

«Nata dalla testa di Zeus»:
sul mito di Atena nel neoplatonismo anticristiano

Maria Carmen De Vita

The paper makes a contribution to the study of female figures in late Neoplatonism and to the analysis of the intersections between pagan and Christian theology in Late Antiquity. It focuses on a specific case study: the myth of Athena's birth from the head of Zeus. The first section examines its Hellenistic and Late Antique interpretations, by especially highlighting the differences between Porphyry's exegesis and Proclus' one. The second and third sections are devoted to Julian's works: the emperor attributes fundamental metaphysical functions to Athena, and also reacts to the instrumental use of the goddess' birth made by Christians. Through a careful choice of words Julian succeeds in transforming Athena into a "Christ-like figure", directly opposed to the Christian Logos.

Keywords: Neoplatonism, Female Goddesses, Athena, Julian, Pagan-Christian Polemic.

1. Introduzione

È piuttosto recente, nell'ambito degli studi sul tardo Neoplatonismo, la tendenza a valorizzare il ruolo delle divinità femminili, all'interno dei processi metafisici esposti dai successori di Plotino. Spesso queste figure sono associate o interscambiabili, all'interno di sistemi teologici straordinariamente sofisticati¹; e molto, nella loro

¹ Gli studi più interessanti, da questo punto di vista, hanno riguardato il *Commento al Timeo* e la *Teologia platonica* di Proclo, ove la processione della realtà dall'Uno è mediata dalla coppia dei principi supremi del Limite (maschile) e dell'Ilimitato (femminile), e si sviluppa nell'interazione di divinità femminili (cause di separazione) e di divinità maschili (cause di manenza e identità); cfr. Danielle A. Layne, *Feminine Power in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, «Hypatia», 36 (2021) 1, pp. 120-44. Per gli studi su singole divinità, cfr. Spyridon Rangos, *Proclus and Artemis: On the Relevance of Neoplatonism to the Modern Study of Ancient Religion*, «Kernos», 13 (2000), pp. 47-84; Tuomo Lankila, *Aphrodite in Proclus' Theology*, «Journal for Late Antique Religion and Culture», 3 (2009) 1, pp. 21-43 e Marije Martijn, *A Match Made in Heaven: The Metaphysics of Aphrodite in Neoplatonic Thinkers*, in Jana Schultz, James Wilberding (eds.), *Women and the Female in Neoplatonism*, Brill, Leiden-Boston 2022, pp. 196-220; Nilufer Akcay, *The Goddess Athena as Symbol of Phronesis in Porphyry's On the Cave of the Nymphs*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 12 (2018) 1, pp. 1-12 e Ilinca Tanaseanu Döbler, *Patron Goddess of Athens – Patron Goddess of Philosophy? Athena in Proclus and the Neoplatonic Tradition*, in Ead., Leonie von Alvensleben (eds.), *Athens II: Athens in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, pp. 310-78; Jessica E. Decker, Danielle A. Layne, Monica Vilhauer

complessità, è da ricondurre ad una volontà di opposizione/reazione al contemporaneo affermarsi di una diversa visione, quella cristiana, dei principi divini e dei loro rapporti con la realtà materiale. Accanto all'opposizione, è possibile, poi, verificare, in un'epoca di *shifting boundaries*² fra l'una e l'altra religione, anche la presenza di confluenze e intersezioni fra cristianesimo e neoplatonismo pagano nell'affinamento delle formule teologiche relative ad antiche e nuove divinità; e il caso di Atena è, a tal proposito, eloquente.

Nelle pagine che seguono mi soffermerò su un dettaglio del mito della dea, ossia la nascita dalla testa di Zeus, la cui interpretazione allegorica ricorre a più riprese nella storia della filosofia antica; esaminerò, poi, un passo dell'inno *A Helios* di Giuliano, che ne offre una curiosa rielaborazione, in chiave neoplatonica e anticristiana.

2. Patroghenēs: le interpretazioni neoplatoniche

Fra le diverse tradizioni mitiche relative ad Atena, la vicenda prodigiosa della nascita dalla testa di Zeus conosce, fin da un'epoca molto antica, un'interpretazione allegorica, in virtù della quale la dea è considerata un simbolo della saggezza (φρόνησις), in particolare di quella divina³. Già nel *Cratilo* l'etimologia del nome Atena punta sulla sua connessione con la mente (νοῦς), l'intelligenza (διάνοια) e il pensiero di dio (θεοῦ νόησις)⁴; ma è in un frammento riconducibile allo stoico Cornuto che il legame fra la nascita della dea e l'intelligenza di Zeus è espresso nella maniera più chiara, anche per effetto della riconfigurazione, tipica della teologia stoica, degli dèi olimpici tradizionali in altrettanti aspetti dell'unico *logos* divino (Zeus), immanente nel cosmo⁵.

(eds.) *Otherwise Than the Binary: New Feminist Readings in Ancient Philosophy and Culture*, SUNY Press, Albany (NY) 2022, pp. 263-94 (le dee vergini).

² Sulla fluidità delle barriere religiose in età tardoantica, cfr. Isabella Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 3.

