istituto, alcune già consultabili on-line dal sito dell’Istituto e altre in avanzato stato di lavorazione.”

<sup>29</sup> El mejor y más reciente ejemplo es la participación del ILIESI en el proyecto europeo *Discovery (Digital Semantic Corpora for Virtual Research in Philosophy)*, dentro de las líneas de investigación *eContentplus* establecidas por la Dirección General “Information Society and Media” de la Comisión Europea. Cf. Liburdi, 2007, 45-46: “Il progetto mira alla costituzione di una struttura federativa di piattaforme ipertestuali e multimediali, capace di operare come una biblioteca o un archivio digitale che fornisca accesso a fonti primarie per la storia del pensiero e consenta ricerche sui testi non solo a livello lessicale ma anche a livello semantico. Accanto a gruppi di specialisti in informatica, partecipano al progetto tre istituti di ricerca: l’ITEM (CNRS-ENS, Parigi), il Wittgenstein-Archiv dell’Università di Bergen (Norvegia) e l’ILIESI.”

<sup>30</sup> De hecho, acerca de la aplicabilidad de las TIC a esta disciplina se ha realizado uno de los mejores estudios sobre e-Learning en España, el ya citado Gallego, 2007.

<sup>31</sup> Cf. para el caso concreto de la Historia medieval el interesante volumen AA. VV., (2005) *Pescar o navegar: la Edad Media en la red. Sesiones de trabajo. Seminario de*

que se enseñan en cada país de la Unión deben diferir necesariamente entre sí. Por otra parte, el sistema de docencia virtual semi-presencial no parece aplicable, al menos afectando a la globalidad de las asignaturas, a otras disciplinas que sí son potencialmente “universales,” indiferentes a las fronteras estatales y lingüísticas, pero que tienen un fortísimo componente práctico-experimental, como es el caso de las ciencias naturales o biomédicas o por ejemplo los estudios aplicados como la arquitectura o la ingeniería: en estas ramas de conocimiento la docencia on-line no parece fácilmente implantable. Precisamente por ello, la enseñanza de la filosofía es una de las pocas (quizá, junto con las matemáticas) que no resulta mermada, sino beneficiada por una enseñanza a nivel *européo* a través de las herramientas de las TIC. Estas reflexiones deberían animar a los profesores de filosofía a utilizar –o incluso desarrollar<sup>32</sup>– las nuevas herramientas informáticas en su docencia.

Frente al tradicional sistema de la universidad a distancia – representado en España por la UNED, con su indudable prestigio aunque con notables defectos<sup>33</sup>– el sistema docente apoyado en la plataforma Moodle ofrece al profesor y al alumno la posibilidad de interactuar de manera prácticamente equivalente a la de un curso presencial, creando auténticos grupos con sus dinámicas sociales (intelectuales y personales), y añadiendo además las ventajas que surgen de elementos potenciadores del espíritu crítico y la investigación personal (los foros) o del debate bien documentado y la resolución de dudas a través

---

*Historia Medieval*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2005. Agradezco a Noelle Rodríguez que me haya hecho notar la existencia del PARES –Portal de Archivos Españoles– (nacido como ‘AER’ en 2003), un archivo único digital accesible por los investigadores desde cualquier lugar. Sobre las potencialidades de este archivo, así como para las dificultades que entraña su internacionalización, cfr. Rodríguez de Diego, J. L., (2005), “El archivo red,” AA. VV., 2005, 67-83.

<sup>32</sup> Cf. Alonso, 2007, 382: “Tampoco creo que debamos desentendernos de la construcción de herramientas —hablo de software— que traduzcan nuestras ideas, aunque admito que esta actitud es más bien personal y quizá poco apreciada en el ámbito de la Filosofía oficial. Nunca he simpatizado en exceso con divisiones tajantes entre el ámbito de la teoría y el de la práctica. No creo que, como filósofo, nada me esté vedado. Y mucho menos la posibilidad de enseñar, por medio del lenguaje que sea, el resultado de mis hipótesis. ¿Por qué dejar esta tarea a profesionales poco o nada dispuestos a participar de nuestras motivaciones más genuinas?”

<sup>33</sup> Cf. Gallego, 2007, 68: “La sensación de soledad originada por los entornos virtuales debe ser especialmente considerada ya que es la principal causa de abandono. Por este motivo, la fluidez en la comunicación docente-discente y el establecimiento de espacios de comunicación abiertos (similares a los pasillos de las facultades) pasan a ser elementos fundamentales para alcanzar los objetivos propuestos al comienzo de la acción formativa.”

de tutorías máximamente eficaces (los chats). En particular, las potencialidades de internacionalización de las enseñanzas y la confluencia en un mismo grupo de estudiantes de procedencias muy dispares constituyen, en mi opinión, otra fundamental ventaja de este sistema docente.

Por todo ello, tanto en el caso de la *investigación* en filosofía, que hemos visto en la interesantísima evolución tecnológica del ILIESI, como en la *docencia* de esta materia, ejemplificada en la pequeña revolución constituida por el Grupo Experimental del Grado en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, hay que concluir que las enormes ventajas de la introducción de herramientas digitales al campo filosófico nos conducen, en un futuro próximo, hacia la potenciación y la realización efectiva de un Espacio Europeo de Educación Superior y de Investigación donde el intercambio de conocimiento (en este caso, de *conceptos*) sea el auténtico motor de una sólida y duradera recuperación económica y social para nuestro continente, a través de la revolución de una las piezas clave de su historia cultural: la universidad.<sup>34</sup> Decir *adiós al papel* significa, por lo tanto, dar la bienvenida a una *nueva enseñanza y ciencia* verdaderamente *européas*.

---

<sup>34</sup> De hecho, mientras que en los tiempos de su constitución medieval *cada* universidad estaba estructuradas en *nationes* según la diferente procedencia geográfica de sus estudiantes (cf. Forlivesi, Marco, (2008), “*Nationes* universitarie e identità nazionale,” Piaia, Gregorio y Pozzo, Riccardo, (eds.), *Identità nazionale e valori universali nella moderna storiografia filosofica*, Padova: CLEUP, 2008, 19-33), ahora nos dirigimos hacia el ideal regulativo de un *único* programa de estudios –o incluso, una única gran universidad europea– cuya investigación y sobre todo docencia estaría abierta indistintamente a *cualquier* estudiante europeo, que ya incluso ni siquiera debería desplazarse –sino muy raramente– al centro de estudios de referencia, borrándose o al menos difuminándose mucho las diferencias nacionales en el contexto universitario. Para la historia y el futuro de los *campus online*, sobre todo en lo que respecta a las posibilidades de internacionalización, cf. Gallego, 2007, 104-149.

## *Notes and Comments*

*Laura La Bella*

### **Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di "Verità e metodo"**

Svoltosi nei giorni 23 e 24 Aprile 2010 presso la Sala Rossa della Scuola Superiore di Studi Umanistici dell'Università di Bologna, il convegno *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di "Verità e metodo"*, organizzato dal prof. Carlo Gentili e dai dottori di ricerca Francesco Cattaneo e Stefano Marino, ha visto avvicinarsi relatori provenienti da diverse università italiane ed europee che hanno avanzato differenti proposte interpretative in merito all'*ermeneutica filosofica* di Hans-Georg Gadamer. Nei loro interventi, i relatori si sono soffermati principalmente sui nuclei tematici più significativi del complesso programma speculativo di *Verità e metodo* – l'*opus magnum* del 1960 – senza tuttavia trascurare l'intero *Denkweg* del pensatore di Marburgo e l'influenza da lui esercitata sulla filosofia contemporanea.

Nella mattina della prima giornata, dopo il saluto dei professori Ivano Dionigi, Carla Giovannini e Alberto Burgio – rispettivamente Rettore dell'Università di Bologna, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia e Direttore del Dipartimento di Filosofia – si sono svolti gli interventi di Giuliana Gregorio (Università di Messina), Stefano Marino (Università di Bologna) e Mariannina Failla (Università di Roma 3).

