

Giuseppe Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 260, € 24,00.

La metafora del *gubernator rei publicae* ha rivestito un importante ruolo nella formazione dell'immaginario e del lessico politico europeo. Il terzo libro dell'*Odissea*, dove si legge di Fronti, figlio di Onetore, «eccellente nel pilotare (κυβερνήτης) una nave ove infuriasse la tempesta» (v. 283), prova l'appartenenza antica del verbo κυβερνάω (da cui κυβερνήτης, "timoniere", da cui appunto *gubernator*) al lessico marinaro. In Platone è chiarissima l'immagine della *polis* come una nave che richiede un timoniere capace di farla veleggiare per raggiungere un porto sicuro, la concordia. Chi è il pilota eccellente? Deve possedere soprattutto scienza, oppure perizia e saggezza pratica? Come deve essere distribuito il potere? Quale costituzione permette di domare meglio la *stasis*? Chi è il cittadino e quali sono i suoi compiti? Che funzione ha la guerra? Come si raggiunge la concordia? Se ben pochi filosofi antichi, e certamente non Platone e Aristotele, hanno espresso dissenso verso l'immagine del governante "pilota", eterogenei e spesso inconciliabili

sono state le indicazioni sul modo in cui il timone della città dovesse essere retto. Sono questi i temi del volume di Giuseppe Cambiano *Come nave in tempesta*, studio monografico che attinge, come esplicitato dalla Nota al testo, a lavori pubblicati dallo studioso tra il 1988 e il 2012.

Il volume è composto da undici capitoli, di cui uno introduttivo sulla natura della democrazia ateniese, due espressamente dedicati a Platone (capp. II e III), tre ad Aristotele (capp. IV, VIII e IX), uno a «*Polis* e piccolo Stato», uno a «Conflitto e concordia», uno a «Pace e guerra», uno alle catastrofi naturali e uno al cibo e alla sussistenza.

Riprendendo il saggio *I filosofi e la costruzione a governare nella Repubblica platonica* (1988), Cambiano torna sul tema della necessità dell'intervento del filosofo da parte della città per essere retta secondo giustizia. Il fatto che il *kybernetes* debba possedere la scienza, e non semplicemente la perizia, non genera automaticamente una situazione in cui il filosofo desideri governare, ma una in cui solo il filosofo può governare rettamente. Il filosofo, tuttavia, vuole soprattutto filosofare. Cambiano difende dunque una lettura della *Repubblica*, per la quale il filosofare non include di per sé il governa-

re. Così nella *Repubblica* la turnazione delle cariche non è funzionale alla limitazione del potere dei filosofi, ma permette loro di non sottrarre l'intera esistenza alla speculazione filosofica, affinché la politica non divenga una «*techne* a tempo pieno» per l'intero arco della vita dei filosofi (p. 34). Ciò spiega, secondo Cambiano, il disinteresse della *Repubblica* per gli aspetti istituzionali e amministrativi.

Cambiano ritiene che il trittico *Repubblica*, *Politico* e *Leggi* non sia, quanto al tema del governo della città, il manifesto del disincanto di Platone, reso sempre più pessimista e disilluso dalle esperienze ateniesi e siracusane. È dunque un errore, per lo studioso, considerare le opere successive alla *Repubblica* come un «bagno di realtà», dopo il fallimento dell'ambizioso progetto di ingegneria politica. Le tre opere rappresentano piuttosto un mutamento di *punto di vista* sul governo della città, ed esprimono tre ipotesi politiche distinte, anche se certamente con punti di contatto, senza che l'una metta «fuori gioco definitivamente» le altre (p. 41).

Cambiano critica la tesi, sostenuta da alcuni studiosi, che nel *Politico* Platone abbia introdotto la costituzione mista nella propria teoria politica. Certo la *Repubblica* aveva escluso «ogni possibilità di elaborare una concezione positiva della mescolanza tra le forme di governo» (p. 49), ma tale mescolanza non è prevista nemmeno nel *Politico*. Le due opere conservano la medesima prospettiva, ma il *Politico* rivaluta la nozione di «imitazione», distinguendo tra imitazione positiva e imitazione negativa, ovvero tra forme di governo positive e negative in base all'imitazione del modello. Nel *Politico* Platone difende non già una costituzione mista, ma un bilanciamento di poteri. Quanto alle *Leggi*, come la *Repubblica* anch'esse si fondano sull'assunto che esista un *paradigma* rispetto al quale *tutte* le forme politiche tradizionali sono deteriori, o perché a tutti gli effetti degenerazio-

ni, o perché imitazioni; orizzonte teorico che esclude un giudizio positivo delle costituzioni miste.

