

## Recensioni

Roberto Brigati, *Introduzione al Cinismo*, Biblioteca Clueb, Bologna 2022, 269 pp.

Negli ultimi anni si è assistito a una notevole crescita di interesse per il cinismo e, più in generale, per i Socratici e le filosofie socratiche. Nell'ambito di queste ultime il cinismo rivendica un posto di particolare rilievo innanzitutto per l'eccezionale longevità e vitalità dell'indirizzo lungo tutto il corso dell'Antichità, dal IV secolo a.C. fino al VI secolo d.C., ma poi anche per la più ricca documentazione che su di esso ci è pervenuta. La fioritura di studi e l'espressione di segni d'interesse particolarmente accentuati che il cinismo ha, soprattutto negli ultimi decenni, registrato rispetto ad altre filosofie socratiche, sono, almeno in parte, il naturale risvolto storiografico di questi motivi di singolare peso del cinismo stesso sul piano storico e testimoniale. Ma questo rilancio di studi ha anche ragioni più attuali e più determinate. Tutti sanno che alcune opere e lavori fondamentali apparsi nel tardo Novecento hanno costituito le premesse, e in almeno un caso la condizione di possibilità stessa, della rinnovata fioritura di studi su questa tradizione filosofica. Mi riferisco innanzitutto alla pubblicazione, nel 1985, delle *Socraticorum reliquiae* in tre tomi ad opera di Gabriele Giannantoni, completata nel 1990 dalla definitiva edizione delle *Socratis et Socraticorum reliquiae* in quattro tomi, i primi due dei quali sono dedicati alla raccolta delle fonti, il quarto a un denso e dotto commentario, mentre il terzo contiene una ricchissima Bibliografia, estesa sull'arco di almeno due secoli, e una serie di indispensabili Indici. Quest'opera costituisce la prima edizione organica mai realizzata di tutte le fonti relative ai Socratici (Antistene, Euclide di Megara, Aristippo di Cirene, Fedone di Elide, Eschine di Sfetto) e di tutti i filosofi che la tradizione antica considerò loro scolari e seguaci (la prima sezione dell'opera raccoglie invece le testimonianze su Socrate, con l'ovvia esclusione dei dialoghi platonici). Essa si presenta nel suo insieme come una raccolta completa delle fonti relative alla tradizione cinica, megarica e megarico-dialettica, cirenaica ed eleo-eretriaca, e costituisce lo strumento indispensabile, nonché il punto di partenza obbligato, di ogni studio che voglia occuparsi seriamente di tali ambiti filosofici. Su un fronte diverso, rivolto dal cinismo antico verso la modernità, un valore di stimolo importante hanno esercitato nel Novecento il noto e importante libro di P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main

1983 (trad. it. *Critica della ragion cinica*, a cura di A. Ermano e M. Periniola, Cortina, Milano 2013), e forse ancor più – sebbene presso una cerchia più ristretta di studiosi – quello di H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Fink, München 1979, ampiamente sfruttato, non sempre in modo del tutto trasparente, da Sloterdijk stesso. Niehues-Pröbsting per primo forgiò la distinzione, permessa dalla lingua tedesca, tra *Kynismus* (designante il cinismo propriamente detto degli Antichi) e *Zynismus* (designante il concetto moderno di cinismo inteso in senso filosofico), per poi fornire, su queste basi, una *postérité* all'antico *Kynismus*, ravvisata in una serie di autori e pensatori moderni che dall'inizio dell'era moderna giungono fino a Rousseau e Nietzsche. In questo modo anche al cinismo era restituito quel carattere di *philosophia perennis* che da sempre era riconosciuto al Pirronismo, allo Scetticismo, all'Epicureismo e allo Stoicismo. Il terzo elemento propulsore di questo rinnovato interesse contemporaneo per il Cinismo è giunto da Michel Foucault, sia per quanto di esso affiora già all'interno del terzo volume della sua *Histoire de la sexualité*, sia soprattutto per i due corsi, professati agli inizi degli anni Ottanta presso il Collège de France, dai quali sono nati i due volumi postumi *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Seuil/Gallimard, Paris 2005, e *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France, 1983-1984, Seuil/Gallimard, Paris 2009. L'approccio foucaultiano ha permesso di inserire, in posizione forte, e forse privilegiata, il Cinismo e la sua variegata espressione tematica, letteraria e dottrinale nell'ambito delle filosofie della vita e della costruzione del Sé. Infine, nuovi e ricchi fronti di ricerca sono stati aperti dalla ricchissima storiografia, dapprima eminentemente statunitense, poi, almeno in parte, anche europea, relativa ai rapporti tra Cinismo e cristianesimo delle origini, la quale potrà forse costituire il punto di partenza di indagini estese all'interazione ravvisabile tra Cinismo e monachesimo del III-IV secolo, mentre all'orizzonte si profilano già oggi nuove ricerche sulla ricezione del Cinismo presso gli Apologisti e i Padri della Chiesa, sulla presenza del Cinismo nella cultura araba e nel medioevo cristiano, nonché sulle relazioni tra Cinismo e tradizione ebraica.