Giuliana Gregorio ha proposto una relazione dal titolo *Il concetto di vita in "Verità e metodo"*, nella quale, dopo aver ricordato la specifica valenza teoretica rivestita dalla nozione di *Erlebnis* nel contesto teorico della prima parte del capolavoro gadameriano, ha ripercorso i luoghi più rappresentativi in cui si esplica l'intensa *Auseinandersetzung* intrapresa da Gadamer nei confronti della tradizione filosofica otto e novecentesca. È infatti nel solco di tale tradizione che il suddetto termine trova una prima sistematizzazione concettuale. Indagandone il vasto ambito di significazione e passando in rassegna le rilevanti oscillazioni semantiche dell'*Erlebnis* nelle interpretazioni fornite da Dilthey, Husserl, Natorp, Bergson e Simmel – cui lo stesso Gadamer

esplicitamente rimanda, ponendone criticamente in luce le ambiguità e le insufficienze – Gregorio ha efficacemente sottolineato come, da un lato, solo Heidegger, attraverso l'elaborazione del concetto di *faktisches Leben*, «la radicalizzazione della storicità e la nuova concezione ontologica del comprendere», si riveli agli occhi di Gadamer capace di attuare in maniera decisiva il superamento del tradizionale «approccio meramente gnoseologico alla vita»; e, dall'altro, come proprio sulla scia del filosofo di Meßkirch la questione della *vita* si intrecci a quella del *vivente*, con le notevoli implicazioni che ciò comporta, specie in riferimento al vincolo di solidarietà che lega l'animale e l'uomo «nella partecipazione comune all'ambito "primo" e basilare del *Mitsamt*, dell'essere-insieme».

Nel corso della sua relazione – intitolata *Seconda natura e linguaggio. Gadamer, McDowell e l'antropologia filosofica* – Stefano Marino ha sviluppato uno stimolante confronto critico fra le filosofie della seconda natura elaborate da McDowell e Gadamer, segnalando il fondamentale ruolo giocato da quest'ultimo per l'instaurazione di un fecondo dialogo fra gli orientamenti "analitico" e "continentale" che animano l'attuale dibattito filosofico. Tale confronto critico tra Gadamer e McDowell ha avuto il fine di illustrare affinità e divergenze tra i due autori, specie in relazione al problema del rapporto fra linguaggio, mondo e ambiente. In proposito Marino ha osservato come quella che l'autore di *Mente e mondo* definisce "la tesi di Gadamer" circa la differenza sussistente fra il modo di vivere dell'uomo e quello dell'animale – intimamente connessa alla fondamentale distinzione tra *Umwelt* e *Welt* – sia in realtà riconducibile a una «lunga tradizione tedesca di studi filosofici e scientifici [...] che ha le sue origini nelle teorie del biologo Jakob von Uexküll e che viene portata alla ribalta dai fondatori dell'antropologia filosofica novecentesca: Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen». Documentando puntualmente la notevole influenza esercitata da questi ultimi pensatori sull'ermeneutica gadameriana e la profonda discontinuità registrabile, a riguardo, fra le concezioni di Gadamer e di Heidegger, Marino ha infine suggerito alcuni interessanti spunti di riflessione sulla base dei quali si rende legittimamente praticabile, e anzi opportuno, «un confronto diretto tra approcci analitici (o, se si preferisce, post-analitici) come quello di McDowell e l'antropologia filosofica "continentale"».

Il contributo di Mariannina Failla, intitolato *Gadamer: ontologia e linguaggio*, ha inteso porre in evidenza come l'interpretazione gadameriana del linguaggio non si esaurisca «nell'ambito della riflessione soggettivista sul rapporto fra esistenza e mondo». Essa assume una connotazione ontologica e rivela quale paradigma di riferimento «l'intreccio imprescindibile di Uno e molti [...], in cui l'ente, i molti,



L'*heteròthesis* sono manifestazioni non subordinate dell'essere, ma costituenti l'essere stesso, la sua potenzialità infinita». Dopo aver analizzato in maniera stringata ma efficace il rapporto silenzio-parola per come esso si profila in seno alla concezione giovannea del *Verbum* divino rintracciabile nel pensiero agostiniano, Failla ha avanzato la tesi secondo cui il linguaggio possiederebbe in Gadamer una «forza ontologica che va ben oltre la vita intramondana dell'uomo [e che] coinvolge il rapporto tra ente ed essere», inteso, quest'ultimo, come un «moltiplicatore del possibile, [...] infinita virtualità del finito».

Dopo la discussione presieduta da Carlo Gentili (Università di Bologna), l'attività del convegno è proseguita nel pomeriggio, sotto la presidenza di Mariannina Failla, con gli interventi di Giovanni Matteucci (Università di Bologna), Carlo Gentili e Francisco Arenas Dolz (Università di Valencia).

La relazione di Giovanni Matteucci *Gadamer e la questione dell'immagine* si è soffermata sull'interpretazione gadameriana della nozione di *Bild*, sia a partire dalle pagine a essa dedicate in *Verità e metodo* che nel saggio del 1991 *Parola e immagine: "così vere, così essenti"*. Segnalando l'esigenza gadameriana di liberare l'immagine dalle griglie della coscienza estetica, Matteucci ha proposto una circostanziata ricostruzione dell'indagine ontologica condotta dal filosofo di Marburgo sulla base del dispositivo concettuale della *Darstellung*, sotteso a una concezione "incrementalista" del reale fruttata dall'immagine stessa. Nel prosieguo del suo contributo, il relatore ha inteso rendere perspicuo lo statuto ontologico che il concetto di *immagine* esibisce in *Verità e metodo* mediante l'analisi di due strutture triadiche di comparazione in cui esso è posto in rapporto, rispettivamente, con i concetti di *specchio* e *copia* e di *segno* e *simbolo*. Infine, Matteucci si è soffermato sulla ripresa del tema in questione attuata da Gadamer nel succitato testo del 1991, in cui alcune variazioni lessicali operate rispetto all'opera del 1960, nonché il ricorso ad una metaforicità di stampo organicista, appaiono particolarmente degni di interesse e densi di rilevanti implicazioni concettuali.

La relazione di Carlo Gentili, dal titolo *Hans-Georg Gadamer: per un'ermeneutica del tragico*, ha offerto un'attenta disamina della teoria gadameriana della tragedia, nella quale è individuabile – come ha preliminarmente sottolineato il relatore – uno dei contributi più originali che «la straordinaria ricchezza e complessità di *Wahrheit und Methode* ha recato al dibattito filosofico dell'ultima parte del Novecento». Dopo aver ricostruito in maniera sintetica ma esauriente la prospettiva interpretativa secondo cui la tragedia presenterebbe origini culturali e religiose, e dopo aver ricordato il fondamentale contributo di Jean-Pierre Vernant che contro tale ipotesi ha sollevato radicali obiezioni,

Gentili ha posto in rilievo come «la tragedia renda manifesta, secondo Gadamer, la struttura fondamentale dell'opera d'arte in quanto *evento* (*Ereignis*) e ne riveli il significato ontologico», collegato al concetto di *Spiel*. La segnalazione dell'incidenza esercitata dalla dottrina aristotelica della catarsi sulla riflessione gadameriana, in cui appare ritradotta in chiave ontologica, ha infine consentito di mettere in evidenza come proprio la teoria aristotelica della tragedia – conferendo una nuova identità estetica agli elementi della rappresentazione tragica appartenenti alla tradizione religiosa – «riveli il tragico nella sua essenzialità».

