

MONDOLFO R., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*. Un volume di pp. 758. La Nuova Italia, Firenze, 1958.

La presente opera del Mondolfo, apparsa per la prima volta in edizione spagnola nel 1955 a Buenos Aires e tradotta ora in italiano da Lavinia Bassi, corona degnamente la lunga e feconda attività del Mondolfo nel campo della storia della filosofia antica. Si tratta di un lavoro lungamente meditato (la prima idea del libro risale al 1921) e progressivamente realizzato con quell'ampiezza di informazione e serenità di giudizio che tutti riconoscono al Mondolfo. Un'opera, insomma, destinata a lasciare una traccia duratura nel campo degli studi di filosofia antica e quindi di necessaria lettura per chi desidera approfondire la conoscenza delle strutture fondamentali del pensiero antico.

Il volume è diviso in quattro parti: 1) *il problema: interpretazioni divergenti-momenti preparatori della sua soluzione* (pp. 3-114); 2) *la soggettività nella gnoseologia antica* (pp. 115-388); 3) *la nozione del peccato e la coscienza morale nell'etica antica* (pp. 388-573); 4) *la creatività dello spirito - il lavoro e il progresso umano nel pensiero antico* (pp. 575-739).

I primi tre capitoli della prima parte costituiscono nel loro insieme un'introduzione metodologica e storica all'argomento trattato nel volume. Il Mondolfo, in polemica con la storiografia hegeliana, sostiene nel primo capitolo che « nella storia le opposizioni di periodi sono insieme e necessariamente continuità, e in ciascuno di essi la prevalenza di certi caratteri non è mai la loro presenza esclusiva » (p. 14), nè implica la totale assenza di motivi e caratteri ad essi opposti. Ciò vale anche per il pensiero greco nei confronti del pensiero cristiano e moderno; a quest'ultimo infatti si vorrebbero attribuire in esclusiva i concetti di infinito e soggettività, mentre tali concetti sono ben presenti nel pensiero antico, come appunto si propone di dimostrare il Mondolfo a proposito della soggettività, avendo già trattato in altra, ben nota, opera il concetto di infinito nella filosofia antica. Delineato in tal modo lo scopo del volume e i criteri metodologici seguiti nella sua stesura, l'autore traccia nei capitoli II e III un chiaro e utilissimo quadro della storiografia relativa all'argomento, distinguendo coloro che negano e coloro che affermano la presenza di motivi soggettivistici nel pensiero antico. Infine, negli ultimi due capitoli di questa prima parte il Mondolfo pone in rilievo tre aspetti fondamentali della cultura greca che mettono in luce la presenza in essi del concetto di soggettività: 1) il naturalismo presocratico proietta nella concezione del cosmo le strutture della società umana (si pensi all'impiego nella cosmologia presocratica dei concetti di *δίκη*, *νόμος*, ecc.); è vero che « l'umano qui contemplato non è l'interiorità soggettiva, bensì l'esteriorità oggettiva del divenire sociale » (p. 68), tuttavia, prosegue il Mondolfo,

*l'umanesimo oggettivo* implica sempre un sentimento più o meno oscuro del soggetto; 2) la presenza di motivi umanistici alla base della visione presocratica del reale è evidente anche nel frequente ricorso all'esempio offerto dalle tecniche del tempo per spiegare i fenomeni del mondo naturale; 3) le divinità dei Greci, osserva il Mondolfo, sono, è vero, la inconsapevole proiezione oggettiva della coscienza del soggetto, ma è pure da mettere in rilievo che da Senofane in avanti il pensiero greco è volto a chiarire le origini soggettive della rappresentazione del Divino e dei principali aspetti e problemi della vita religiosa.