³ Il mito è narrato per la prima volta da Esiodo in un passo della *Teogonia* (886-900), dove è funzionale al consolidamento dell'autorità di Zeus, e ricompare, poi, con varianti, in Pindaro, Sofocle, nei testi orfici; cfr. Susan Deacy, *Athena: Gods and Heroes of the Ancient World*, Routledge, London-New York 2008, pp. 17-32. Quanto all'equiparazione allegorica di Atena con la φρόνησις, essa potrebbe risalire a Teagene di Reggio o a Democrito; cfr. DK 68 B 2.

⁴ Cfr. PL, *Cra.* 407a-c.

⁵ Nella *Teologia Greca* di Cornuto (20) la nascita di Atena dalla testa Zeus è allegoria della collocazione nella testa della parte direttiva dell'anima; Crisippo, invece, distingue la generazione di Atena (nel petto di Zeus, sede dell'ἡγεμονικόν) e l'emissione della dea dalla boc-

Ordine, forma e mente.

*La concezione della natura nel Commento agli Inni orfici
di Tafuri*

Luana Rizzo

This paper offers a critical analysis of Commentary on the Orphic Hymns by Matteo Tafuri, a sixteenth-century philosopher and physician, situating his work within the broader framework of Renaissance natural philosophy. Far from being a merely exegetical text, the Commentary elaborates a complex conception of nature as a vital, intelligent, and ordering principle, shaped by a wide range of philosophical traditions—including Aristotelian physics, Platonic and Neoplatonic metaphysics, Stoic theology, and Hermetic-Orphic thought. His reinterpretation of the Orphic corpus contributes to redefining the epistemological and ontological status of nature, offering one of the most sophisticated expressions of a scientia naturalis that integrates metaphysical, magical, and symbolic dimensions.

Keywords: Matteo Tafuri, Nature, Renaissance Natural Philosophy, Orphic Tradition, Neoplatonism.

1. Introduzione

Negli ultimi anni, la figura di Matteo Tafuri¹, filosofo, medico e astrologo del XVI secolo, è stata oggetto di un crescente e rinnovato interesse storiografico². Tradizionalmente relegato ai margini della storiografia, Tafuri è stato a lungo considerato un personaggio leggendario, protagonista di aneddoti popolari e narrative folkloriche. Recenti studi e, in particolare, l'edizione critica del *Commento agli Inni orfici*, custodito nel codice Vaticano greco 2264, hanno restituito complessità e profondità alla sua figura, riconoscendone il ruolo originale all'interno del pensiero rinascimentale³. La riscoperta di

¹ Cfr. Luana Rizzo, *Matteo Tafuri*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2019, vol. 94, pp. 672-4.

² Cfr. Giovanni Papuli, *Platonici salentini del tardo Rinascimento*, Besa, Nardò 2001; Luana Rizzo, *Umanesimo e Rinascimento in Terra d'Otranto: il platonismo di Matteo Tafuri*, Besa, Nardò 2000; Luana Rizzo, *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale*, Aracne, Roma 2014.

³ Cfr. André Jacob, *Un nouveau manuscrit des Hymnes orphiques et son copiste. François Cavoti de Soletto*, «Antiquité classique», LII (1983), pp. 246-54; Matteo Tafuri, *Commento agli Inni orfici*, a cura di Luana Rizzo, Bompiani Pensiero Occidentale, Giunti/Bompiani, Milano 2021.

quest'opera ha permesso di far emergere un sistema filosofico in cui si intrecciano orfismo, platonismo, aristotelismo, medicina, filosofia naturale e astrologia, offrendo una testimonianza singolare di sincretismo dottrinale. È, quindi, emersa la sua appartenenza a una tradizione sapienziale ed esoterica che, nel XVI secolo, tentò di coniugare scienza e religione, natura e rivelazione⁴. All'interno di questo contesto, la mia ricerca ha contribuito ad esplorare la specificità del contributo tafuriano, ricostruendo il *milieu* culturale salentino in cui egli opera, nonché le relazioni intellettuali intrattenute con il contesto napoletano e, in particolare, con l'Accademia dei Segreti fondata dai fratelli Della Porta⁵. Tafuri partecipò ai dibattiti suscitati in seno alla cultura magica e astrologica del circolo dellaportiano al tempo di Giovan Vincenzo Della Porta, il fratello maggiore di Giovan Battista, anch'egli cultore dell'astrologia e dell'alchimia «nelle loro implicazioni teoriche e applicative»⁶. Come osserva Fulco, Giovan Vincenzo Della Porta si inserisce in questi tratti emblematici della formazione culturale, ulteriormente illuminati dal nome del maestro di discipline astrologiche, Giovanni (Abioso) di Bagnoli, e della consuetudine e affinità con intellettuali come Matteo Tafuri e Giovan Paolo Vernaleone⁷.

La riflessione critica ha posto l'accento sulla confluenza, nel pensiero di Tafuri, di fonti coeve e classiche – spesso poco note ai suoi contemporanei – e sull'elaborazione di una visione della natura come principio vivente animato da leggi arcane e da un'intelligenza spirituale, in cui si intrecciano filosofia naturale e teologia.

Matteo Tafuri, definito Tolomeo redivivo per l'interesse nei riguardi dell'arte di Urania, nel corso della sua esperienza intellettuale ha coltivato la filosofia naturale, la matematica, l'astrologia e la fisiognomica. Egli nacque a Soletto nel 1492 e ivi morì nel 1584. Con-

⁴ Cfr. Luana Rizzo, *La letteratura esoterica nel Rinascimento meridionale: gli Inni orfici*, «Rinascimento meridionale», VII (2016), pp. 65-78; Luana Rizzo, *Il commento filosofico in Terra d'Otranto: un commento ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ del XVI secolo agli Inni orfici*, «Rivista di Studi sull'Oriente Cristiano», 22 (2018) 2, a cura di Luana Rizzo, Stefano Parenti, pp. 73-84.