Il capitolo sulla schiavitù è un'ampia discussione del celebre passo del primo libro della *Politica* in cui Aristotele dà conto della posizione di anonimi oppositori della schiavitù, secondo i quali si è schiavi o liberi per il *nomos*, non per la *physis* (1253b20-23). I punti cardini dell'analisi di Cambiano sono due: il primo è indagare la premessa dell'argomento degli oppositori, del quale dà due interpretazioni differenti: che la schiavitù sia coestensiva al *nomos*, e dunque esista ovunque e da sempre in virtù del *nomos*; che i due termini non siano coestensivi, ovvero che la schiavitù non sia sempre esistita, ma che, laddove esiste, esista in virtù del *nomos*. Il secondo punto cardine riguarda la nozione di corpo. È vero che una tradizione consolidata, di cui Teognide 535-538 è emblema, attribuiva agli schiavi specificità fisiognomiche (ad es. il collo curvo e piegato) opposte a quelle dei loro padroni, ma Aristotele si distingue da tale tradizione. La sua biologia richiede infatti, se si vuole segnare una differenza fisiognomica tra schiavi e padroni, di rintracciare differenze specifiche di una classe intera di individui, il che è impossibile. Cambiano osserva che Aristotele appare «turbito dal problema del corpo dello schiavo», al punto da «contravvenire al quadro generale delle sue trattazioni fisiche» (p. 165). In *Pol.* I 5, 1254b27-34 infatti si legge che la natura *intende* (βούλεται) rendere diversi i corpi dei liberi e degli schiavi, ma che *spesso* (πολλάκις) accade il contrario. L'avverbio segnala che non siamo al cospetto di una mostruosità (che la fisica di Aristotele ritiene sì possibile, ma rara), dato che Aristotele ammette che *spesso* il corpo dello schiavo è come quello del libero, e viceversa. Se infatti risultasse che sempre e per lo più il corpo degli schiavi differisce da quello dei padroni, chiun-

que, scrive Aristotele in *Pol.* I 5, 1254b34-6, dovrebbe ammettere che gli inferiori devono essere schiavi dei superiori; ma, appunto, ciò non accade. Da questi passi Cambiano inferisce che la nozione di “corpo” fosse centrale nelle argomentazioni degli oppositori della schiavitù e che su questo terreno Aristotele fosse privo di risposte, e quindi «costretto a puntare tutte le sue batterie sull’anima» (p. 166). Sull’ingiustizia della schiavitù, invece, Aristotele ha gioco più facile. La giustizia è senz’altro un ordinamento della comunità politica e comporta un riferimento spaziale. Gli schiavi sono *fuori* dalla comunità politica, dunque la schiavitù non è né giusta né ingiusta. Allo stesso modo, è senza senso applicare al caso di specie il concetto distributivo di giustizia, perché esso vale tra termini omogenei, ma cittadino e schiavo non lo sono.

Il volume ospita un’ampia bibliografia, strettamente legata a quella degli studi da cui *Come nave in tempesta* prende le mosse (infatti non menziona contributi successivi al 2012), e un indice dei nomi, antichi e moderni.

Filippo Forcignanò*

Tad M. Schmaltz, *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 382, £ 64,00.

Gli studi sul cartesianesimo godono di ottima salute, sia in Europa sia oltre oceano. Le monografie e le raccolte di saggi dedicati a questo argomento si susseguono al ritmo di vari libri all’anno e capitoli dedicati ai più importanti proscutatori di Descartes si trovano anche nei testi che trattano del grande filosofo: una novità rispetto a quando i *petits cartésiens* erano appannaggio della sola Geneviève Rodis-Lewis, e sul cartesianesimo

olandese dominava, incontrastato pioniere, Theo Verbeek. Tad Schmaltz è sicuramente uno dei protagonisti principali di questo rinnovato interesse. Oltre a pregevoli studi su Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, Schmaltz si è segnalato per un libro dedicato al cartesianesimo francese (*French Cartesianism: The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2002) e per una raccolta di studi più recente (*Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, Routledge, London, 2005).