La ricca e documentata analisi presentata da Francisco Arenas Dolz nel suo contributo *Sulla conoscenza retorica. Gadamer tra filologia ed ermeneutica* si è sviluppata intorno alla questione concernente la profonda influenza della retorica di Aristotele sullo sviluppo dell'ermeneutica filosofica, nell'ambito della cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica”. Dopo aver presentato la concezione nietzscheana della retorica e aver sviluppato un interessante confronto fra l'interpretazione moderna di quest'ultima e le proposte avanzate da Perelman, Ricoeur, Gadamer, Apel e Habermas, Arenas Dolz ha sottolineato la necessità di un'adeguata lettura della dottrina retorica elaborata da Aristotele, al fine di «comprendere la razionalità pratica come un processo di interpretazione delle azioni umane». In questa prospettiva, Arenas Dolz ha concentrato la sua attenzione sul modello retorico deliberativo dello Stagirita, marcando la notevole continuità sussistente fra l'approccio ermeneutico gadameriano e la filosofia pratica aristotelica. Il metodo comunicativo e interpretativo di Aristotele si pone in antitesi rispetto a quei «modelli dottrinali, basati unicamente sull'argomentazione razionale e, perciò, troppo istruttivi, neutrali o informativi, che prescindono da qualsiasi forma di influenza affettiva nella deliberazione» e che rischiano dunque di «ridurre la democrazia a un insieme di regole procedurali».

Nella mattina della seconda giornata, sotto la presidenza di Giuliana Gregorio, si sono tenuti gli interventi di Dietmar Koch (Università di Tubinga), Rosa Marafioti (Università di Messina), Annamaria Contini (Università di Modena-Reggio Emilia) e Francesco Cattaneo (Università di Bologna).

Con il suo contributo *Sulla dimensione del divino nel pensiero dell'evento di Martin Heidegger. Una replica alle considerazioni di Hans-Georg Gadamer*, Dietmar Koch si è proposto di delucidare criticamente la lettura gadameriana della tematica del *Göttliches* quale essa si delinea nel contesto del pensiero heideggeriano *post-Kehre*. Dopo aver esposto limpidamente le *Grundlinien* della concezione heideggeriana dell'altro inizio (*der andere Anfang*), Koch ha sviluppato

con rigore e lucidità alcune significative obiezioni all'interpretazione elaborata da Gadamer in merito alla suddetta questione, il cui principale limite viene scorto nel fatto di essersi soffermata «unicamente sulla differenza tra fede e sapere, tra teologia cristiana e filosofia». Facendo esplicitamente riferimento, in particolare, al corso di lezioni *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"* tenuto da Heidegger nel semestre invernale 1934-35, Koch ha opportunamente rilevato come esso, lungi dal configurarsi come un'ampia riflessione circa la «teologia cristiana della rivelazione [...] o la redenzione delle anime umane di questo mondo», tracci piuttosto «quella che può essere fondatamente assunta come una "fenomenologia del divino" in quanto componente integrale di un pensiero esposto all'essere, che lo fonda e salvaguarda».

Nel corso dell'intervento *Gadamer e Hegel: la ripresa dialogica della dialettica* Rosa Marafioti ha condotto un'accurata indagine circa il "colloquio di pensiero" in cui Gadamer risulta interpellato da Hegel sia direttamente che attraverso la mediazione heideggeriana. Soffermandosi soprattutto sulla «rielaborazione appropriante di taluni aspetti della dialettica di Hegel nell'ermeneutica filosofica di Gadamer», Marafioti ha delineato i tratti principali della dialettica ermeneutica, individuandone i punti di contatto con quella hegeliana nei caratteri della *negatività*, della *speculatività* e della "*fenomenologicità*". Infine, la relatrice ha evidenziato gli elementi di continuità e di rottura fra la posizione heideggeriana e quella gadameriana, concludendo con l'ipotesi secondo cui «la "svolta (*Wende*) ermeneutica" di Gadamer e la dimensione a cui essa introduce non costituiscono semplicemente un'"urbanizzazione" della provincia di Heidegger, una "seconda versione" dell'ermeneutica della fatticità, bensì sono il risultato di una "ripresa" della dialettica nell'ermeneutica, resa possibile soltanto dalla "mediazione totale" della storia».

Ricostruendo alcuni nodi cruciali della lettura critica ricoeuriana dell'ermeneutica gadameriana, Annamaria Contini ha presentato una lunga e dettagliata relazione dal titolo *Gadamer, Ricoeur e il problema del metodo*, nella quale ha concentrato la propria attenzione sugli «scritti in cui tale dialogo è più puntuale e diretto, cioè sostanzialmente su alcuni saggi pubblicati da Ricoeur nel quinquennio 1970-1975, e quindi raccolti nel volume *Dal testo all'azione* (1986)». Sottolineando come Ricoeur, «oltre a discutere alcune specifiche tesi di *Verità e metodo*, [...] tragga da Gadamer una nuova impostazione del problema ermeneutico», in funzione della quale «cambia quindi anche la definizione stessa dell'ermeneutica, che non è più ricondotta all'interpretazione dei simboli, così come cambia il rapporto con la semiotica e lo strutturalismo», la Contini si è soffermata sul nuovo significato

che, nei testi ricoeuriani, assumono alcune categorie interpretative ricavate dal filosofo di Marburgo. In particolare, la relatrice ha posto in rilievo come Ricoeur, «connettendo l'approccio fenomenologico con il modello semantico», miri a scalzare la preminenza «che assume, in Gadamer, il paradigma del dialogo rispetto a quello del testo nella determinazione della questione ermeneutica, [...] nella convinzione che una riconsiderazione metodica dell'ermeneutica, volta a completare la prospettiva di Gadamer senza contraddirla, possa procedere solo dalla scelta del testo come problematica dominante».

L'intervento conclusivo del convegno è stato quello di Francesco Cattaneo, che nel suo contributo *Libertà dell'esperienza, esperienza della libertà* ha esplorato, muovendo dal preliminare riconoscimento dell'*esperimento scientifico* e dell'*Erlebnis* come «gli influssi storici predominanti che hanno concorso a modellare e definire l'odierna comprensione dell'esperienza», il vasto spettro semantico abbracciato da quest'ultima nozione. Cattaneo ha osservato come «*Verità e metodo* [...] sia tutto incentrato intorno a questa problematica [e come], nel modo in cui essa viene impostata e sviluppata, si scorgano non solo la profondità e la passione con cui Gadamer s'è messo alla scuola di Heidegger [...], ma anche gli aspetti dell'eredità e dell'insegnamento di Heidegger che Gadamer ha considerato più vivi e intorno a cui ha continuato a lavorare con originalità». Procedendo quindi a un'analisi comparativa fra le posizioni heideggeriana e gadameriana, Cattaneo ha ricordato le motivazioni teoriche soggiacenti alla critica mossa dal filosofo di Meßkirch alla tradizione gnoseologica, la quale, presupponendo «necessariamente la coppia soggetto/oggetto, [...] si interroga su come il soggetto possa protendersi verso l'oggetto e conoscerlo». È in aperta polemica proprio con tale tradizione che l'*Hermeneutik der Faktizität* di Heidegger si pone, rendendo manifesta la netta discontinuità del suo progetto sia rispetto all'«idealismo speculativo, il cui concetto di spirito culmina hegelianamente in un'autocoscienza assoluta, sia rispetto all'identificazione delle *Geisteswissenschaften* nel senso di Dilthey, che riprende [...] l'impostazione gnoseologica della scienza moderna, sia rispetto alla fenomenologia trascendentale di Husserl, che nell'individuare un ego assoluto, ricade nell'oggettivismo». A partire da tali premesse, Cattaneo ha illustrato in che modo la tematizzazione della fondamentale questione dell'arte in base al filo conduttore del *gioco*, cui è affidata l'apertura di *Verità e metodo*, offra «un primo accesso alle cruciali questioni dell'essere-nel-mondo e della dinamica di *manifestazione* a esso sottesa, [...] consentendo di prospettare un rapporto con il mondo che non sia incardinato su un soggetto». Il relatore si è infine soffermato sul tema del radicamento storico e, muovendo da una caratterizzazione dell'esperienza in termi-

ni di *atipicità* e di *negatività*, sulla necessità di un ripensamento radicale della libertà, il quale dovrebbe passare attraverso l'uscita «dalle secche del soggetto, che, nel suo imporsi quale asse del mondo, non è in realtà libero, bensì schiavo di se stesso, della propria determinazione entificante».