La seconda parte del volume, trattando della soggettività nella gnoseologia antica prende innanzi tutto in considerazione la dottrina della concepibilità come criterio della realtà. Tale dottrina, che il Mondolfo segue nel suo sviluppo fino a Plotino, ha per il nostro autore la sua prima consapevole affermazione nel pensiero di Parmenide, per cui l'essere è determinato in funzione della sua pensabilità, della sua concepibilità razionale: « le esigenze interiori del soggetto pensante si convertono in arbitre dell'esistenza oggettiva » (p. 126). La concepibilità come criterio della realtà è presente nel suo aspetto negativo in Gorgia (per cui ciò che non può essere pensato, nemmeno esiste, anche se ciò che è pensato non necessariamente esiste), e si svolge in modi diversi in Democrito, Platone, Stoici, Epicurei, Plotino. Anche in Aristotele questo criterio sarebbe per il Mondolfo presente nella dimostrazione dell'esistenza di Dio data nel *perì filosofias*, secondo la quale la gradazione nella perfezione degli enti della natura pone come necessaria l'esistenza di un ente assolutamente perfetto e cioè di Dio (dice esattamente il fr. 16 (ed. Rose 1886): « καθόλου γάρ, ἐν οἷς ἔστι τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἔστι τι καὶ ἄριστον ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς οἷσι ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον »). Per il Mondolfo, infatti, « tutta l'argomentazione aristotelica si fonda su esigenze proprie dello spirito per applicarle alla realtà oggettiva, affermando in questa l'esistenza di valori, della loro graduazione e di un valore supremo » (p. 143). Su questo punto riteniamo di dover dissentire dall'interpretazione dell'illustre storico; la gradazione delle perfezioni in Aristotele ha un significato ontologico e non logico; non si fonda quindi sulle esigenze dello spirito, ma, al contrario sulle esigenze dell'essere stesso. Anche l'attribuzione a Parmenide ed a tutta una corrente del pensiero greco del criterio della concepibilità come criterio della realtà ci lascia assai perplessi; è infatti vero che per Parmenide solo nel pensiero si manifesta l'essere e che solo ciò che può essere pensato è reale, ma non perchè il pensiero condizioni l'essere, ma al contrario perchè il pensiero è aperto all'essere, è fondato, radicato nell'essere. Non mi sembra quindi opportuno dire con il Mondolfo e con l'Alfieri che il pensiero arcaico (e perciò

anche la filosofia di Parmenide) è una logica e non una ontologia (p. 124); tutto il pensiero greco infatti fonda il pensare sull'essere e non viceversa (e ove nega tale fondamento si riduce a scetticismo); se per soggettività della conoscenza si intendesse idealisticamente con il Gentile che il fondamento dell'essere è nel pensiero, dovremmo onestamente riconoscere che la soggettività è del tutto estranea alla gnoseologia antica. Ogni riserva vien meno di fronte al contenuto dei capitoli seguenti di questa seconda parte dell'opera del Mondolfo, volti a dimostrare, sulla base di un dettagliato esame della storia della filosofia greca la presenza nella gnoseologia antica delle seguenti concezioni, sicure manifestazioni del concetto di soggettività: 1) la volontà come condizione della conoscenza e concezione attivistica del processo conoscitivo (si cfr., per esempio, in Socrate la concezione del conoscere come processo attivo di confutazione del falso sapere e generazione interiore del vero; in Platone la dottrina della reminiscenza come interiore, attiva ricerca della verità, e del sapere come perenne rinnovamento del sapere stesso; in Aristotele il carattere attivo della sensibilità il vincolo fra conoscenza e volontà, la scienza come sforzo incessante ecc.; 2) il fenomenismo e il relativismo realizzantisi in modo particolare nello scetticismo greco, la cui tendenza fondamentale « è rivolta ad una riduzione di tutta la così detta conoscenza della realtà oggettiva a pura soggettività » (p. 331); l'attività sintetica del soggetto come condizione della conoscenza (si cfr.: in Platone la dottrina dell'anima come fondamento della unificazione dei dati sensibili mediante le categorie da essa originalmente possedute; in Aristotele l'unità dell'atto sintetico conoscitivo nella percezione sensibile come fondamento dell'unificazione delle impressioni sensibili, il senso comune come autocoscienza accompagnante ogni sensazione ecc.; Plotino, per il quale la « condizione essenziale, *sine qua non* di ogni conoscenza risulta essere il soggetto nella sua unità e attività sintetica » (p. 387)).