Il libro di Roberto Brigati, opportunamente concepito come una *Introduzione* al Cinismo, viene ad arricchire la storiografia italiana – la quale si è finora segnalata nel panorama internazionale per i suoi caratteri di approfondito scavo delle fonti, rigore di metodo, latitudine e ampiezza di informazione bibliografica – di un nuovo titolo, che mancava, per di più, nei nostri studi. Il volume è concepito come una esplorazione delle linee portanti della filosofia cinica, cioè come un avvio, non generico o incoativo, ma preciso, e felicemente sintetico, alla definizione teorica dei grandi temi del Cinismo. Questi ultimi non sono scelti in modo rapsodico, o secondo preferenze personali non ulteriormente giustificate, ma selezionati in modo da delineare un quadro d'insieme coerente e razionale. Redatto da uno studioso di formazione non specialistica in quest'ambito (l'A. è un filosofo della morale, noto per i suoi studi sull'antropologia contemporanea e su tematiche situate agli incroci tra filosofia e scienze umane), il libro si rivela, alla lettura, attento, criticamente condotto, fondato sui testi e sostenuto da una eccellente conoscenza della letteratura critica in almeno quattro lingue. Già per questi caratteri esso si distingue da altre più voluminose trattazioni, anche recenti, che faticano a distaccarsi da un carattere

narrativo sostanzialmente letterario, e che non sempre appaiono fondate su una seria discussione della ricca storiografia relativa al Cinismo, la quale, va precisato, proviene da ambiti disciplinari differenziati e non sempre omogenei tra loro.

Ma non è solo questo lo scopo del libro di Brigati, che è interessato anche a stabilire un nesso, sulla scia del già menzionato libro di Niehues-Pröbsting, tra Cinismo antico e cultura filosofica moderna e contemporanea, e, inoltre, a tentare di definire tale nesso. La questione che in sede introduttiva egli formula – che cosa dobbiamo, noi moderni, al Cinismo, che ne siamo consapevoli oppure no? – meritava di essere posta e già in questo studio è stata formulata in modo chiaro e pertinente. È dunque anche per fornire, in un successivo studio, una risposta argomentata a quell'interrogativo che Brigati ha delineato in questa *Introduzione* un quadro essenziale ma preciso della storia del Cinismo nell'Antichità fino al suo incontro con il cristianesimo, mettendo in luce i fondamenti della sua trama teorica.