Il lavoro qui presentato non si limita a tirare le fila di ricerche più che decennali, ma costruisce un quadro molto ampio, temporalmente e spazialmente, e attraversa le principali problematiche filosofiche poste dal cartesianesimo e dalle sue evoluzioni. Tutti i capitoli si aprono facendo il punto della questione a partire dai testi cartesiani: è un modo non solo per misurare scarti e differenze con il dibattito successivo, ma anche di far interagire tra loro maestro e discepoli, avanzando talora delle interpretazioni dei testi cartesiani che tengono conto della tradizione filosofica successiva, o al contrario segnalando i rischi di interpretare Descartes alla luce di quanto affermato dai suoi seguaci. L’approccio di Schmaltz non è tuttavia puramente teoretico: ampio risalto viene dato da un lato alle conseguenze delle diverse politiche di controllo e repressione messe in atto nei confronti del cartesianesimo, dall’altro alle strategie argomentative usate prima da Descartes, poi dai suoi discepoli, per disegnare il confronto con la *philosophia recepta*, ossia l’aristotelismo delle Scuole. Uno spazio importante viene così dedicato alle controversie eucaristiche, al rapporto con il giansenismo, alla teoria della libertà umana, alla relazione tra la filosofia e la teologia.

* filippo.forcignano@unimi.it; Università di Milano.

L'attenta comparazione tra le posizioni di Descartes e quelle dei suoi successori induce Schmaltz ad allontanarsi dalle posizioni di altri critici: il frequente avvicinamento delle posizioni di Descartes a quelle di Agostino sembra essere il prodotto di strategie interpretative proprie più dei discepoli che di Descartes stesso, il quale non reagisce mai con entusiasmo alle sollecitazioni dei suoi corrispondenti, quando gli segnalano le affinità esistenti tra il suo pensiero e quello del vescovo di Ippona. La lunga polemica che oppone Arnauld e Malebranche è lì a testimoniare non solo che le eredità di Descartes possono essere molto diversificate tra di loro, ma che anche l'agostinismo francese è lungi dall'essere monolitico. Allo stesso modo, nonostante l'uso di un vocabolario che potrebbe far pensare altrimenti, l'occasionalismo è, secondo Schmaltz, un prodotto del cartesianesimo, che nei testi del filosofo francese trova al massimo degli spunti.

I capitoli dedicati alla posterità della medicina e della fisica cartesiana mettono a frutto i risultati delle tendenze più recenti della critica. Schmaltz sottolinea infatti il ruolo avuto da Regius nella costituzione di una tradizione medica cartesiana nelle Province Unite: nonostante la drammatica rottura dei rapporti con Descartes e le vivaci polemiche che l'avevano seguita, Regius continua infatti a ritenere che le sue opere stiano sviluppando una linea di ricerca autenticamente cartesiana. Come Dom Robert Desgabets e Pierre-Sylvain Régis, anche Regius adotta una gnoseologia che riconduce all'esperienza sensibile tutte le nostre conoscenze, secondo l'adagio peripatetico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Il suo empirismo, tuttavia, evita di ancorarsi a un supporto metafisico, che invece è presente nei due discepoli francesi di Descartes, Desgabets e Régis. Il legame con l'empirismo emerge anche nel capitolo dedicato alla fisica cartesiana. Dall'analisi che Schmaltz

