

ANALISI D'OPERE

I.A. LICCIARDI, *Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, saggio introduttivo, raccolta dei testi in greco, traduzione e commentario, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016 («Symbolon», XLII). Un volume di pp. 571.

Nel libro in esame l'autore si propone di indagare sul problema della ricezione simpliciana di Parmenide. Tale tentativo, che si inserisce all'interno della questione più complessa di come Simplicio abbia inteso la filosofia dei suoi predecessori, non solo ne rappresenta un aspetto specifico, ma può esserne considerato come il punto di partenza e la sua risoluzione, in quanto fornisce la chiave di volta per sciogliere l'intero problema. Come a più riprese sottolinea l'autore, Simplicio, trattando le tematiche eleatiche, non esita ad andare *contra Aristotelem* (p. 70) pur di fornire una lettura «sinfonica» di Aristotele (visto come il più grande e fedele allievo di Platone, cioè colui che ha sviluppato la fisica e la logica partendo dall'ontologia platonica), di Platone (colui che ha chiarito al massimo grado la verità filosofica già compresa dai predecessori) e dei pre-platonici (coloro che hanno compreso pienamente la verità ma non sono riusciti ad esporla in modo chiaro). Analizzando le singole citazioni parmenidee, soprattutto quando si collocano nel commento di specifiche critiche aristoteliche nei confronti della filosofia eleatica, Licciardi riesce pienamente nel compito di fornire al lettore tutti gli elementi per poter giudicare se la lettura di Simplicio sia corretta o meno.

Il lavoro di Licciardi va dunque considerato, primariamente, come uno studio su Simplicio; tuttavia, vista l'accuratezza del commento, si rivela estremamente utile anche per gli studi parmenidei. Il presente volume ha infatti il notevole pregio di fornire un'analisi del contesto in cui ci sono pervenuti ben 38 versi del poema parmenideo, per 28 dei quali Simplicio è l'unico testimone. La maggior parte di questi versi si trovano nel Commento alla *Fisica* di Aristotele, e qui l'analisi di Licciardi è particolarmente dettagliata.

Entrando nel merito della struttura del volume esso è diviso in due sezioni: nella prima (pp. 15-88) si forniscono al lettore le conoscenze di base per poter comprendere la successiva analisi delle citazioni che costituisce la seconda parte dell'opera (pp. 89-503).

In primo luogo (*Premessa* e cap. 1.1, pp. 15-26) Licciardi ci informa sui precedenti studi analoghi al suo ed elenca le edizioni critiche dei testi greci di cui ha fatto uso durante il suo studio. In seconda battuta ci spiega come è stato letto Parmenide nel periodo tra Aristotele e l'avvento del Neoplatonismo (cap. 1.2, pp. 27-31) e dai Neoplatonici anteriori a Simplicio (cap. 1.3, pp. 32-43). I filosofi su cui Licciardi si sofferma sono Teofrasto, Plutarco, Sesto Empirico, Alessandro di Afrodisia, ma soprattutto i neoplatonici Plotino, Proclo e Damascio, di cui fornisce una trattazione alquanto sintetica ma efficace, e documentata. In ogni caso, gran parte di questi autori vengono

poi ripresi, in modo più specifico, durante il commento al testo di Simplicio. Le conclusioni più importanti di queste due sezioni sono le seguenti: (1) più ci si allontana cronologicamente da Parmenide, più la sua filosofia è stata confusa con quella del «Parmenide personaggio» del *Parmenide* platonico: mentre in Plotino, nonostante i numerosi punti di contatto, è ancora distinguibile una divisione tra il Parmenide storico e quello drammatico, secondo Licciardi (p. 32) in Simplicio i confini sono assai sfumati. L'altra conclusione è (2) che i Neoplatonici, ciascuno a modo proprio e con diverse sfumature ben evidenziate da Licciardi, hanno sostanzialmente identificato l'Essere parmenideo con «l'Uno-che-è» del *Parmenide* platonico e con il «loro» Uno-molteplice (o Uno-Intelletto, cioè la seconda ipostasi). Strettamente connesso a questa seconda conclusione è anche il rilievo che, sia secondo Proclo sia secondo Damascio, Parmenide sarebbe giunto a comprendere anche il «vero» Uno, l'Uno «superessenziale», ma non ne avrebbe lasciato prova scritta: si sarebbe limitato solo a trattare il tema in modo orale con una cerchia ristretta di seguaci tra cui Zenone, dunque, come avrebbe fatto Platone con le «dottrine non scritte».