⁵ Cfr. Luana Rizzo, *La concezione dei signa rerum nel pensiero di Matteo Tafuri e di Giovan Battista Della Porta*, «Rinascimento meridionale», II (2011), pp. 171-86; Donato Verardi, *La scienza e i segreti della natura a Napoli nel Rinascimento. La magia naturale di Giovan Battista Della Porta*, Firenze University Press, Firenze 2018.

⁶ Giorgio Fulco, *Per il «Museo» dei fratelli Della Porta*, in *Il Rinascimento meridionale e altri studi in onore di Mario Santoro*, a cura di Maria Cristina Cafisse, Francesco D'Episcopo, Vincenzo Dolla, Tonia Fiorino, Lucia Miele, Società Editrice Napoletana, Napoli 1987, pp. 104-75: p. 114.

⁷ Cfr. *Ibidem*; Luana Rizzo, *Giovan Battista Abioso e il Dialogus in Astrologiae Defensio-nem*, «Bruniana & Campanelliana», XX (2014) 2, pp. 655-61.

The Question of Uncertainty in Late Medieval Political Thought

Stefano Simonetta

This paper analyses the strategies adopted to address political uncertainty by several major late medieval political thinkers. It focuses on: 1) Thomas Aquinas' treatment of whether, and when, it is appropriate to overthrow a tyrant; 2) Marsilius of Padua's conception of peace as a precarious and fragile condition that must be defended daily amid the relative insecurity that characterises every human society; 3) John Wyclif's doctrine of grace-based dominium and his ecclesiology, which require seeking stable points of reference by which to formulate valid assessments about who holds genuine lordship and the composition of the true church; and 4) John Fortescue's analysis of the economic impact of different forms of government, grounded in the conviction that people's economic security is better protected in a «political and royal» constitutional regime – that is, a temperate monarchy.

Keywords: *Uncertainty, Tyranny, Peace, Invisible Church, Property Rights.*

1. The political dimension of an age of uncertainty

The aim of this paper is to examine a few examples of how the theme of uncertainty is addressed by some of the most important late medieval political thinkers, and to explore the strategies they adopted to cope with elements of uncertainty in an age largely dominated by it. This makes it all the more interesting to analyse which aspects of community life medieval political theory regarded as most problematic; and how it proposed to address them most effectively – starting from a core set of fixed points intended to reduce the margins of uncertainty as much as possible.

To this end, the following pages will examine four prominent figures in late medieval political philosophy, each of whom emblematically represents a distinct type of uncertainty that medieval thought had to confront:

- political and constitutional (Thomas Aquinas);
- anthropological and social (Marsilius of Padua);
- political and ecclesiological (John Wyclif);
- economic and financial (John Fortescue).

2. Thomas Aquinas

The starting point of my discourse can only be Thomas Aquinas, whose importance – as is well known – is considerable also for the history of late medieval political thought, within which he marks a true turning point. In particular, he is among the first to propose a new way of understanding the relationship between rulers and the ruled – one that, far from merely reaffirming the certainties underlying earlier conceptions of that relationship – assesses the role and conduct of those in power according to their effectiveness in serving the community. In this view, the obedience of subjects is made conditional upon rulers using their authority to satisfy the natural needs that led human beings to associate and to establish an organised society.

It is with this reasoning in mind that the great Dominican *magister*, on several occasions, examines the question of how a political community should act when its ruler no longer fulfils the above-mentioned requirement. More specifically, he asks whether it is legitimate to rebel against a prince whose rule has degenerated into tyranny or has assumed a tyrannical character from the outset.

Unlike elsewhere – for example, in the second book of the *Commentary on the Sentences* and in the *Summa Theologiae*, II^A-II^{AE} – in the section of the *De regno* (also known as *De regimine principum*) written by Aquinas around 1271, the question of possible resistance to a tyrannical regime is treated almost exclusively from a political perspective. The backbone of his argument is the welfare of the community – the *communis* or *publica utilitas*. Significantly, Thomas begins by analysing some of the ways in which a *civitas* can try to prevent its king from turning into a tyrant; in other words, to minimise the risk of ending up under the rule of a tyrant and then having to wonder how to respond to such a degeneration of monarchical government – a form of rule that, in itself, represents the *optimum* for Thomas: «Quia ergo unius regimen preeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum, diligenti studio laborandum est ut sic multitudini provideatur de rege ut non incidant in tyrannum»¹.

¹ *De regno ad Regem Cypri*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. XLII, Editori di San Tommaso, Roma 1979 (from now on: DR), lib. I, cap. vi, ll. 1-6, p. 455a.

La questione della violenza politica nell'opera di Tolstoj

Guglielmo Forni Rosa

The article aims to point out that when we speak of Tolstoy's religiosity as an essentially ethical enterprise, and in this sense indebted to Rousseau's moral theory, must not lose sight of the sense of political struggle implicit in his reading of the Gospels. The aim of Ethics concerns individual transformation, whereas Tolstoy's last work (the last thirty years of his life, 1880-1910, which also include Resurrection) is against the army, the police, the death penalty, the prison system, private property, the official church and the distance between classes.