compie dei testi principali di Descartes emerge con chiarezza che sia la matematizzazione della natura, sia l'empirismo non vanno intesi secondo i modelli scientifici che al tempo o poco dopo saranno *in auge* in Gran Bretagna: Descartes non è paragonabile né a Bacone né a Newton. I *Principia* sembrano piuttosto muoversi su due livelli: quello della certezza metafisica delle leggi del moto, per le quali il paradigma del ragionamento matematico e della chiarezza e della distinzione vale esattamente come per la metafisica; quello della certezza morale delle ipotesi che sono alla base delle spiegazioni dell'astronomia, del magnetismo e della struttura della Terra, che invece rinviano a un modello epistemologico in grado di fare spazio all'esperienza. L'eredità di queste pagine di Descartes è duplice: da un lato favorisce l'emergere di una fisica largamente qualitativa, quella che troviamo nelle pagine di Jacques Rohault e Pierre-Sylvain Régis; dall'altra invece, attraverso la presenza di un'agguerrita schiera di scienziati malebranchiani nell'Académie des Sciences propone un'alleanza tra principi cartesiani e matematica che fa da scudo rispetto alla diffusione delle teorie newtoniane fino al Settecento inoltrato.

L'affresco che Schmaltz ci propone ha il pregio di avere come punto di partenza l'accettazione del fatto che esistono una pluralità di cartesianesimi, le cui divergenze sono talora dovute a elementi contestuali (il fatto di svilupparsi in un paese cattolico o in un paese protestante; la necessità di proteggersi da condanne comminate dalle autorità religiose o civili). Il libro di Schmaltz è dunque un invito a interpretare e interrogare queste divergenze nelle loro radici storiche e filosofiche, evitando di scendere nell'impostazione di chi invece, partendo dai risultati della propria lettura di Descartes, inquadra i diversi sviluppi del cartesianesimo valutandone discutibilmente la maggiore o minore legittimità.

Antonella Del Prete*

* a.delprete@unitus.it; Università della Tuscia.

Frédéric Seyler, *Fichtes «Anweisung zum seligen Leben»*. *Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2014, pp. 224, s. i. p.

Nella bella collana «Seele, Existenz und Leben», curata presso Alber da Günter Funke e Rolf Kühn, è apparso questo competente e chiaro commento filosofico alla *Anweisung zum seligen Leben* di Fichte dovuto a Frédéric Seyler, che aveva cooperato come traduttore alla edizione francese recente (2012) di questa opera e aveva già pubblicato nel 2010 un lavoro sulla fenomenologia di Michel Henry (a quest'ultimo è dedicato un *excursus* posto in appendice a questo commento alla *Anweisung*, e intitolato significativamente: «La prosecuzione fenomenologica della dottrina della vita e della beatitudine da parte di Michel Henry»). È noto che la *Anweisung zum seligen Leben* (della parola *Anweisung* si sono date e si danno da noi diverse possibili traduzioni: Avviamento, Iniziazione, Guida, Introduzione) contiene la dottrina della religione di Fichte, come suona il sottotitolo stesso dell'opera. Abitualmente si colloca questa opera nel contesto delle cosiddette «opere popolari» di Fichte, assieme alle pressoché contemporanee *Sull'essenza dell'uomo di cultura* e *Tratti fondamentali dell'epoca presente*. L'autore di questo commento filosofico, senza sottacere questo legame, sottolinea tuttavia il nesso della *Anweisung* con le grandi esposizioni coeve della Dottrina della scienza, in particolare con la seconda esposizione berlinese del 1804, anche se richiama – molto opportunamente – anche la Dottrina della scienza di Erlangen del 1805 e la Dottrina della scienza di Königsberg del 1807.

Il commento filosofico – che segue il testo della *Anweisung* passo dopo passo, riuscendo così assai utile al lettore – articola le undici lezioni della *Anweisung* secondo due sezioni: la prima comprende le lezioni 1-6, che contengono la «teoria della vita beata»; la seconda abbraccia le

lezioni 7-11, che presentano la «teoria del possesso vivente». Volendo designare con altra espressione i contenuti delle due sezioni, si potrebbe dire che nella prima abbiamo l'ontologia fondamentale di Fichte (la dottrina della vita, dell'essere, dell'amore, il rapporto essere-esistenza e unità-molteplicità, i cinque punti di vista sul mondo, la teoria del *logos*); nella seconda sezione troviamo invece la ricaduta e lo svolgimento etico-religiosi dell'ontologia elaborata nella prima parte (teoria dell'affetto, comprensione della sensibilità, della legalità, della moralità e della religiosità, dottrina dell'amore).