Con la densa sezione 1.4 (pp. 43-71) si entra nel vivo della questione, analizzando la visione simpliciana della filosofia eleatica rispetto alla filosofia degli altri preplatonici (pp. 43-51), di Platone (pp. 51-60) e di Aristotele (pp. 61-72). A proposito del rapporto tra Parmenide e gli altri pre-platonici in Simplicio, viene fatto risaltare il tema della «lettura sinfonica», filo rosso dell'intera trattazione. Per quanto riguarda il rapporto tra Parmenide e Platone, dopo una veloce introduzione sul tema a prescindere dall'opinione di Simplicio, Licciardi si concentra sulla lettura che Simplicio dà del *Sofista*: la critica di Platone (riassumibile nelle seguenti tesi: possibilità di intendere il non-essere come diverso; critica al monismo assoluto tramite argomentazione linguistica e fisica delle parti e dell'intero) non sarebbe rivolta alla filosofia parmenidea, bensì ad una possibile «lettura superficiale» che di questa si potrebbe dare, identificandola con una sorta di «monismo assoluto». Trattando questo tema Licciardi riesce a far emergere un altro carattere essenziale, cioè la convinzione che l'Eleate avrebbe inteso la realtà sotto un duplice aspetto: come realtà intelligibile e fisica, ambedue conoscibili. Tale divisione, secondo Simplicio, sarebbe la medesima operata in seguito da Platone, il quale, però, con maggior lucidità avrebbe fissato l'attenzione sulla realtà intelligibile; invece Aristotele avrebbe approfondito la conoscenza del mondo fisico, basandosi comunque sull'ontologia platonica. La distinzione onto-gnoseologica tra intelligibile ed intellettuale (p. 55, nota 109), agli occhi di Simplicio, costituirebbe la ragione per cui l'insieme delle accuse platoniche valga solo contro una lettura «assolutista» di Parmenide: nel *Sofista*, infatti, verrebbe intaccato il «divieto di pensare il non-essere» solo sul piano dell'intellettuale ma non dell'intelligibile, in accordo con la lettura simpliciana di Parmenide. A chiusura della sezione 1.4.2 Licciardi fa notare come, in determinati passi, Simplicio ritenga che Parmenide non abbia ben compreso la distinzione tra l'Uno-molteplice (identificato con l'Uno-intelligibile seconda ipostasi) e l'Uno superessenziale (l'Uno vero e proprio); tuttavia, in altri luoghi, in accordo con Proclo e Damascio, direbbe che tale distinzione era chiara nella mente nell'Eleate.