## Reviews

Stefano Marino, *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità*, Mimesis, Milano-Udine, 2009.

Stefano Marino propone con questo libro un prezioso recupero della filosofia di Hans-Georg Gadamer, a partire dagli aspetti meno battuti dalla riflessione filosofica degli ultimi anni. L'obiettivo dell'autore è di mostrare, partendo dall'opera fondamentale *Wahrheit und Methode*, la complessità del pensiero di Gadamer analizzando gli scritti raccolti nei *Gesammelte Werke*, riflettendo su alcune raccolte di saggi, quali *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976), *Lob der Theorie* (1983), *Das Erbe Europas* (1989), *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (1993) e *Hermeneutische Entwürfe* (2000).

Dall'analisi dei testi Marino è in grado di presentare un Gadamer attento alla situazione storica contemporanea, attraverso riflessioni volte a mantenere un occhio critico e una straordinaria lucidità di pensiero. Di grande interesse sono le pagine di questo studio, che presenta i rimedi e le indicazioni di Gadamer alle prese con la crisi della contemporaneità. Emerge così la capacità e la possibilità dell'uomo di fronteggiare tale crisi grazie alle risorse più profonde insite nella sua natura pratico-dialogica, e, conseguentemente, grazie alla capacità d'intesa intersoggettiva e comunicativa. Le possibilità dell'uomo sono però offuscate dal predominio della razionalità scientifica e tecnico-strumentale: ciononostante la parola di Gadamer rimane una parola di fiducia per il riappropriarsi dell'uomo delle proprie possibilità.

Il volume si struttura in tre parti: *Una fenomenologia della modernità: i molteplici sintomi della crisi*; *Una diagnosi della crisi della modernità: il dilagare della razionalità strumentale tecnico-scientifica* e *Un "rimedio" per la crisi della modernità: la riscoperta dell'esperienza e del sapere pratico*.

Nella prima parte Marino inserisce la riflessione gadameriana nell'arco della filosofia del Novecento della crisi dell'Occidente. Se il Novecento ha visto un pensiero filosofico volto a definire il periodo dell'Occidente come un momento di crisi, anche Gadamer ne ravvede i sintomi. Si ha così l'occasione di leggere del Gadamer attento alla dinamica economica e amministrativa del mondo contemporaneo. Altrettanto attento anche al ruolo dell'Occidente in quanto colonizzatore

di altre civiltà, proiettandosi così in una globalizzazione a carattere fortemente economico, dimentica dell'uomo. Passando per l'analisi dell'epoca spirituale contemporanea, con la sua perdita di spiritualità e l'approdo ormai palese a un *indifferentismo ateo*, che torna in tutti i campi della vita, dall'estetica all'etica: l'arte perde così il suo contatto col mondo per essere *de-mondizzata* nei musei. Gadamer non si esime neanche dal pronunciarsi nei confronti del pericolo costituito dal livello distruttivo degli armamenti bellici degli stati contemporanei: il Novecento è il secolo delle bombe atomiche, il che proietta sul presente, e sempre con maggior forza, il pericolo dell'autodistruzione. Non mancano cenni anche ai problemi ambientali dei nostri tempi e infine alla questione "nascita-morte", con lucide analisi e riflessioni su problemi di bioetica come il "prolungamento vita", che per Gadamer si trasforma in "prolungamento morte" [*Sterbenverlängerung*]; o il morire in clinica, con tutto ciò che questo comporta, come la de-umanizzazione e la classificazione numerica in quanto "caso-clinico". Tutte le analisi che vengono mostrate poggiano sulla filosofia di Gadamer, per cui il *biologismo* a cui la nostra società sembra puntare, attraverso meccanismi di efficienza burocratica e amministrativa, attraverso cliniche e prolungamenti vita, perdono il contatto con la totalità dell'uomo in quanto tale, che va ben oltre la visione teistica economico-amministrativo-regolatrice a cui assistiamo: "a nessuno viene in mente che l'uomo non muore per il fatto di essersi ammalato, ma gli capita di ammalarsi perchè fondamentalmente deve morire", citando, come fa Marino, Galimberti (p. 68).

Nella seconda parte i sintomi rintracciati sono ricollegati ad una radice unica, ovvero alla nascita della scienza moderna, e al suo legame con la tecnica. Rifacendosi a Heidegger e Weber, oltre che alla Scuola di Francoforte, Gadamer chiama la razionalità nata nell'Occidente scientifico *Zweckrationalität* [razionalità rispetto a uno scopo], *rechnendes Denken* [pensiero calcolante] o *instrumentelle Vernunft* [ragione strumentale]. La nascita della razionalità così divenuta non è databile, per Gadamer, precisamente, ma emerge dalla "vera esplosione" rappresentata dall'avvento dell'"ideale metodico della scienza moderna". L'accento in Gadamer cade sul "metodico" – la *metodicità* della scienza è in definitiva *metodicità* nella distruzione: progettare, fare e dominare. Scienza e tecnica non sono separabili, ma al contrario, la tecnica fa parte, per Gadamer, della stessa essenza della scienza. Smaschera tra l'altro Gadamer il rapporto contemporaneo tra lo sviluppo della scienza naturale, e, a causa proprio del suo metodo, dello sviluppo economico-scientifico. Si crea quindi un rapporto intricato col progresso scientifico che si mostra, anch'esso, innanzitutto progresso *economico*. Marino mette in luce, allo stesso tempo, co-



me Gadamer non demonizzi la scienza di per sé: non si può ricercare “una colpa della scienza”, giacché in realtà “la colpa non [è] della scienza e della tecnica quando esse sono poste al servizio della devastazione, ma degli uomini che le utilizzano per questo”(p. 77). Scienza e tecnica per Gadamer sono lo sviluppo del metodo scientifico, nato essenzialmente dalla matematizzazione della natura. Gadamer non prende posizione contro il metodo scientifico, ma, semmai, contro l’uso univoco e onnicomprensivo di tale metodo, che, ponendoli, crea i propri oggetti: misurandoli, calcolandoli e matematizzandoli. La concretezza degli oggetti diviene quindi un insieme di leggi generali: “oggettività”, “conoscibilità” e “fattibilità” costituiscono così la quintessenza della comprensione dell’essere, e la *verità* è solo l’*oggetto calcolato*.

Marino prosegue presentando il pensiero di Gadamer a questo punto come proposta “correttiva”. Decisa è la critica nei confronti di ogni lettura storica che ponga un “destino” ineffabile e incontrastabile contro cui non si possa che soccombere. Le critiche sono dirette quindi a Spengler, a Adorno e anche alla “ontostoria” di Heidegger. Per Gadamer la storia è “costituita [...] dall’intreccio di scene di libertà”(p. 103), e si costituisce in maniera imprevedibile e incalcolabile, proprio perché non è retta da un piano generale. Da questa posizione Marino presenta un Gadamer tanto critico nei confronti della situazione storica occidentale, quanto allo stesso tempo non pessimista, proprio in considerazione della sua idea di storia e di sviluppo. Gadamer pensa quindi ad una ermeneutica che possieda la *verità del correttivo*: “una crisi può sempre avviare un processo di guarigione, correggendo uno sviluppo sbagliato”. Il progetto ermeneutico diviene quindi innanzitutto un tentativo di correzione del cammino della modernità, innanzitutto incentrato su una “demitologizzazione della scienza” (pp. 108-109).