Seyler fa osservare che una tale articolazione è precisamente l'espressione dei due punti nodali, o dei due «fuochi» che improntano la dottrina della religione del 1806: il sapere, che caratterizza la prima parte, e l'amore, che è lo *Schwerpunkt* della seconda. Alcuni commentatori sottolineano – come è noto – l'opposizione, altri la continuità dei due profili. Seyler sottolinea il primato di *entrambi* i profili, da punti di partenza diversi. Il sapere, spiega l'autore, ha il primato in vista della vita beata in quanto questa sia ancora condizionata da una visione del mondo; nella cosiddetta teoria dei cinque punti di vista sul mondo il sapere assolve perciò il compito di mettere a tema le visioni del mondo nella loro genesi e di enucleare il punto di vista peculiare della religione come il momento (non superabile), nel quale si può cogliere la beatitudine. Decisiva per la visione religiosa è la conoscenza che «Dio solo è, e fuori di lui [è] niente». Questa affermazione della realtà unica di Dio e del carattere di apparenza (*Erscheinung* e *Schein*) di tutto il restante diviene nell'esperienza religiosa amore dell'eterno, opposto all'amore del molteplice e mutevole. In tal modo viene affermato che – dal punto di vista della prassi vivente – si presenta un primato dell'amore, che concorre con il primato del sapere afferrato dal punto di vista della fenomenologia delle visioni del mon-

do. La religione infatti, puntualizza Seyler, scadrebbe a mera astrazione se essa fosse soltanto in grado di attingere l'assoluto con l'aiuto dell'intelletto, in modo freddo e indifferente, senza risolversi nel suo "oggetto" in maniera affettiva. La affettività come dimensione esistenziale è una categoria fondamentale della interpretazione della *Anweisung* da parte di Seyler. Da questo segue che anche la scienza (filosofica) – che pure è il punto di vista supremo nella fenomenologia ascendente delle visioni del mondo – non può superare la religione dal profilo della prassi vivente. La scienza è certamente irrinunciabile per intendere *come* il mondo, nelle sue molteplici configurazioni, esista dall'unità divina. *Che* però questa sia la struttura dell'apparire costituisce già una certezza per l'uomo religioso. Una tale certezza è considerata da Fichte come la condizione decisiva per la vita beata. Ora, la certezza dell'uomo religioso è in definitiva l'attuarsi vivente dell'amore di Dio in lui, che per questo aspetto supera il punto di vista del sapere. Non per caso chiarisce Fichte che l'amore è "più alto" di ogni riflessione, anzi ne è vivente origine e fondamento; esso è un *Urfaktum*, che non si può *concepire* altrimenti che come *inconcepibile* per il sapere mediato. Da altro profilo: si può dire che la verità dell'amore come *fatto* originario nella religione viene vissuta; questa

stessa verità nella filosofia viene posta in connessione con la *forma* dell'apparire del mondo dalla vita divina e come tale compresa.

Ritengo che la prospettiva avanzata da Seyler in merito alla *vexata quaestio* del nesso fra filosofia e religione nel pensiero di Fichte sia di notevole interesse. Non soltanto egli respinge una opposizione di fede e sapere, ma anche rivela come inadeguata una prospettiva che punti sul superamento di un punto di vista nell'altro. Propugna invece la sinergia di due punti vista distinti sulla sfera dell'apparire e il suo principio, la religione (centrata sull'amore) e la scienza filosofica (centrata sull'intelletto, *logos*); sinergia che tuttavia non produce affatto una conciliazione pacificante, perché ognuno dei due profili gode in un senso determinato di un primato sull'altro, sicché la loro sinergia finisce per essere una tensione conflittuale e insieme produttiva. La sintesi filosofica, se sintesi si dà, non è chiusa in se stessa, ma aperta sulla vita; e la vita, nel suo darsi indeducibile, è per parte sua non refrattaria al *logos*, ma è aperta al pensiero e dà a pensare. Ancora una volta si conferma, mi pare, il *Leimotiv* tante volte sottolineato da Luigi Pareyson e da Reinhard Lauth: la filosofia trascendentale è il sistema della libertà.

Marco Ivaldo*

* marcoivaldo@tiscali.it; Università Federico II, Napoli.