Nella sezione dedicata al rapporto tra Parmenide e Aristotele (1.4.3) Licciardi avanza in modo analogo a quanto fatto per il rapporto Parmenide-Platone: dopo un'analisi veloce sul rapporto tra l'Eleate e lo Stagirita in relazione al problema della valenza univoca/polivoca dell'essere, si passa all'analisi della lettura che Simplicio dà di questo rapporto. I riferimenti sono soprattutto a *Fisica* I, 2-3 (e relativo commento simpliciano), dove Aristotele muove delle critiche al monismo assoluto e all'espressione «l'Essere è Uno». Le critiche, analizzate da Licciardi, sono qui riassumibili come segue: (a) l'Essere non può dirsi in un solo modo (in particolare Aristotele sviluppa il problema ricorrendo alle categorie di sostanza, qualità e quantità); (b) dell'Uno si danno definizioni scorrette e contraddittorie (l'Uno come continuo, l'Uno come indivisibile e l'Uno per definizione); (c) Parmenide sbaglia tanto nei principi da cui parte quanto nel modo stesso di ragionare; (d) dal punto di vista fisico, le conclusioni della teoria parmenidea sono in contrasto con la realtà dei fatti. Tutte queste argomentazioni, secondo Simplicio, sono valide solo contro una lettura superficiale di Parmenide (la stessa lettura contro cui si sarebbe battuto Platone), mentre a una lettura più coerente invece, sempre secondo Simplicio, seguirebbe la scoperta che vi è armonia tra la filosofia dell'Eleate e la fisica aristotelica. Nel trattare queste complesse argomentazioni Licciardi

è abbastanza sintetico, rinviando puntualmente ai commenti della seconda parte del volume in cui analizza analiticamente i rispettivi problemi.

Questo ricco capitolo I termina con due sezioni (*Conclusioni*, pp. 72-76, ed *Epilogo*, pp. 77-88) contenenti le principali conclusioni nonché alcuni elementi utili alla lettura della seconda parte che non avevano trovato posto nelle pagine precedenti.

La seconda parte del volume contiene la traduzione (che è non solo la prima in italiano ma, per gran parte del testo, la prima in lingua moderna in assoluto) delle porzioni di testo del commentario alla *Fisica* di Simplicio in cui sono presenti riferimenti, espliciti o impliciti, a Parmenide con relativo commento.

Nell'organizzazione dei testi l'autore non ha optato per la classica esposizione «con testo a fronte» ma ha preferito riportare prima tutte le citazioni in greco, poi tutte le traduzioni, infine tutti i commenti. Particolarmente pregevole, a parere di chi scrive, è la scelta di riportare anche passi relativamente lunghi, come accade nel caso della testimonianza 19 (pp. 118-121) e relativa traduzione (pp. 208-214), dove si trovano anche le citazioni che Simplicio compie del *Parmenide* e del *Sofista*. Una pari attenzione al testo è evidente quando Licciardi riporta, in questo caso solo in traduzione italiana, interi passi di Aristotele a cui Simplicio, esplicitamente o implicitamente, fa riferimento. Sempre su questa linea è la tendenza a collocare in nota eventuali variazioni testuali nel caso – non raro – in cui vi siano fonti discordanti (nella testimonianza 19 è un esempio la nota 570 a p. 213).

Per quanto riguarda i commenti colpisce l'estensione con cui vengono trattate le singole questioni: non di rado Licciardi va ben oltre l'intento di «presentarci la lettura simpliciana di Parmenide», compiendo approfondimenti non solo sulla lettura di Simplicio di altri autori (es. *Commento 6*, pp. 322-328), ma anche su questioni che prescindono dalla lettura di Simplicio. Molto spesso Licciardi confronta la posizione di Simplicio con quella di altri neoplatonici e/o commentatori di Aristotele, soprattutto Proclo, Damascio, Alessandro e Giovanni Filopono: a motivo di ciò questo testo risulta particolarmente utile non solo per uno studio su Simplicio, ma anche per i rapporti col Neoplatonismo in generale e con la *Fisica* Aristotelica.

In conclusione, si tratta sicuramente di un testo complesso per la natura degli argomenti e la fitta trama di riferimenti (sia esterni che interni al testo), dove la chiarezza espositiva dell'autore, accompagnata da una frequente ripetizione dei concetti chiave, permette di districarsi agevolmente tra le problematiche proposte. Nel complesso è un lavoro documentato estremamente utile anche per chi fosse interessato ad approfondire la tradizione e il significato dei testi parmenidei.

MARCO SEREGNI

C. MORESCHINI, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Brepols, Turnhout 2015 («Nutrix. Studies in Late Antique, Medieval and Renaissance Thought», 10). Un volume di pp. 420.