Keywords: Autobiography, Moral Theory, Jean-Jacques Rousseau, Tsarist Russia, Tchernychevski.

Ma se per l'*intelligencja* il tolstoianesimo significava una rinuncia alla lotta attiva, per gli operai era di frequente una prima forma ancora vaga di protesta contro l'ingiustizia sociale. Così idee del tutto identiche esercitano spesso funzioni opposte in strati sociali diversi.

Lev Trotskij, *Il giovane Lenin*

Il pensiero politico di Tolstoj, che si svolge specialmente fra il 1880 e il 1910, dev'essere compreso nel suo ambiente e a partire dalla sua posizione di classe: le persone colte, o gli intellettuali, che lottano contro il regime degli zar, sia da un punto di vista liberale, prossimo all'Occidente europeo, che propriamente anarchico o rivoluzionario, sono spesso degli aristocratici o dei piccoli proprietari. Quello che mi sembra interessante, in questa situazione, è che tutti si aspettano un cambiamento radicale della società russa, ma nessuno sa con certezza quello che avverrà; si fanno varie ipotesi e la discussione è molto tesa, molto complicata. Tolstoj, a partire dal suo strano cristianesimo, vorrebbe una trasformazione pacifica, ma naturalmente gli si può opporre che, senza la violenza, il regime degli zar non verrà mai distrutto.

1. *La confessione come atto politico*

In Tolstoj, la conoscenza di sé passa per la conoscenza della propria classe e dello sfruttamento dei più deboli. Benché secondo Dostoevskij non si riesca mai a essere sinceri parlando o scrivendo di sé stessi¹, occorre osservare che gli scritti autobiografici di Tolstoj non espongono cose più o meno segrete che riguardano solo lui stesso (e che allora, secondo Dostoevskij, avremmo tendenza a nascondere). Tolstoj parla di sé essenzialmente per denunciare una condizione collettiva: «L'ambizione, l'avidità di potere, l'interesse, la sensualità, l'orgoglio, la collera, il desiderio di vendetta: ecco ciò che veniva rispettato», s'intende, nell'ambiente della nobiltà o della ricchezza². La sua vita, la vita della gente come lui, è sostenuta, resa possibile, dal lavoro dei contadini, e se qualcuno di loro volesse sottrarsi, c'è tutto l'apparato dello Stato che si muoverebbe per costringerlo. Ecco la confessione di Tolstoj: i vizi delle classi superiori (nobiltà e clero, essenzialmente) sono sostenuti e difesi con la violenza, che rimane nascosta ma pronta a manifestarsi in caso di necessità. Verso la fine della sua vita ha scritto: «non posso fare diversamente che di sentire che vi è un rapporto innegabile tra la mia camera spaziosa, la mia cena, il mio riposo, e i crimini terribili che si compiono per eliminare coloro che vorrebbero togliermi questi beni»³.

Tolstoj si accusa di molti errori, di molte colpe (di aver ucciso uomini in guerra, di avere sfidato a duello per uccidere, tradito la moglie, perso enormi somme al gioco ecc.), ma la colpa principale, incancellabile malgrado tutti gli sforzi (lo si vede bene nel personaggio con il quale Tolstoj si identifica, il principe Nehljudov, protagonista di *Resurrezione*) è comunque e sempre l'appartenenza di classe, che spiega e comprende tutte le colpe particolari. Perciò l'autobiografia di Tolstoj non è solamente il racconto della vita di un uomo; è anche questo, purché s'intenda che quest'uomo è condotto e piegato da un sistema di forze che gli sfuggono, che egli

¹ Cfr. Fëdor Dostoevskij, *Записки из подполья* (1864); trad. it. di Alfredo Polledro, *Memorie del sottosuolo*, Einaudi, Torino 1988 e 2002, pp. 40-1.

² Lev Tolstoj, *Исповедь* (1882); trad. it. di Gianlorenzo Pacini, *La confessione*, Feltrinelli, Milano 2013³, p. 13.

³ Id., *He могу молчать* (1908); trad. fr. par Éric Lozowy, *Je ne peux pas me taire*, in Id., *Écrits politiques, textes choisis, traduits du russe et présentés par Éric Lozowy*, Écosociété, Montréal 2003, pp. 123-42: p. 140: «je ne peux faire autrement que de sentir qu'il y a un lien indéniable entre ma chambre spacieuse, mon dîner, mon repos et les crimes terribles qu'on accomplit pour éliminer ceux qui voudraient me priver de ces biens».

Alle origini del dibattito transculturale: Fernando Ortiz, Gramsci e l'idea di comunità meticcia

Riccardo Roni

In this article, I start from the theoretical contribution of Cuban anthropologist Fernando Ortiz, who first formulated the term «transculturation» to allude to both the condition of uprooting African slaves in Cuba and the plural identity of the Cuban people. Through this comparison, I elaborate on the identity/difference dialectic in Antonio Gramsci to highlight the function of the intellectuals and education in constructing a new intercultural hegemony. In conclusion, I present a comparison with some moments of the contemporary intercultural debate, in order to identify a new horizon of intersubjectivity in what I call «progressive transcultural community».