Nella terza parte è presentata la *pars construens* del pensiero di Gadamer, consistente per Marino del recupero delle diverse forme di ciò che è chiamato “un altro tipo di sapere” o “un’altra forma di conoscenza”. L’ermeneutica filosofica del filosofo di Marburg presenta quindi un progetto di riabilitazione del valore conoscitivo, morale e formativo del sapere e dell’esperienza. Questa è definita la “dimensione ermeneutica” dell’esistenza umana. La sfida di Gadamer è quella di recuperare un certo numero di fenomeni riunendoli sotto la categoria di *Verstehen* [comprendere]: ovvero come “possibilità d’esperienza”. Nelle prime pagine di *Wahrheit und Methode* si legge infatti: «Il fenomeno del comprendere impronta in sé tutti i rapporti dell’uomo col mondo», «l’umana esperienza del mondo nel suo insieme», nei quali «si annuncia una verità che non può essere verificata con i mezzi me-

todici della scienza» (p. 146). Da qui il recupero dell'*esperienza* come centro di indagine privilegiato per la filosofia ermeneutica. Segue l'analisi della "teoria dell'esperienza ermeneutica" e, soprattutto, della centralità del ruolo del *Verstehen* nell'ermeneutica di Gadamer. Si recupera così quella condizione pre-scientifica del sapere che si declina come *pratico* (nel senso aristotelico), *dialogico-intersoggettivo*, *fattivo* (nel senso heideggeriano della *Faktizität*), di *sensu comune* e *lebensweltlich* (nel senso di *mondo della vita* husserliano).

Il volume è ben costruito e ha il grande merito di ripresentare Hans-Georg Gadamer negli aspetti del suo pensiero forse meno noti, ma non per questo meno significativi. Riportandoli di continuo le convinzioni filosofiche essenziali di *Warheit und Methode*, la ricerca di Marino non perde mai di spessore filosofico. Introduce un Gadamer impegnato a pensare il contemporaneo a partire dalla libertà, passando per tutti i temi visti. Mantiene un'accurata gamma di riferimenti critici e testuali, sintomo di uno studio preciso e condotto con rigore. Chiudendo con una frase di Gadamer: «Quel che io descrivo non è altro che la modalità dell'esperienza umana del mondo in generale. Io la chiamo "ermeneutica" perché il processo così descritto non cessa di ripetersi anche nell'ambito delle cose più familiari» (p. 150).

Claudio Paravati

Piergiorgio Donatelli ed Emidio Spinelli (cur.), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009.

Piergiorgio Donatelli, professore di bioetica e storia della filosofia morale presso la facoltà di filosofia della "Sapienza" di Roma, ed Emidio Spinelli, collega di storia della filosofia antica, mettono a punto in questa raccolta di saggi un'interessante e approfondita lettura di una elaborazione contemporanea della dimensione etica attraverso passaggi nella storia classica e moderna del pensiero. Rilevando la necessità di ripensare in senso più ampio la razionalità, il lessico, il ruolo del soggetto relativi all'ambito pratico della vita dell'uomo, gli autori tracciano un percorso che partendo dalle prime riflessioni mette in discussione la pretesa di assolutezza delle premesse etiche fino a presentare le tematizzazioni di personaggi contemporanei circa la centralità dell'interiorità dei singoli e del linguaggio attraverso un confronto con la psicologia scientifica e la critica letteraria.

Nel saggio di Carlo Natali viene presentata la posizione di Aristotele circa le virtù particolari nel tentativo di mostrare come, nonostante oggetto privilegiato delle scienze fosse l'universale, in ambito prati-

co risulti di primaria utilità la conoscenza del dettaglio. Nella sua indagine “per diventare buoni” sottolinea come il processo di acquisizione della virtù porti ad uno stato abituale che guida le nostre scelte nella medietà, dove il giusto mezzo per qualcuno si identifica con l’atteggiamento del saggio in quelle condizioni. Quindi Aristotele parla della presenza di una situazione, non di uno schema assoluto di riferimento. Nel distinguere le virtù in intellettuali e morali, descrive queste ultime come razionali ma solo in senso particolare: obbediscono al *logos* ma non lo possiedono. Il filosofo di Stagira sembra introdurre il ruolo della dimensione dell’interiorità del soggetto nel sostenere che la felicità dell’uomo, attività dell’anima secondo virtù, scaturisce da un uso eccellente e dell’intelletto e del desiderio. Infine l’inserimento della singola scelta e dell’importanza dell’azione del qui ed ora in un contesto universale lo pone in linea con il concetto di “sfondo” ripreso poi da Murdoch e Wittgenstein.

Posizione critica nei confronti del dogmatismo etico è quella di Sesto Empirico che ritiene un atteggiamento di superbia intellettuale l’arrogarsi il diritto di fondare su presupposti teorici incontrovertibili il nostro agire; in aggiunta questo approccio alla realtà crea forti turbamenti nell’animo e allontana l’uomo da una misura nelle passioni, ovvero dalla felicità. La sospensione di giudizio circa i beni e i mali “secondo opinione”, ovvero dettate da un pensiero razionale, costituisce per il neopirronismo antico la possibilità di un perfetto stato di quiete interiore. La via comportamentale assunta dallo scettico è in grado inoltre di individuare scelte coerenti in ogni situazione grazie a una *non filosofica osservanza*: pre-nozione legata a valori mai assoluti che si applicano a contesti storicamente vincolati e per questo unici. Emidio Spinelli nella conclusione del suo saggio cita un excursus significativo sul concetto di giustizia nella retorica che emerge dagli scritti dello scettico: il suo apparire sotto forme non sottratte alla contestazione lo privano di uno statuto universale in nome di una “giustizia situazionale”.

Michael Erler tratteggia una contrapposizione tra due figure nel *Fedone* di Platone: l’omonimo personaggio che si confronta con Socrate. Quest’ultimo incarna un ideale del saggio assimilabile a quello stoico che grazie a un’incondizionata fiducia nella ragione esibisce un totale controllo sulle passioni.

L’atteggiamento invece *tragico* di Fedone riscontra un’analogia con il modello epicureo e prelude a un’interessante alternativa di felicità “relativa”, non filosofica. Il *proficiens*, infatti, evince la misura del proprio agire dall’osservazione della natura senza restare corrotto da opinioni esterne e pertanto riesce a gestire le passioni raggiungendo la propria felicità. Socrate stesso nel X libro della *Repubblica* parla di

questi “uomini dabbene” che hanno a cuore l’abitudine all’esercizio della misura, all’analisi della situazione che li porta ad ispirarsi a guide morali, rappresentando essi stessi una valida metodologia nell’approccio alle passioni. È quindi possibile un progresso morale grazie a un rapporto corretto di autoperfezionamento tra l’uomo e il suo ‘io’ desiderante.

Come ultimo pensatore antico viene affrontato Plotino da Riccardo Chiaradonna. È complesso affidare uno statuto all’etica nella sua riflessione, soprattutto nel rapporto con l’antropologia e la metafisica da lui proposta che postula un duplice modo di essere dell’anima umana: il “vero sé”, la parte indiscesa che è un tutt’uno con l’Intelligibile, e il sé che condivide una condizione di ontologia con le realtà mutevoli e soggette alla temporalità. Il valore della condotta pratica sembrerebbe limitato poiché l’essere autentico, vero è sottratto all’azione attiva. Il sé ideale, fine della trasformazione del sé empirico attraverso il progresso morale e la “conversione” agisce in modo normativo nella quotidianità, dove la pratica è effetto della contemplazione della parte superiore dell’anima: non implica dunque per il saggio volontà e deliberazione. La sua etica fornisce una guida all’educare a *come guardare verso dio*, essendo il fine ultimo della vita umana l’assimilazione al trascendente, il ricongiungersi all’anima indiscesa, sebbene questa condizione posseda già di per se stessa la felicità senza implicare un ruolo della condotta pratica.