Nell'ormai consolidato interesse per la tradizione platonica della prima età imperiale si inserisce anche quello per la figura di Apuleio, la quale, in anni recenti o non troppo lontani, è stata oggetto di una rinnovata attenzione, a livello sia letterario che filosofico. Tuttavia, ancora oggi non sono molti gli studi che abbiano proposto una valutazione complessiva del Platonismo in Apuleio, in una produzione talora assai difforme, com'è quella del Madaurense. In tal senso, il volume di Claudio Moreschini affronta una questione a lungo trascurata dalla storiografia sul 'Medioplatonismo'.

In verità, l'impegno di Moreschini in questa direzione è ormai radicato nel tempo, come dimostrano alcuni suoi importanti e innovativi contributi, tra i quali gli *Studi sul «De dogmate Platonis» di Apuleio* (Nistri Lischi, Pisa 1966), la monografia su *Apuleio e il platonismo* (Olschki, Firenze 1978) e l'edizione teubneriana delle opere filosofiche dell'autore (1991). A completamento di questo lungo percorso, con il presente studio Moreschini si propone di fornire un quadro d'insieme del Platonismo in Apuleio, che superi la tradizionale separazione tra letteratura e filosofia (p. 14). A tal fine, l'A. affronta in modo sistematico la produzione del

Madaurense, per mostrare come il suo Platonismo assuma forme differenti a seconda delle opere in cui viene presentato. La commistione tra retorica e filosofia, ovvero tra religione e filosofia, rappresenta dunque la cifra distintiva del pensatore africano.

Dopo l'*Introduzione*, nella quale l'A. fornisce un quadro sintetico, ma puntuale e ben documentato, delle principali tappe della storiografia sul Medioplatonismo, il volume si articola in nove capitoli, che affrontano, rispettivamente: le opere retoriche e letterarie di Apuleio (capp. I-III), il *De deo Socratis* e la demonologia apuleiana (cap. IV), il rapporto tra retorica e filosofia nel corso del II secolo d.C. (cap. V), le opere filosofiche di Apuleio (capp. VI-VIII) e la sua eredità negli autori cristiani successivi (cap. IX). Completano il volume una nutrita bibliografia e un indice dei nomi.

Il primo capitolo affronta l'*Apologia* e i *Florida*, due opere retoriche nelle quali emerge la coesistenza tra letteratura, religione e filosofia. L'*Apologia* è il discorso di difesa tenuto dall'autore contro l'accusa di praticare la magia. Come è noto, la linea difensiva adottata da Apuleio mirò non a negare la propria conoscenza della ritualità magica, ma a distinguere due tipi di magia: una nobile – identificabile con la teurgia e capace di favorire il contatto con le divinità – e una detriore – identificabile con la goetia e, come tale, da respingere (p. 34). Secondo Moreschini questo parziale accoglimento della magia da parte di Apuleio non è riconducibile a forme di teosofia ermetica – erroneamente attribuitegli sulla scorta dell'*Asclepius*, la cui paternità apuleiana è oggi per lo più respinta –, ma rientra pienamente nel contesto del Platonismo, che non era certo estraneo a pratiche 'misteriche' (p. 42). Di particolare interesse nell'*Apologia* sono alcuni richiami alla demonologia platonica, che Apuleio dovette recepire secondo i canoni del Platonismo imperiale – come attestano la traduzione del greco *daimôn* con il latino *potestas*, riscontrabile anche in altre fonti coeve, e il richiamo alla *Seconda lettera* pseudoplatonica, assai diffusa nel dibattito imperiale (pp. 42-48). I *Florida*, invece, sono un'antologia di frammenti di oratoria epidittica, da cui emerge particolarmente la commistione tra retorica e filosofia. In questa raccolta – osserva Moreschini – Apuleio «presenta il programma *del filosofo e del sofista*, insieme», tanto che egli «può dunque essere considerato il più importante esponente latino della Seconda Sofistica. Apuleio possiede una varietà di interessi ed è anche in grado di presentare la filosofia al suo pubblico» (pp. 56-57, corsivo dell'A.). In breve – ritiene l'A. –, nelle opere retoriche di Apuleio il Platonismo non è né assente, né marginale, ma si presenta con le modalità più fruibili per il pubblico dell'autore, costituito in quel caso da persone colte, ma non specialiste nella filosofia platonica.