Keywords: *Fernando Ortiz, Antonio Gramsci, Identity, Transculturality, Progressive community.*

1. *Premessa*

Con questo contributo¹ intendo ripartire dall'origine storica e dall'evoluzione-metamorfosi della «transculturazione». Tale concetto, almeno nella sua formulazione originaria in Fernando Ortiz (1881-1969)² – autore trascurato dagli studiosi di filosofia intercul-

¹ L'articolo rappresenta un ulteriore approfondimento della ricerca iniziata con il volume *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*, Mimesis, Milano 2017.

² Ortiz fu un avvocato, politico liberale antifascista (nel 1917 è eletto deputato del partito liberale alla Camera cubana), antropologo e storico cubano, formatosi in Europa e in rapporto con la cultura italiana dell'epoca, con particolare riguardo al dibattito criminologico di fine Ottocento, da Cesare Lombroso a Enrico Ferri. Fu un appassionato di musica e lettore, tra gli altri, di Dante, Unamuno, Kipling, Marx, Lenin, Durkheim, Labriola. Si veda al riguardo il contributo recente di Silvano Montaldo, *Il giovane apprendista e il vecchio maestro: Fernando Ortiz e Cesare Lombroso*, in Laura Gaffuri, Andrea Trisciungoglio, Sergio Guerra Villaboy (a cura di), *Italia e Cuba/Cuba e Italia: incontri e nuove identità (secoli XV-XXI)*, Otto Editore, Torino 2023, pp. 325-47. Montaldo ricorda significativamente sia come Ortiz abbia cercato di aderire alle teorie del celebre criminologo non tanto prima, quanto dopo la pubblicazione di *Hampa afro-cubana. Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*, con una carta prólogo de Cesare Lombroso, Librería de Fernando Fé, Madrid 1906, lavoro dedicato alla malavita afrocubana (i neri «stregoni», così il titolo), «lusingato dalla favorevole accoglienza che Lombroso gli aveva riservato e influenzato dai consigli che da lui aveva ricevuto» (*ibidem*, p. 327), sia che «le studiose e gli studiosi di Ortiz si sono concentrati soprattutto sulla fase in cui, tra

turale – possiede una gamma di significati che anticipano quanto, oggi, nelle società multietniche e di fronte agli effetti postumi della globalizzazione, intendiamo con *transculturalità*.

Sulla base di questa ricognizione storico-concettuale, cercherò di mostrare *se e come* è possibile pensare per il futuro, in particolare a seguito del superamento del paradigma multiculturale (le culture giustapposte come tessere di un mosaico), a nuove forme di convivenza e di relazione fondate sulla transculturalità. In cui la persona, pur rivendicando il diritto all'identità e magari a una certa tradizione, possa ibridarsi, intraprendendo nuove esperienze di decostruzione di se stessa, in modo da consentire l'irruzione del nuovo e della differenza, assecondando così quelle grandi cause (come il socialismo), che consentono di rendersi interpreti, come ben insegna Gramsci, delle «forze progressive» della storia.

2. Ortiz e il problema della «transculturazione»

L'indagine teorica di Fernando Ortiz, pur articolandosi nella sua prima fase entro la cornice delle ideologie razziali³, successivamente, a partire circa dal 1920, mostra un'evoluzione verso un approccio culturale più inclusivo nei confronti dell'etnicità e dell'identità nazionale. Ed è in questa seconda fase che si colloca il *Contrappun-*

la fine degli anni Venti e gli anni Trenta del Novecento, l'avvocato cubano si liberò dai pregiudizi e dalle pastoie del positivismo, e sono andati alla ricerca dei fattori culturali e politici, degli incontri personali e delle collaborazioni che gli permisero di voltar pagina. Così facendo, però, non si sono accorti che Ortiz era, già nel 1906, lontano dal dogmatico materialismo lombrosiano e anche dalle varie *Hampas* dei suoi seguaci spagnoli, probabilmente per un insieme di ragioni, generazionali e personali, tra cui la sensibilità che aveva dimostrato durante l'infanzia trascorsa a Minorca per la complessità culturale e le componenti minoritarie di una società, ma anche in virtù del dibattito interno alla criminologia positivista, grazie alla conoscenza di un autore come Gabriel Tarde» (*ibidem*, p. 329). Alcune parti del primo lavoro di Ortiz, che riporta in prefazione una carta-prólogo da lui elaborata sulla base di due lettere ricevute da Lombroso, vengono pubblicate in traduzione italiana da quest'ultimo sull'«Archivio di Psichiatria»: *La criminalità dei negri in Cuba*, «Archivio di Psichiatria», 26 (1905), pp. 594-600; *Il suicidio tra i negri*, «Archivio di Psichiatria», 27 (1906), pp. 621-3; *Superstizioni criminose in Cuba*, «Archivio di Psichiatria», 27 (1906), pp. 281-7.

³ Per utili approfondimenti sulla questione, Alberto Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma 1998, in cui ricorda giustamente che «il formidabile corpus ideologico razzisticamente strutturato e teso alla giustificazione della violenza perpetrata, con piena coscienza, nei confronti degli indigeni del Nuovo mondo e degli schiavi deportati dalle coste africane sembra essersi dimostrato capace di affermarsi, con crescente efficacia, quale *archetipo* e *modello egemonico* per ogni successiva ideologia della discriminazione» (pp. 12-3). Si veda anche il recente volume di Fabio Ciraci, *Sul razzismo. Strutture logiche e paradigmi storico-filosofici*, Mimesis, Milano 2024.