Una concezione razionalistica del comportamento virtuoso si ritrova nel pensiero leibniziano e nello specifico nella *Teodicea*. La teoria etica si fonda su presupposti metafisici quali il primato dell’intelletto sulla volontà: la motivazione profonda dell’agire dell’uomo è il perseguimento di un bene, reale o apparente, voluto come tale da una valutazione razionale del pensiero. L’abitudine a praticare scelte razionalmente giustificabili costituisce il concetto generale, e non opinabile per Leibniz, di virtù ed è direttamente connesso con la saggezza, identificata con la consapevolezza del proprio bene. Il bene, spesso confuso nel suo carattere reale e apparente, attrae a causa di uno stato interiore di piacere che questo produce in chi lo compie e consiste di fatto nella corrispondenza percettiva dell’idea di perfezione. Unico vero modello morale per l’uomo, conformemente al limite della sua natura, è Dio nell’infinitezza del suo amore per ciò che è migliore. L’etica leibniziana, così come emerge nel saggio di Antonio Lamarra, si basa sul riconoscimento dell’impossibilità di prescindere dall’attrazione del bene in quanto contro la natura stessa dell’uomo: il perseguire la virtù genera quell’appagamento che muove continuamente a un comportamento eticamente approvato. Si deduce un desiderio soggettivo alla base della motivazione all’azione che però non chiude l’uomo in se

stesso ma lo rivolge anche alla ricerca della felicità altrui [proprio in virtù della naturalità del suo approccio all'agire virtuoso].

Eugenio Lecaldano propone un inserto rilevante della storia della filosofia che coinvolge due soggetti di un dibattito contemporaneo che affonda le sue radici in autori moderni. L'empirismo humeano aveva già abbandonato la pretesa di spiegare i principi delle scienze a causa del vincolo dell'esperienza; il limite ulteriore della riflessione filosofica in ambito etico risultava dall'esclusione di una premeditazione nell'esperimento. La raccolta di osservazioni della vita dell'uomo rivela, secondo Hume, caratteri stabili della personalità, fondativi pertanto la sua teoria etica. In linea con questa posizione Lecaldano presenta delle correnti sviluppate negli anni '70 di "etiche della virtù" accomunate da una visione del ruolo decisivo nella motivazione del soggetto del carattere, percepito con diverse sfumature, quale filtro riflessivo dell'azione. Contro queste posizioni si sono scagliati, negli ultimi decenni del XX secolo, rami della psicologia supportati dalla connotazione risolutiva degli esperimenti nell'etica che decretava il fallimento empirico dei sopracitati argomenti. La dimensione caratteriale come motore dell'azione viene sostituita da circostanze contingenti, da disposizioni, nell'affermazione del "situazionismo". In realtà, continua Lecaldano, questo tipo di obiezione colpisce un'impostazione di stampo aristotelico rilevata appunto in un preciso contesto storico, lasciando illesa quella humeana in senso proprio. Quest'ultima, infatti, ha una visione tutt'altro che integra del carattere, quanto piuttosto ne sottolinea i tratti discontinui e il legame privilegiato con la componente affettiva distaccandosi da etiche deontologiche e consequenzialiste. In definitiva l'indebolimento della concezione sostanzialistica della personalità assunta da Hume e dalle etiche della virtù che a lui si ispirano svincola la sua teoria morale dall'assolutezza e dalla centralità della ragione.

Inoltrandosi in risvolti etici prettamente contemporanei Piergiorgio Donatelli assume le linee critiche proposte da Bernard Williams contro la pretesa di fondare un'etica oggettiva, per superare le limitazioni della teoria morale e ripensare da una parte il ruolo della dimensione e della trasformazione personale, dall'altra la natura dei concetti coinvolti. La sua riflessione si dipana principalmente tra le considerazioni di Iris Murdoch che denuncia un abbandono della metafisica letta sia come uno sfondo dei fatti esterni sia dell'interiorità degli individui che implichi la creazione di modelli concreti applicabili a circostanze qualsiasi. La morale non è altro che il processo di approfondimento della nostra posizione nello *sfondo* e dei concetti che esprimono la nostra percezione delle circostanze e configurano le nostre vite. "I concetti secondi i quali vivono gli uomini" sono soggetti al

cambiamento e per questo Murdoch sostiene la necessità di pensare il linguaggio come “organismo vivo”, screditandone una visione ristretta: tutte le parole danno voce al pensiero morale e chiamano in causa differenze etiche cioè di visione delle cose. La riflessione morale intesa come apertura verso contesti concettuali delle nostre vite implica un’immagine perfezionista dell’io; un’entità in continuo movimento che si sforza di accorgersi delle esigenze degli altri nella misura in cui “la moralità ovvero la bontà è una forma di realismo”. La difficoltà a disciplinare il proprio ego chiama in causa delle tecniche di trasformazione dell’io; l’autrice ne esplicita due: la preghiera e la bellezza. Entrambe ci inducono ad un distacco dall’egoismo per riconoscere il valore delle cose fuori di noi. In sostanza l’attività morale non è altro che lo sviluppo di un interesse verso l’esistenza degli altri, del “dettaglio del mondo” che si esplica in una condizione adeguata dell’io, spingendo pertanto l’uomo a prendersi in primo luogo cura di sé per guardare poi agli altri.

A.I. Davidson ritrova anche in M.Foucault un riferimento alle “pratiche del sè”: la dimensione etica è relazione con se stessi al fine di costituirsi soggetti morali attraverso condotte, ovvero ‘modi di condursi’. L’analisi della nozione di condotta si articola su due piani sempre presenti: quello etico come modo di condurre e di condursi e quello politico. L’esercizio del potere, concetto fondamentale per Foucault, è correlato a quest’ultima in quanto si esprime, attraverso una molteplicità di rapporti di forza, agendo sulla possibilità di azione degli altri. A questo punto si introduce l’atteggiamento della *controcondotta* cioè una resistenza di connotazione etica che incita un processo di modificazione dei rapporti di forza, destabilizzando i presupposti relazionali del potere vigente. Il doppio movimento della controcondotta, attiva e produttiva, si esplica in un rifiuto di ciò che siamo e nella promozione positiva di una nuova soggettività: dinamismo che sblocca la “giuridificazione” dell’esperienza morale e politica che intende la condotta subordinata alla legge, riducendone l’incisività. L’elogio di questo comportamento di resistenza demolisce le consuetudini e il costume che uniformano anche la condotta stessa e in questo limitano l’uomo.

Sandra Laugier recupera dei tratti di Murdoch e Diamond per presentare un’interpretazione del lavoro di Stanley Cavell come una proposta nuova per lo statuto dell’etica tramite il concetto di *importanza dell’importanza*. Diamond in particolare ridefinisce la morale a partire dalle nostre vite: un’etica della “percezione ordinaria” che si rende attenta a come ci appare tale esistenza quotidiana prendendo le distanze da un linguaggio puramente argomentativo a favore di una “esplorazione” tramite concetti che dipendono nella loro applicazione dalla

nostra prospettiva delle cose. Murdoch stessa affida all'etica il compito di indagare le visioni particolari al fine di comprendere "la tessitura dell'essere dell'uomo" quale realtà instabile e conoscibile per questo solo attraverso una percezione non di "realtà" o oggetti morali ma "espressioni" di questi. Per conseguenza, continua Laugier sulla scia di Cavell, la letteratura, come i film, si impone come luogo morale privilegiato nel suo creare uno *sfondo* che ci permette di far emergere ciò che è importante, il valore appropriato di una cosa per me stesso, per la mia esperienza. Presupposto di questo è un'adeguata capacità espressiva e un'educazione della sensibilità, impedita da una concezione ristretta dell'etica che determina una carenza di attenzione e una perdita della dimensione della vita morale come 'avventura'. Avventura legata all'esperienza di incertezza e vulnerabilità dell'essere umano. L'importanza di ciò che conta si scopre pertanto attraverso una focalizzazione sul linguaggio e sull'espressività propria e altrui, strumento percettivo di base, e un'indagine sulla fragilità umana come nostra propria caratteristica costitutiva.