Un'analoga chiave interpretativa viene tenuta anche nel secondo e nel terzo capitolo, dedicati alle *Metamorfosi* e, con esse, alla favola di Amore e Psiche. La presenza di coordinate platoniche si pone qui in modo altrettanto problematico: infatti – riscontra Moreschini –, se gli interpreti hanno di norma sottovalutato il Platonismo nell'opera, in casi contrari, e più recenti, si è voluto insistere fin troppo su veri o presunti riferimenti platonici nel romanzo. Anche in questo caso l'equilibrata lettura di Moreschini si appella al contesto in cui, di volta in volta, Apuleio scrive: «Se egli è un filosofo nelle opere pensate per lo studio della filosofia platonica, allora il suo Platonismo deve mostrarsi in una forma differente nelle opere che hanno un differente scopo. La necessità di osservare le regole dei generi letterari è forte anche per Apuleio (pp. 75-76)». Pertanto, egli rimane *philosophus Platonicus* anche nelle opere non strettamente filosofiche, rivolte a un pubblico più vasto e meno specializzato. In tali opere il suo Platonismo non è assente, né, tuttavia, può essere rintracciato passo per passo secondo il tradizionale metodo di riscontro nelle fonti; piuttosto, esso si presenta in forme diverse, meno letterali e sistematiche, poiché differenti sono anche i destinatari dell'opera: non filosofi di professione, ma intellettuali dell'Impero. Apuleio è dunque, insieme, un filosofo e un retore (un *pepaideumenos* o *Halbphilosoph*), senza che vi sia contraddizione fra i due ruoli, che, anzi, convivono alla luce del contesto in cui, di volta in volta, egli esprime il proprio pensiero (pp. 74-75). Ciò consente di comprendere anche il ricorso alla ritualità religiosa e a strategie letterarie, come i Misteri di Iside e la favola di Amore e Psiche, i quali, seppur non riconducibili alla lettera del dettato platonico, si inseriscono pienamente nel contesto misterico del Platonismo imperiale (pp. 77-86, 109-115).

Con il *De deo Socratis*, oggetto del quarto capitolo, Moreschini affronta la demonologia, uno degli aspetti più originali nella produzione del Madaurense. D'accordo con altri interpreti,

Moreschini riscontra il carattere 'filosofico-popolare' dell'opera e il suo intento polemico contro le asciutte interpretazioni razionalistiche del Platonismo, in difesa, invece, della legittimità di una sua lettura religiosa. La presentazione di Apuleio dipende anzitutto da tre dialoghi platonici – il *Timeo*, l'*Epinomide* e il *Simposio* –, mediati dall'interpretazione di Senocrate (pp. 117-120). L'esistenza dei demoni è giustificata per lo più dal bisogno di associare una specie di viventi a ciascuno degli elementi del cosmo; i demoni, così, sarebbero gli abitanti dell'aria, svolgendo un'attività mediatrice tra gli dèi e gli uomini (pp. 123-131). Merito di Apuleio – osserva Moreschini – fu quello di aver distinto le anime dai demoni propriamente detti (pp. 131-134), superando così l'ambiguità che avvolgeva il Platonismo imperiale. Proprio fra i demoni rientrerebbe anche il *daimonion* socratico. La trattazione si conclude poi con un confronto con le altre fonti medioplatoniche, tra cui soprattutto Plutarco (pp. 142-145).