Brevi riflessioni sullo specificazionismo morale, e i suoi limiti

Andrea Romeo

This paper explores Henry Richardson's model of specification as an alternative procedure to application and balancing of principles for addressing ethical problems, especially bioethical issues. Instead of resolving practical conflicts on the basis of abstract principles or intuitive balancing, the concept of specification is designed to supplement the general pragmatic approach by setting conditions on the relationship between the original norm and any modifications, showing how the original norms are respected also in the specified form. While it is a useful tool for clarifying prima facie tensions, it proves less effective in addressing hard-case conflicts between fundamental principles.

Keywords: *Henry Richardson, Specification, Balancing, Moral Reasoning, Hard Cases.*

1. *Hard Cases, da decidere*

Non è possibile negare la natura di *hard case* ai dilemmi pratici che si danno nell'ambito concettuale e operativo – dai confini porosi¹ – della bioetica. A complicare le cose concorre la nota deficienza cognitiva della morale, vero e proprio asso nella manica di ogni critico del cognitivismo, qualsiasi ne sia la declinazione specifica, etica o metaetica. Identificare un precetto morale specifico da applicare ad una questione concreta, magari dopo averlo fondato da un punto di vista normativo, è di certo un affare complicato.

Il dilemma bioetico nondimeno presenta difficoltà ulteriori: se giustificare il fondamento normativo dell'obbligo di rispettare una promessa, per esempio, è certamente un nodo problematico dal punto di vista concettuale, lo stesso sforzo fondazionale rispetto ad un nodo pratico concernente la vita delle persone può farsi drammatico. E casi drammatici impongono scelte altrettanto drammatiche, laddove è immanente il rischio di «moral remainder» –

¹ Pur nella consapevolezza dei molti approcci metodologici, si segue, qui, la proposta di La Torre, per il quale il discorso di bioetica riguarda il ragionamento morale applicato a questioni di vita e morte. Cfr. Massimo La Torre, *Bioetica ai tempi della pandemia. Morale, diritto e libertà*, DeriveApprodi, Roma 2022.

mutuando qui il linguaggio di Bernard Williams² –, ossia di dover prendere decisioni, o corsi d'azione, che comportano dei *restii* morali inevitabili. E nella dimensione pratica della mondanità non controfattuale sovente il tempo non consente di potersi tirare fuori dal problema pratico invocando, magari, l'ausilio della decisione pubblica politica, come pure alcuni sostengono³. Il dibattito recente sul triage in tempo di pandemia, per esempio, ci ha offerto un paradigma di nodo pratico operativo assai plastico⁴.

Insomma, nell'eterna partita che si gioca tra teorie deontologiche e morali consequenzialistiche, si dà sempre spazio per la possibilità di disaccordo ragionevole tra gli attori morali⁵. Può darsi, però, che il disaccordo sia solo *apparente*, magari perché frutto di un'applicazione non corretta di un certo principio generale, o di più norme, ad un caso concreto, come sostengono alcuni filosofi morali, e soprattutto Richardson, a cui saranno dedicate le prossime pagine.

2. I limiti del ragionamento morale e la proposta pragmatista

Alcuni studiosi sostengono un modo diverso per approcciare i dilemmi pratici, laddove a rilevare, per l'azione, non è la soluzione astratta della discrepanza tra imperativi morali, quanto piuttosto, e in un'ottica operativa, il componimento della controversia che involge il problema di *come* dare applicazione contestuale a certi criteri pratici rilevanti. Potrebbe darsi, infatti, che il dilemma sia soltanto *prima facie*, e che il problema pratico sia più ipotetico e astratto di quanto sembri, almeno nella dimensione operativa.

Dimostrare una tale apparenza è la strategia argomentativa di Henry Richardson, illustrata soprattutto in un articolo del 1990⁶, e poi affinata in un saggio del 2006, dove approccia questioni spe-

² Bernard Williams, 'Ethical Consistency', in Id., *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, CUP, Cambridge 1973, pp. 166-86.

³ Questa è la prospettiva di Thomas Gutmann, *Tragic Choices. Criteria for "Triage" of Covid-19 Patients in Need for Intensive Care*, «Ordines», (2020) 2, pp. 21-32.

⁴ Cfr. Leonardo Mellace, *Il dilemma del triage: quali criteri allocativi adottare in caso di risorse sanitarie limitate?*, «BioLaw J.», (2024) 2, pp. 173-84.

⁵ Cfr. ovviamente John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

⁶ Henry S. Richardson, *Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems*, «Philosophy & Public Affairs», 19 (1990) 4, pp. 279-310. Cfr. pure Henry S. Richardson, *Articulating the Moral Community: Toward a Constructive Ethical Pragmatism*, Oxford University Press, New York 2018.

Giustizia digitale sostitutiva e antropocentrismo.

Una prima riflessione

Paolo Donadoni

The first obstacle to the possibility of creating a substitute digital justice system, in which software judges replace human judges, is the anthropocentric approach of our legal system. Is this a valid objection? But first of all, is AI intelligence? Could it prove to be an antagonist to humans? And then, what kind of anthropocentrism is sustainable today? Does traditional self-referential anthropocentrism still hold up in the face of the discovery of human animality and the digital revolution in society? Analyzed in light of the ANimal Revolution, the hypothesis of a substitute digital justice raises questions that challenge the very foundations of the functioning of our judicial system and, even before that, our conception of law itself and fundamental human rights.