La filosofia morale attuale, afferma Alice Crary, si è delineata quale possibilità di comprendere una porzione razionale del discorso intesa come insieme di argomenti: giudizi che implicano una conclusione sintetica indipendente dalla nostra sensibilità. Secondo questa concezione le peculiarità dei testi letterari, prima fra tutte la capacità di coinvolgimento emotivo, non hanno interesse morale. Proseguendo la sua analisi Crary presenta lo scrittore Coetzee come modello di una posizione alternativa che gli deriva da una più ampia visione della nozione di razionalità, estesa al riconoscimento del contributo del valore sentimentale del discorso alla comprensione morale. Sotto questa luce è evidente il nuovo ruolo della letteratura nell'istruzione morale: guida per il lettore in un affinamento della percezione rispetto alle cose importanti. La prospettiva etica individuale emerge, come per Murdoch e Cavell, dal legame tra l'uso dell'apparato linguistico e il possesso di una sensibilità interpersonale delle cose. Nei romanzi dello scrittore sudafricano, in particolare il saggio si sofferma su *Vergogna*, la strategia narrativa induce il lettore ad un'identificazione con il personaggio moralmente compromesso e stimola a superare le limitazioni immaginative che vincolano in una dimensione incapace di agevolare lo sviluppo della comprensione morale di ciascuno. I soggetti protagonisti sono esemplificativi di un atteggiamento comportamentale slegato da un'idea del pensiero morale come uso di giudizi applicati a concetti strettamente etici. Nonostante la spontanea critica di irrazionalismo che potrebbe venire mossa a tali argomenti, l'autrice del saggio mantiene una visione dell'approccio alla letteratura di Coetzee che la accosta ad una concezione di morale come promozione di una razionali-

tà ampia che include il discorso emotivo al fine di permettere al singolo uno slancio nell'esplorare "nuovi modi di risposta alla vita", per non rimanere arenati nell'incapacità di comprendere il proprio mondo sociale e politico.

In conclusione, questo percorso di considerazioni e interpretazioni nell'ambito della nostra vita pratica offre spunti di riflessione attuali riportando alla luce anche posizioni di autori classici estremamente significativi attraverso un tracciato di linee comuni. Un'attenzione all'interiorità, alla sensibilità personale e la sua connessione con il nostro agire morale, l'estensione dei riferimenti a fonti non prettamente filosofiche come guide all'etica, la cura di se stessi per renderci vigili alle esigenze degli altri, il realismo nel considerarci soggetti dinamici in grado di rilevare il valore delle cose costituiscono lo sfondo di questa considerazione dei rapporti variabili tra l'uomo e l'educazione alla virtù, senza inoltrarsi nel puro relativismo etico.

Irene Zerman

Laura Anna Macor e Federico Vercellone (cur.), *Teoria del romanzo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009, pp. 209.

Il volume raccoglie gli atti del primo seminario internazionale organizzato dal CIRM (Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Morfologia "Francesco Moiso") dell'Università degli Studi di Udine in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia della stessa Università (Udine, 28-29 settembre 2007).

Il tema del seminario è il "romanzo" come genere letterario e come genere filosofico. La riflessione sul romanzo si impone in epoca moderna e diventa una questione centrale nell'ambito del romanticismo tedesco, dove esso, in quanto elemento "sintetico" della realtà del mondo nei suoi aspetti più differenti, diventa il genere sommo, la forma letteraria rappresentativa di un intero movimento. Da qui la scelta da parte del CIRM di porlo a tema della conferenza internazionale di cui questo libro raccoglie gli interventi rielaborati, rispondendo così al progetto del Centro di ripensare i concetti di "forma" e "immagine", a partire anche dalla pratica di metodologie storicamente ritenute tra loro distanti. Il libro si presenta suddiviso in tre parti, tutte dedicate a momenti decisivi per l'approfondimento del tema del volume.

La prima parte (*Teoria*) raccoglie quattro saggi, che vertono sui problemi teorici legati alla scrittura di un romanzo e alle differenti tattiche narrative che presiedono alla sua realizzazione.



Apri questa prima parte il contributo di Paolo Tortonese, che focalizza il suo intervento sulla nozione di “carattere”, a partire da Aristotele per poi passare alla produzione narrativa moderna e contemporanea. Il problema alla base dell’analisi è il delicato rapporto tra psicologia e morale nella creazione di un carattere, problema che raggiunge il suo apice di intensità tra Ottocento e Novecento. Félix Duque si concentra sul *Don Quijote* ed esamina i complessi rapporti tra autore/lettore/protagonista che ne caratterizzano la struttura, lasciando emergere un’interessante quanto problematica “stratificazione” nel processo di costruzione dell’identità di questi tre “attori”. Elio Franzini affronta il tema del *simbolico* nella narrazione, rifacendosi a Michail Bachtin e individuando nel “principio dialogico” un piano di “costituzione di valori”. L’incontro con l’altro viene tematizzato in chiave fenomenologica. Finisce così per instaurarsi quasi una “proporzione”, dove il principio dialogico che vive nella narrazione diventa il simbolo di ciò di cui la narrazione stessa è stata simbolo nella cultura europea: la necessità del confronto con l’altro, con l’altra cultura. È una “logica della comunicazione spirituale” che precede, fondandola, la formazione delle singole comunità storiche e culturali. Il dialogo è infine una “rete di esperienze di riconoscimento”, fondate sulla costituzione di un comune orizzonte intersoggettivo, che a sua volta presuppone la comunanza originaria di un’empatia, di un sentire che è un sentirsi comune, e che solo per questo diviene “storia”. Nel saggio che chiude questa prima parte del volume, Michele Cometa affronta la questione dell’*ékphrasis* con particolare attenzione alla *Visual Culture* contemporanea e alla comparatistica internazionale, ripercorrendo i più recenti orientamenti della ricerca e valorizzandone le acquisizioni più significative.

La seconda parte (*Storia*) ripercorre alcuni dei momenti più rilevanti dell’ascesa del romanzo a forma letteraria della *Moderne*. Tutti e sei i contributi di questa sezione si rifanno come punto di partenza al trattato *Versuch über den Roman* (1774) di Christian Friedrich von Blanckenburg, che fornisce le coordinate essenziali per la comprensione della produzione narrativa tra tardo illuminismo e primo romanticismo.

Roberto Gilodi parte dalle due domande fondamentali dell’antropologia del Settecento: “Che cos’è l’uomo?”, e “che uomo sono io?”. Da qui prosegue nel sentiero che vede l’antropologia come spartiacque storico di un rinnovato studio dell’uomo come singolo, come individuo sensibile. Nasce così un ripensamento del rapporto tra mente e corpo, singolarità e universalità. Da qui la necessità di una nuova modalità di scrittura: il bisogno degli antropologi di registrare, di approntare una “trascrizione”, una *Aufzeichnung*, dell’osservazione del caso particolare. Nasce così l’esigenza di avvalersi di una modalità “narrativa”. Gilodi si sofferma quindi sul rapporto tra romanzo e autobiografia in autori come