Il quinto capitolo è una panoramica sul contesto letterario del II secolo d.C., utile soprattutto per definire i rapporti tra retorica e filosofia al tempo di Apuleio. Tra le figure coinvolte nella discussione sorprende tuttavia l'assenza di Massimo di Tiro, autore per certi versi speculare ad Apuleio nel mondo greco, che sarebbe stato un efficace motivo di confronto, per valorizzare maggiormente anche il Madaurense in questa parte del volume.

Nei tre capitoli successivi Moreschini discute poi delle opere filosofiche in senso stretto: il *De Platone et eius dogmate* – un manuale di sintesi del pensiero di Platone –, il *De mundo* – una traduzione parafrastica del trattato (pseudo)aristotelico *Sul cosmo* – e il *De interpretatione* – un'opera logica conservata nella tradizione manoscritta di Apuleio, ma oggi per lo più ritenuta spuria (così anche da Moreschini, alle pp. 204-218). Dopo aver affrontato l'origine, la natura e la struttura di queste opere, viene indagato il loro contenuto filosofico – specialmente quello di ordine fisico ed etico –, nel quadro della tradizione platonica.

La fisica di Apuleio condivide alcuni tratti tipici del Medioplatonismo, a cominciare dall'impianto triadico 'dio-Idee-materia'. Dio possiede la natura intellettuale di una *mens* e, come sembra, è collocato al vertice di una gerarchia di principi, che, tuttavia, Apuleio si limita soltanto ad abbozzare (pp. 225-229). I connotati di dio sono quelli comuni alla trascendenza medioplatonica e gnostica – con qualche comprensibile differenza –, mentre il suo operato nel cosmo si serve di alcune 'potenze' (*potestates*) intermedie. La presentazione della materia ricalca quella contenuta nel *Timeo*, mediata però dall'identificazione aristotelica e stoica del ricettacolo (*hypodochê*) con il sostrato materiale (*hylê*; p. 253). Le Idee, infine, sono considerate come pensieri di dio, secondo uno stilema comune al Medioplatonismo, che Moreschini fa risalire all'Accademia antica (pp. 256-257). Tra gli altri aspetti interessanti, si segnalano il tema della 'generazione' del cosmo (pp. 265-279) e la trattazione della provvidenza e del destino (pp. 279-286), che sono oggetto di un vivace dibattito nella filosofia imperiale.

Anche nell'etica di Apuleio l'interazione con il dibattito accademico, l'influsso aristotelico e quello stoico emergono con una certa evidenza. Moreschini si sofferma su alcuni aspetti di particolare rilevanza: la classificazione dei beni, il ruolo dell'*oikeiôsis* come principio della condotta umana, la definizione della virtù e la sua comprensione come *medietas*, e la figura del saggio perfetto. Non manca la discussione sullo scopo della vita etica, nei termini dell'assimilazione a dio, ovvero della sequela di dio stesso.

Nel nono e ultimo capitolo Moreschini considera alcune tappe dell'eredità di Apuleio tra gli autori successivi, specialmente in Arnobio, in Cornelio Labeone e in Agostino, le cui critiche verso il Madaurense sono ben testimoniate nell'VIII e nel IX libro del *De civitate Dei*.

Nel complesso, dunque, lo studio di Moreschini offre un quadro completo e dettagliato del Platonismo in Apuleio, con costanti riferimenti al dibattito coevo. I giudizi dell'A. sono normalmente equilibrati, e il confronto con le fonti e con la letteratura secondaria è sistematico – anzi, a tratti un poco ridondante rispetto al corpo dell'argomentazione. Il libro è formalmente ben curato, si presenta in un'elegante veste tipografica ed è pubblicato in una sede di prestigio internazionale. Oltre al valore dello studio in sé, anche questi meriti contribuiscono a fare del volume di Moreschini un importante riferimento per gli studi su Apuleio nel tempo a venire.