Keywords: *Digital Law, Digital Justice, AI, Exogenous Anthropocentrism, Intelligence, Fundamental Human Rights.*

1. Introduzione: l'ipotesi di una giustizia digitale sostitutiva e la revisione esogena dell'antropocentrismo

Per giustizia digitale sostitutiva si intende il giudice-software che prende il posto del giudice-umano. Quindi, non la dimensione ausiliaria dell'AI (*Artificial Intelligence*), propria delle varie forme e modalità di supporto al giudice-umano (alcune delle quali già oggi in essere), ma la sua completa surrogazione.

In questo scritto mi soffermerò su una delle ragioni per cui si reputa improbabile l'affermarsi della giustizia digitale sostitutiva. Una ragione di natura concettuale: l'antropocentrismo¹. Un tema che richiede oggi una particolare attenzione.

Come ho argomentato altrove², infatti, l'*antropocentrismo-autoreferenziale* tradizionale (che si fonda sullo specismo e stabilisce una separazione netta tra l'umano e il resto del vivente) non risulta oramai più plausibile, in quanto non è in grado di superare quella che, con

¹ Cfr., ad es., Mauro Barberis, *Giustizia digitale e teorie dell'interpretazione*, «Lo Stato», (2024) 23, p. 24 ss.

² Per un approfondimento, mi permetto di rinviare a Paolo Donadoni, "Antropocentrismo esogeno". *Come l'animalità e l'AI stanno cambiando il tradizionale concetto di antropocentrismo*, «Ragion pratica», (2025) 2, pp. 473-92.

una punta di suggestione, ho denominato *AInimal revolution*, ossia la crisi indotta da (quanto meno) due fenomeni: l'animalità dell'umano, oramai accertata oltre ogni ragionevole dubbio dalle scienze della vita (l'addendo *animal*), e l'impatto traumatico sulla (concezione consolidata di) persona della società digitale e in particolare delle ICT algoritmiche e della genAI³ (l'addendo *AI*)⁴. Se un antropocentrismo si vuole salvare, non può che trattarsi di un *antropocentrismo-esogeno*, che introietta in *H. sapiens* la pluralità e la variabilità del mondo e degli esseri viventi nonché la bidirezionalità multilivello (fisico e digitale) dell'attuale esperienza del vivere. Il confronto con il dato empirico ci rivela un umano differente da quel modello astratto su cui è stata edificata un'impalcatura concettuale che oramai appare instabile. Per l'antropocentrismo esogeno la "sostanza" umana è cambiata: è animale e digitale, vive nel tessuto connettivo delle relazioni, è determinata dalla molteplicità, dall'osmosi, dall'ibridazione, dalla pluriresponsività, dalla trasformazione.

Siamo oramai consapevoli che dentro di noi vivono la pluralità e la variabilità⁵, dato che: (a) il nostro genoma è in ampia misura esogeno (anche virale e retrovirale)⁶; (b) il nostro organismo funziona grazie alla massa microbica a cui abbiamo delegato funzioni primarie per la nostra esistenza⁷; (c) il nostro DNA varia durante l'esistenza in base alle relazioni che stabiliamo con l'ambiente circostante (mediante la trasmissione genica orizzontale⁸); (d) la variazione dell'organismo e delle sue funzionalità dipende anche

³ Acronimo di *Generative Artificial Intelligence*, in uso per denominare l'Intelligenza Artificiale Generativa ossia in grado – grazie ad algoritmi di apprendimento profondo – di generare contenuti nuovi (ad es. ChatGPT).

⁴ Vedasi, ad es., la ridefinizione di persona in senso digitale, ossia come «organismo informazionale» (a tal riguardo è stato introdotto il vocabolo «*inforg*») che vive in una nuova storia (l'iperstoria), in un nuovo ambiente (l'infosfera) e in un nuovo sé (l'*onlife*) (Luciano Floridi, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality* (2014); trad. it. *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017).

⁵ Cfr., *ex multis*: Bill Bryson, *The Body. A Guide for Occupants* (2019); trad. it. *Breve storia del corpo umano. Una guida per gli occupanti del medesimo*, Tea, Milano 2022; Telmo Pievani, *Imperfezione*, Cortina, Milano 2019; Telmo Pievani, *DNA*, Mondadori, Milano 2020; Telmo Pievani, *La natura è più grande di noi*, Solferino, Milano 2022.

⁶ Cfr. Bryson, *Breve storia del corpo umano*, p. 40; Pievani, *Imperfezione*, p. 106; Barbara Galavotti, *Confini invisibili*, Mondadori, Milano 2022, pp. 52-3; Pievani, *La natura è più grande di noi*, p. 25.

⁷ Cfr. Ed Yong, *I Contain Multitudes* (2016); trad. it. *Contengo moltitudini*, La Nave di Teseo, Milano 2019.

⁸ Il trasferimento genico non avviene soltanto per via verticale, in linea di discendenza riproduttiva (dai genitori alla prole), ma anche per via orizzontale, con geni che si trasferiscono lateralmente (cfr. David Quammen, *The Tangled Tree. A Radical New History of Life* [2018]; trad. it. *L'albero intricato*, Adelphi, Milano 2020, p. 289).