La terza parte dell'opera del Mondolfo è dedicata all'esame degli aspetti soggettivisti dell'etica antica, greca e romana, quale ci è nota dalla letteratura e dalla filosofia. Anche su questo argomento ci è impossibile seguire la ampia, riccamente documentata, intelligente esposizione del Mondolfo; ci limitiamo a ricordare che il nostro autore riesce a dimostrare presenti nell'etica antica: la coscienza della responsabilità dell'uomo nella propria condotta di vita e la conseguente coscienza del peccato; la progressiva spiritualizzazione dell'idea del peccato; l'interiorizzazione dell'idea del castigo come rimorso che tormenta l'anima del colpevole; la confessione del peccato come liberazione e tormento; l'interiorità della legge morale; la coscienza del dovere; la concezione della vita come progresso spirituale; infine, nello stoicismo romano, l'etica dell'amore fondato sul-

l'imitazione di Dio. In conclusione osserva il Mondolfo, nel pensiero antico troviamo, « affermazioni alte e vigorose della coscienza morale con il suo imperativo categorico del dovere; con la sua funzione di legislatrice, di testimone ineludibile, accusatrice implacabile e tribunale inappellabile; con la sua nozione di responsabilità e la sua coscienza del peccato sentito come violazione di una legge o esigenza interiore; coscienza che è al tempo stesso il primo e vero castigo della colpa per via del rimorso e della vergogna di sé, e il principio della salvezza spirituale e della via della redenzione attraverso il pentimento. Siamo, dunque, molto lontani da quel disconoscimento del soggetto morale e da quella sua riduzione all'oggetto, con cui molti critici vogliono caratterizzare l'etica antica; abbiamo trovato, invece, affermazioni vigorose dell'interiorità e delle sue esigenze vive — vale a dire in continuo sviluppo dinamico di perfezionamento — che precorrono e indicano la via agli svolgimenti ulteriori dell'etica moderna » (pp. 572-573).

Nella quarta ed ultima parte del suo lavoro il Mondolfo prende in considerazione lo sviluppo storico dei concetti di lavoro e di progresso nel pensiero antico, vedendo in essi la chiara testimonianza della presenza nel medesimo pensiero del concetto della creatività dello spirito. Per ciò che riguarda il concetto di lavoro il Mondolfo distingue due epoche: fino a Socrate la dignità del lavoro, affermata da Esiodo, viene generalmente riconosciuta e approvata; dopo Socrate, per diversi motivi, il punto di vista spregiativo acquista sempre più importanza, senza impedire però il permanere di una positiva valutazione del lavoro. Per Senofonte infatti la degenerazione fisica prodotta dal lavoro manuale torna in danno dell'anima, per Platone tutti coloro che si dedicano ad un lavoro manuale sono di animo servile, mentre per Aristotele il lavoratore manuale si riduce a mero strumento, « animato, indubbiamente, ma non superiore al meccanismo inanimato in dignità » (p. 609). Non manca però nei suddetti pensatori la valutazione positiva del lavoro: sotto l'influsso di Socrate Senofonte riconosce la dignità morale del lavoro come condizione propria della natura umana, mentre Platone vede nel lavoro una condizione a cui nessuno può sottrarsi e riconosce nell'amore del lavoro (*φιλοπονία*) sia manuale che intellettuale, la condizione necessaria della *φιλοσοφία*. In Aristotele, infine, il lavoro è valutato sotto un triplice aspetto: 1) nella estensione del concetto di lavoro al lavoro intellettuale e manuale; 2) nell'affermare che il lavoro manuale è degno dell'uomo ove in esso sia presente l'opera dell'intelligenza; 3) nel considerare la tecnica come momento preparatorio della scienza. L'ultimo, ampio capitolo del volume costituisce di fatto una monografia storica sullo sviluppo dell'idea del progresso nel pensiero classico da Senofane fino a Se-

neca, nel cui pensiero, secondo il Mondolfo, la teoria del progresso giunge al suo più alto grado di sviluppo nell'antichità. Non potendo seguire il Mondolfo nella sua analisi storica, ci limitiamo a ricordare i concetti fondamentali che il pensiero antico ha progressivamente elaborato in relazione all'idea del progresso: 1) negazione del mito dell'età dell'oro e affermazione di uno stato primordiale della storia umana come stato di indigenza e necessità; 2) la necessità come stimolatrice del progresso; 3) la distinzione dell'uomo dagli altri animali per la sua capacità di progredire dovuta al possesso della mano come strumento di lavoro, dell'intelligenza come capacità di pensare ogni giorno cose nuove (fr. 158 di Democrito), della coscienza morale e giuridica che permettono la convivenza e la cooperazione degli uomini; l'uomo è insomma, come dice Aristotele, un dio mortale: «ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum, esse natum, quasi mortalem deum» (Cicerone, *De fin.*, 2, 13, 39); 4) progresso interiore dello spirito umano nella storia dell'umanità; 5) carattere graduale e continuo del progresso; 6) distinzione dei fondamentali momenti del progresso; 7) concezione dell'infinità del progresso (in Seneca); 8) concezione unitaria del progresso culturale.