S. DI LISO, *Antonio Genovesi metafisico e mercatante*, Aracne, Roma 2016. Un volume di pp. 212.

«Metafisico e mercatante», difficile trovare due aggettivi più «conflittuali» e pensare di tenerli insieme. Eppure Di Liso ci è riuscito, complice la straordinaria statura intellettuale di Antonio Genovesi. Il tutto a un prezzo significativo, che però volentieri paghiamo: si tratta, come si evince già dagli *Elementa Metaphysicae* del 1748, di immaginare – e Di Liso è lì a farcelo notare – una metafisica non convenzionale, almeno nel senso scolastico del termine, una metafisica dell'azione, storicizzata o empirizzata (p. 46). Questa fondamentale «istanza esistenziale» (p. 50) giustifica la presenza, in un trattato di metafisica, di studi che ricercano la felicità nella vita privata e in quella pubblica, un tema che si trova identicamente nei futuri *Elementi del commercio* del 1757. Come dire che Genovesi è già mercatante quando fa il metafisico. E non nel senso, come lui stesso precisa nell'edizione degli *Elementa* del 1760, che gli studi contemplativi sarebbero da disprezzare, ma piuttosto perché sarebbe fatale perdere il contatto e l'interesse per i «singula particularia». Qualcosa che, guarda caso, capita proprio a coloro che – aggiunge non senza polemica Genovesi – «invecchiano occupandosi soltanto della contemplazione», dimenticando così «di essere uomini e di essere nati in una società umana».

L'antidoto a questa imperdonabile dimenticanza senile è presto detto: con una mossa tipicamente anti-wolffiana, Genovesi ancora il lessico della metafisica alla nozione di «cosa esistente», e a quest'ultima, come opportunamente commenta Di Liso, assegna un significato originario e non derivato, secondo un approccio «realistico» e non volontaristico (p. 48). Da questa enfasi posta sull'ordine reale delle cose risulta un'architettura metafisica – per così dire – «a rete», dove la vera nozione di sostanza «trae significato dalla capacità di istituire relazioni» (p. 50). Anzi, come Genovesi ha cura di farci notare, «la relazione, ossia l'ordine reale ha fondamento nell'essenza della cosa».

In questo «grande sistema interconnesso di parti semplici e similari» che è poi l'universo, Genovesi colloca la sua riflessione sulla felicità umana e il più noto contributo alla teoria economica. Ovvio aspettarsi, dato l'assetto metafisico reticolare, una particolare enfasi sul nesso intersoggettivo e sul fondamentale interesse di legame che qualifica il nostro modo di essere al mondo. Del resto, se c'è un tratto tipico della riflessione genovesiana sull'uomo, come nota Di Liso, è proprio il volerne continuamente «rimarcare i limiti strutturali» (p. 106): «Noi abbiamo», si legge nella *Diceosina* (1766), «una natura bisognosa, irritabile, mutabile, sensitiva, accendibile, ed una mobilissima fantasia». A queste condizioni è normale aspettarsi l'infelicità e la necessità del rapporto con gli altri: se la «fiamma dell'appetito» si spinge troppo oltre il nostro potere, è inevitabile, prima o poi, che i nostri desideri rimangano «defraudati». Non significa però abbandonare cinicamente la «speranza del meglio», «mirabile nutrice di ognuno che pensa», ma piuttosto rendersi presto conto che «la beatitudine che qui ci può toccare è quella di avere il men che si può de' mali» e che questo obiettivo non è raggiungibile in solitaria.