Note

*Leggendo con Francine Markovits il Colloquium heptaplo-
meres di Jean Bodin tra l'enciclopedia dei saperi e i dialoghi
di religione*

Mariafranca Spallanzani

Esiste una «filosofia dei luoghi», una filosofia, cioè, che, attraverso un'ermeneutica dello spazio, metta in relazione il contenuto e l'espressione delle varie filosofie con i luoghi in cui si esprimono? Credo di sì. La filosofia ha scelto in generale luoghi giusti per le sue riflessioni e i suoi discorsi, adeguati alle sue discussioni, ai suoi dialoghi e alla trasmissione del sapere. Ne ho frequentati alcuni: la *librairie* di Montaigne, luogo accogliente, separato ma non romito della scoperta e della scrittura di sé; il *poële* di Descartes, spazio tutto contenuto, tutto posseduto e tutto interno, consacrato al movimento senza tempo di una mente che ripercorre «le lunghe catene di ragio- ni» della conoscenza; la *chambre* di Pascal, stanza di concentrazione e di solitudine dell'uomo che vive nella consapevolezza dolorosa della miseria della propria condizione.

Del resto, una «filosofia dei luoghi» può diventare anche una teoria che condensa in un luogo concreto le storie e i pensieri degli uomini e delle donne (ricordate il celebre saggio *A Room of One's Own* di Virginia Woolf?), metafora della concentrazione silenziosa su sé stessi e della ricerca dell'autonomia e della libertà, ma anche spazio segreto e oscuro di violenze e morte, ma anche enigma della verità, ma anche espansione e illustrazione di sé. Alcuni esempi? Lo studio e il lavoro dei *Philosophes* nelle loro stanze e i loro incontri e le loro conversazioni animate nei *salons*; i dolci piaceri della pigri- zia e le gioie dei viaggi di Xavier de Maistre «attorno alla sua stan- za»; i terribili «deliziosi» (!) *boudoirs* segreti d'iniziazione all'eces- so del male di Sade; la stanza buia delle maschere della follia, della malattia e della finzione di Pierre descritta da Sartre, le stanze dei suoi libri e i caffè *philo* di Parigi; la stanza fredda di *Monsieur Teste*, immersa nel nulla del mobilio e nell'atemporalità dell'idea; la «mai- son secrète» di Foucault, metafora del suo lavoro «privato», segre- to e intimo sull'opera di Raymond Rousset. E tante altre. In fondo, lo spazio, scriveva lo stesso Foucault, ha una storia concettuale che non è possibile dimenticare.

Il manoscritto restaurato.
Sulla nuova edizione italiana dell'Apologia blochiana
della storia

Alberto Burgio

Storico contemporaneista e storico della storiografia, Massimo Mastrogregori è studioso tra i più assidui e avvertiti della figura e dell'opera di Marc Bloch, al quale ha dedicato, nell'arco di poco meno che quarant'anni, saggi, seminari e tre libri: *Il genio dello storico. Le considerazioni sulla storia di M. Bloch e L. Febvre e la tradizione metodologica francese*, 1987; *Il manoscritto interrotto di Marc Bloch. Apologia della storia o Mestiere di storico*, 1996; *Introduzione a Bloch*, 2001. Oggi si può dire coronata questa lunga fedeltà con una nuova edizione dell'*Apologia della storia*¹ nata dalla lodevole intenzione di porre fine a un deplorabile caso di trascuratezza filologica e di approssimazione testuale, tanto più irritante (e sconcertante) se si considera la rilevanza dell'opera.

Incompiuta e postuma, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* apparve nel 1949, terzo dei «Cahiers des Annales» pubblicati da Armand Colin, per iniziativa di Lucien Febvre, dedicatario dell'opera, sodale di Bloch e con lui fondatore (nel 1929) delle «Annales d'histoire économique et sociale». La prima traduzione italiana – prima anche fra tutte le edizioni dell'*Apologie* in lingua straniera – vide la luce nei «Saggi» Einaudi (su fervida sollecitazione del grande Franco Venturi, come ha documentato Francesco Mores²) già nel 1950 per le cure del medioevalista Girolamo (Gilmo) Arnaldi, ed è stata più volte riedita nella «Pbe» einaudiana. Come tutti sanno, è uno degli scritti più celebrati, citati e tradotti tra quanti discutono compiti e metodi della ricerca storica: un classico a tutti gli effetti. Senonché, il testo che a lungo circolò in Francia (sino alla discussa

¹ Marc Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, a cura di Massimo Mastrogregori, trad. it. di Lorenzo Alunni, Feltrinelli, Milano 2024, 459 pp.

² Cfr. Francesco Mores, *Lo storico eroe. Einaudi, La società feudale e l'Apologia della storia o Mestiere di storico*, in Francesco Mores, Francesco Torchiani, *Fortune di Marc Bloch*, Edizioni della Normale, Pisa 2017, pp. 13-50, in part. pp. 25 ss.; ma si veda in proposito anche il puntuale intervento di Frédéric Ieva *Le traduzioni italiane dell'Apologie pour l'histoire di Marc Bloch*, apparso sul periodico online «Tradurre – Pratiche, teorie, strumenti» (<https://rivistatradurre.it>).