Karl Philipp Moritz e Johann Heinrich Jung-Stilling, dove il momento antropologico condiziona e modifica gli esiti dell'indagine filosofica. Laura Anna Macor pone come obiettivo del suo contributo una lettura unitaria e teoricamente forte della produzione narrativa schilleriana. Macor analizza i romanzi di Schiller, nei quali convergono l'indagine sulla destinazione dell'uomo e l'attenzione per la sua componente empirico-fisiologica, e si sofferma sul romanzo tardoilluministico come sede privilegiata di esposizione della «filosofia dell'uomo», della «vera filosofia». In chiusura richiama la successiva adesione schilleriana al sistema kantiano, proponendo così una possibile spiegazione per l'abbandono, da parte di Schiller, del mezzo narrativo nella produzione degli anni Novanta. Luigi Reitani analizza in maniera molto puntuale l'*Hyperion* di Hölderlin, contestualizzandolo all'interno del dibattito sul genere romanzo della seconda metà del Settecento in Germania e riuscendo in questo modo a conferire alla *Vorrede*, da sempre oggetto di interpretazioni controverse, un significato preciso e chiaro. Federico Vercellone si interroga sul ruolo del romanzo nel romanticismo tedesco tra Novalis e Friedrich Schlegel e ne ricostruisce l'identità attraverso il richiamo ai paradigmi estetici della pittura e della scultura: il modello letterario e messianico incarnato dal romanzo va incontro a una stupefacente ma necessaria catastrofe e lascia spazio al ritorno del modello figurativo, legato al riemergere di fermenti cattolici proprio nel cuore del romanticismo tedesco. Gian Franco Frigo analizza le *Wahlverwandtschaften* di Goethe, privilegiandone i molti e decisivi richiami alla scienza. È soprattutto la chimica a essere oggetto di attenzione e analisi storica: i riferimenti alle coeve ricerche scientifiche, i confronti con i documenti biografici di Goethe e la costante attenzione al significato più propriamente filosofico del testo consentono di ricavare dalla lettura del romanzo goethiano una diagnosi del moderno come sede delle disgregazione. Elena Agazzi si sofferma sul romanzo generazionale tedesco successivo al 1989 e approfondisce in particolare, in questo ambito, la nozione di "memoria" come momento propulsivo per la stesura dei romanzi. I controversi e mai pacificati rapporti tra le generazioni nella Germania del Secondo Dopoguerra diventano condizione e tema per la produzione dei *Generationenromane*, che nella ripresa di momenti privati rielaborano e cercano di sanare conflitti culturali e storici.

La terza parte (*Stile*) è dedicata a una questione di notevole rilievo teorico. La peculiarità delle diverse forme di espressione viene indagata in relazione ai rapporti tra prosa, poesia e arti figurative. Gli autori a cui questo approccio viene applicato rivestono un ruolo di primo piano nel panorama contemporaneo, di cui hanno saputo interpretare fratture e contraddizioni.

Gianluca Garelli si concentra sulla *Phänomenologie des Geistes* di Hegel come “romanzo dello spirito”, dove protagonista è la coscienza, che procede dal punto di vista ingenuo e comune al punto di vista del sapere assoluto. Garelli contrappone la lettura della *Phänomenologie* come “romanzo filosofico” alla lettura che pone invece l’accento sulla sua natura “scientifica” in quanto prodotto della *Wissenschaft*. Da qui Garelli sviluppa in profondità il problema del pensare per figure, dei concetti e dell’uso e significato delle parole. Mauro Bozzetti si propone di indagare il delicato rapporto tra letteratura e filosofia, partendo dal carteggio di Adorno con Thomas Mann e dal corso tenuto da Adorno nel *Wintersemester* 1951/52, nel quale il linguaggio di Heidegger viene giudicato più ricercato e superiore rispetto a quello usato dai filosofi accademici a lui contemporanei. L’intento è qui quello, secondo Bozzetti, della salvaguardia della lingua filosofica dalla banalità. Ma la lingua di Heidegger manca allo stesso tempo della percezione e della comprensione della “storia”. Adorno vede lo stile heideggeriano dapprima come assertivo, per poi caratterizzarlo addirittura come “autoritario”. Le buone intenzioni di Heidegger non sono quindi sorrette da un linguaggio appropriato e da uno stile raffinato, cosa che invece si trova nella prosa scarna di Kafka, perfetta controparte del gergo heideggeriano. Adorno ad ogni modo condivide con Heidegger la direzione che la ricerca di un nuovo linguaggio filosofico deve intraprendere, soprattutto per quanto riguarda l’interesse comune verso i linguaggi dell’arte. Ma mentre Heidegger vive per Adorno nella contraddizione di voler parlare dell’essere tanto come qualcosa di ontico, quanto come qualcosa di ontologico, è in Benjamin invece che Adorno trova affinità, nella sua capacità di coniugare nello stile del linguaggio l’“effetto” poetico e il “presupposto” filosofico. Bozzetti intende così sottoporre all’attenzione il problema soggiacente al rapporto tra “stile” e “filosofia”. Marco Vozza parte da un’analisi dell’opera heideggeriana, mostrandone l’evoluzione da *Sein und Zeit* del ’27 agli anni ’30 e lo spostamento dalla domanda sul “senso” dell’essere a quella sulla “verità” dell’essere. A questo punto Heidegger riflette sull’opera d’arte, privilegiando però fin da subito la poesia e il “pensiero poetante” in opposizione al “pensiero calcolante”. Vozza analizza questo spostamento, introducendo, accanto alla poesia, il romanzo e le teorie, come quella di Kundera, che vedono nel genere del romanzo l’abbandono della metafisica in stile heideggeriano.

Il volume raccoglie dunque contributi che spaziano in ambiti filosofici e letterari differenti, e che si integrano nel tentativo di corrispondere alla multiforme storia del genere romanzo. La triplice articolazione dei testi nelle sezioni *Teoria*, *Storia* e *Stile* risulta particolarmente importante per l’individuazione delle prospettive interpretative che hanno caratterizzato la riflessione sul romanzo in ambiti culturali, linguistici e sto-

rici anche molto diversi. Nel complesso, il volume offre dei saggi preziosi, che aiutano ad addentrarsi nel territorio limite tra forma filosofica e forma letteraria, e ha il merito di riproporre un tema, tutt'altro che specialistico o settoriale, rivendicandone l'estrema attualità teorica, ancora per noi *oggi*.

Claudio Paravati

## *Call for Papers*

### **Call for Papers – Hobbes and Religion**

Thomas Hobbes' interest in theology and history of religion has been rarely considered by scholarship, but a text such as the *Historia Ecclesiastica* is important for a number of reasons and offers a brilliant treatment of topics that are also present in major works like the *Leviathan* and the *De cive*. This issue aims to offer a group of contributions devoted to the theological side of Hobbes, as it interacted with his political and philosophical doctrines.

Deadline, December 2011

[Click here](#) to download the call for paper **Hobbes and Religion** with the instructions for the authors.

### **Call for Papers – The Logic of the Humanists**

A wide scholarship held the view that Renaissance Humanists were men of letters, textual scholars, and orators but certainly not philosophers and that they did not contribute to the development of the history of logic. The present issue of *Philosophical Readings* aims to reassess the role of the Renaissance humanists within the history of logic focusing on important figures like Lorenzo Valla, Rudolph Agricola, Giovanni Pontano, Philipp Melanchthon, Petrus Ramus and on other minor logicians of the time.

Deadline, May 2012

[Click here](#) to download the call for papers **The Logic of the Humanists** with the instructions for the authors.

### **Call for Papers – Concepts and Reality. On Jocelyn Benoist’s Realist Philosophy**

In *Concepts. Introduction à l’analyse* (Paris, 2010) and in *Eléments de philosophie réaliste* (Paris, 2011) Jocelyn Benoist reassesses the relation between concepts and reality developing a new realist philosophy. What are concepts? How do they work? Are they the reality itself? What is the relation between concepts and the context? What is the distinction between conceptual and not-conceptual realm? What is the role of the intentionality? What is social reality? The present issue of *Philosophical Readings* aims to explore Benoist’s new approach to philosophy considering any aspect of his philosophy of mind, of language and of ontology.

Deadline, September 2012

Click here to download the call for papers **Concepts and Reality. On Jocelyn Benoist’s Realist Philosophy** with the instructions for the authors.