Ora, l'aspetto decisivo, come giustamente rimarcato da Di Liso, è che questo criterio di *maximin*, se così possiamo rawlsianamente dire, orienta fin da subito la riflessione giuridico-politica di Genovesi, ponendo le premesse del suo modo di interpretare il commercio come economia civile. Andiamo però con ordine. Nello scritto *Sui fondamenti della civile società o sulle leggi dei corpi politici* (1784) è molto chiaro come l'obiettivo di conseguire «il men che si può de' mali» vada di pari passo con un difficile e sempre provvisorio bilanciamento di forze sociali in tensione: quella centripeta della socialità, che Genovesi chiama anche «gravità morale», e quella centrifuga della cupidità, garanzia di moto e vitalità di iniziative individuali. Facile immaginare come sia complicato far stare in asse Aristotele e Mandeville. Anche perché questa oscillazione di forze prende storicamente la forma di un conflitto tra istanze universalistiche di una legge che, per Genovesi, è da intendere come «insita e naturale», e quell'«infinito variare» di opinioni e modi che l'Abate filosofo non è disposto a ignorare. Qui Di Liso molto opportunamente riprende, a mo' di esempio, la questione del matrimonio (p. 112), giusto per notare quanto Genovesi fatichi a trovare quell'equilibrio che, in astratto, sembra così convincente. Così, quando gli capita di dover giustificare il rifiuto della poliandria/poligamia è costretto a

dire che, «almeno in Europa», contrasta con le leggi di natura. Per non parlare della debolezza dell'argomento utilizzato, che forse val la pena riprendere. Essendo il diritto delle nozze per natura comune a tutti, «un uomo che sposi più mogli insieme», scrive Genovesi, «viene a togliere l'uso delle nozze a molti altri; e una donna che prenda più mariti, lascia molte femmine senza marito». Davvero curioso perché – ci sia permesso notare – se portiamo all'estremo l'argomento ci troviamo stranamente vicini al marchese de Sade: se il punto è che qualcuno resta escluso, forse il problema non sta nel numero di donne o uomini che vengono vincolati, bensì – come perfidamente nota Sade – nell'istituto matrimoniale stesso e nel suo meccanismo inevitabilmente discriminatorio: anche una sola donna o un solo uomo sposati sono sufficienti a violare la «legittima» volontà di godimento di qualcuno che vorrebbe proprio quella donna o quell'uomo, per sempre sottratti al suo «uso».

Decisamente poco convincente. Meglio, decisamente meglio, le lezioni universitarie di economia del 1757-58, dove Genovesi offre un contributo di rilievo che, seppur solo di recente, sta avendo il suo peso anche nella letteratura internazionale. Intanto colpisce l'attenzione alla questione della povertà e l'idea, insistente, di «far entrare i poveri nella massa dei lavoratori». Uno spunto, questo, hegeliano *ante-litteram*: è noto che Hegel, in una delle sue lezioni di filosofia del diritto tenute fra il 1817 e il 1831, riteneva sensato addirittura «costringere» i poveri a lavorare. Ma il punto di Genovesi non è, come sarà per Hegel, un'allergia alla logica dell'aiuto caritatevole, quanto piuttosto un'avversione a una «mal intesa carità» che – nota Di Liso – ingenera inerzia viziosa (p. 173). L'idea, insomma, è rendere possibile uno spazio di transazioni economiche capace di generare relazioni civili inclusive, anche di coloro che il meccanismo della massimizzazione dell'interesse personale tenderebbe a considerare un peso superfluo. Non è nient'altro che l'applicazione dello schema metafisico esistenzialista e «reticolare» all'ambito del mercato. Da qui nasce la proposta di un'economia della felicità, che oggi vale legittimamente come un significativo modello alternativo a quello della cosiddetta *Rational Choice Theory*. Non che l'idea sia quella di irreggimentare l'economico al metafisico o, peggio, a un non ben precisato regime moralistico. Se l'obiettivo, decisamente razionale, è quello di conseguire il «minimo de' mali», allora vale la pena pensare che non sia possibile realizzarlo evitando l'«unione cogli altri uomini». Certo, ci voleva qualcuno con una vocazione metafisica «nutrita di storia», qualcuno che – come Di Liso è riuscito a dimostrare – potesse costringerci a reimparare che cosa significa fare scienza economica, senza dimenticare quegli «scomodi» fattori in gioco che sono i legami umani.

PAOLO GOMARASCA