Questi i temi ampiamente svolti e storicamente e criticamente fondati dal Mondolfo nel suo volume, definitiva confutazione delle tesi di coloro che con troppa facilità e, talora, superficialità, hanno negato la presenza di motivi soggettivisti nel pensiero antico. Vorremmo inoltre ricordare come il Mondolfo, nella trattazione dell'etica metta in particolare rilievo quei problemi e concetti che anticipano e preparano il pensiero cristiano; il che non significa, a nostro parere, negare l'originalità del Cristianesimo o confondere mentalità fra loro tanto diverse, ma dimostrare ancora una volta, sul piano storico, come il Cristianesimo risponda alle più profonde esigenze dell'anima umana. Infine, data anche la vastità degli argomenti trattati nell'opera del Mondolfo, è naturale che in alcuni punti si possa divergere dall'opinione dell'autore, pur condividendone la tesi fondamentale; oltre a ciò che abbiamo notato nel corso della nostra recensione ci sembrano per esempio un poco audaci alcuni paragoni fra il pensiero antico e il moderno (per es., a p. 477, il confronto fra l'imperativo kantiano e la coscienza del dovere in Democrito), mentre riteniamo troppo sbrigativa la trattazione della dottrina agostiniana della predestinazione e il suo confronto con gli analoghi problemi del pensiero antico.

ALDO BONETTI

S. ZAC, *La morale de Spinoza*. Un volume di pp. 115. Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

Tema arduo quello dell'etica di Spinoza per la difficoltà dei quesiti che esso impone e che si congiungono alla natura della sua metafisica panteistica, strutturalmente deterministica, destinata a minare non soltanto la libertà dell'umana iniziativa, ma anche la stessa realtà dei singoli, protagonisti della azione morale.

Eppure lo Zac in questo saggio dedicato all'etica spinozistica, anziché preoccuparsi delle gravi conseguenze che tali presupposti metafisici determinano nei confronti del valore teorico di questa dottrina morale, sottolinea il singolare interesse di tale costruzione denunciando lo scopo della sua indagine: «car elle nous apprendra comment on peut fonder une morale dans une conception purement déterministe de l'univers» (p. 11).

Questo il punto di vista dello Zac inteso a mettere in luce la novità rivoluzionaria di questa etica aliena da ogni moralismo cattedratico e contraria a quei postulati che, secondo i moralisti «giudeo-cristiani», dovrebbero dare all'etica il suo vero senso: a) *opposizione dell'ideale al reale*, equivalente alla celebrazione di un modello di perfezione divina od umana da imitare; b) *opposizione del possibile al reale*, che frustra ogni determinismo assoluto affermandosi come difesa dei «futuri contingenti»; c) *affermazione della realtà del libero arbitrio* che comporta la possibilità di una opzione affidata all'iniziativa individuale; d) *postulazione di un Dio come legislatore morale e giudice supremo*.

Spinoza invece, identificando ideale ad utopia, ha posto tale nozione nel mondo delle finzioni; negando il possibile ed il contingente ha mostrato come queste concezioni siano imputabili alle carenze dell'umano intelletto; frustrando ogni celebrazione del libero arbitrio ha sottolineato il determinismo assoluto imposto dalla stessa natura del suo Dio, confinando ogni pretesa libertà umana nella zona della ignoranza e delle illusioni; definendo infine antropomorfa ogni dottrina che presuppone un Dio legislatore e giudice, ha respinto ogni economia al riguardo, presentando lo «impersonalismo» divino che non conosce norme nè trasgressori.

Queste secondo lo Zac le caratteristiche dell'etica spinozistica, colta con sufficiente chiarezza nei suoi tratti essenziali in relazione alla sua metafisica strutturalmente fondata su una singolare concezione di Dio e nelle sue interferenze con la stessa dottrina gnoseologica.

Esposizione piana quella dello Zac, quasi elementare, conformemente alla economia della collezione di «initiation philosophique» in cui rientra questo volumetto. E se l'autore si fosse limitato ad esporre la dottrina spinozistica avrebbe portato un contributo modesto ma indubbiamente valido alla pene-