La struttura del libro è la seguente. Il primo capitolo (*Una parola sfigurata*, pp. 8-27) ha soprattutto l'obiettivo di mettere in luce il carattere contro-culturale del Cinismo, e di suggerire, come ipotesi di lavoro da verificare e articolare più precisamente in altra sede, che il Cinismo abbia consegnato alla storia delle idee il valore della concreta «possibilità dello scandalo» (p. 27), il che rende non direttamente consequenziale, ma certo non insensata, l'ipotesi che il reale punto di connessione tra *Kynismus* e *Zynismus* (i quali non vanno dunque radicalmente separati, ma anche tenuti insieme) risieda, più di quanto le fonti non lascino intravedere, ne «l'intelligenza critica, la dissidenza, il libero pensiero, il ripudio del quietismo convenzionale da una parte, come delle illusioni progressiste dall'altra» (ivi). Il secondo capitolo (*Verso il cinismo*, pp. 28-56) mette in luce le premesse filosofiche del Cinismo (Socrate, Antistene, una certa ala del Pitagorismo, le altre tradizioni socratiche), e individua, correttamente, la «forzatura» di Diogene rispetto a Socrate, per puntare poi al concetto cinico di libertà. Il terzo capitolo (*Intermezzo: le fonti, il mito, l'aneddoto*, pp. 57-71) affronta in poche pagine un argomento spinoso e arduo, su cui moltissimo è stato scritto: ma l'intento dell'A. è in tutta evidenza semplicemente quello di esprimere la propria posizione riguardo alla natura delle fonti disponibili e spiegare l'orizzonte entro il quale ha inteso utilizzarle; l'idea di fondo è che si può considerare, per varie ragioni, legittima un'apertura di credito nei confronti del patrimonio di *chreiai* trasmesso in particolare da autori quali Diogene Laerzio. I due successivi capitoli costituiscono il corpo centrale del libro. Il quarto (*Il fenomeno cinico nel mondo antico*, pp. 72-130) segue un andamento storico-cronologico e assume come oggetto d'indagine i principali esponenti dell'indirizzo cinico, articolandosi in sei paragrafi dedicati rispettivamente ad Antistene, Diogene, Cratete, Ipparchia, Onesicrito, il Cinismo d'età imperiale. Il quinto (*Frammenti di un discorso cinico: motivi, idee, atteggiamenti*, pp. 131-174) compie l'operazione opposta e complementare, quella di identificare i temi filosofici, i concetti e termini tecnici, nonché gli specifici atteggiamenti, che fondano il *κυνικός βίος* e che riflettono anche i motivi di fondo del Cinismo come filosofia: i due aspetti del Cinismo, che talvolta sono stati contrapposti in sede di ricostruzione storiografica, sono in realtà consustanziali l'uno all'altro. Il sesto capitolo (*Metamorfosi del cinismo*, pp. 175-217) costituisce una opportuna appendice a questa ricostruzione, dacché affronta e rende conto di tre questioni e ambiti di ri-

cerca che soprattutto negli ultimi decenni (in realtà di genesi più antica) hanno arricchito la nostra conoscenza e la nostra discussione del Cinismo. Si tratta della *Cynic Hypothesis*, dell'ipotesi cioè che il Cinismo abbia esercitato un influsso più o meno significativo su Gesù; del problema più generale delle relazioni tra Cinismo e cristianesimo delle origini; infine della questione della presenza o di echi del Cinismo nel Medioevo. Il libro non si chiude però qui, e contiene ancora una *Conclusion: cosa dobbiamo al cinismo* (pp. 218-231), il cui titolo è sufficientemente parlante, e che è costruita su varie e interessanti considerazioni.

Nel recensire questo volume vale forse la pena di partire proprio dalla *Conclusion*, nella quale l'A. completa e integra la questione più generale del rapporto tra Cinismo e filosofia contemporanea, sollevata all'inizio del libro, domandandosi quale potrebbe essere il ruolo, oggi, del Cinismo stesso nella nostra cultura. Brigati introduce ora i concetti di «impraticabilità» e di «irrecuperabilità» del Cinismo: da un lato «L'impraticabilità del cinismo ([...] nel senso antico) è divenuta evidente nella modernità, non solo in quanto esso comporta la rinuncia alla civiltà e ai suoi vantaggi, ma anche perché invita alla diserzione dal progresso» (pp. 223-224); dall'altro «è divenuto difficile per i filosofi rinunciare a essere intellettuali di professione. In questo modello, la corrispondenza tra le opinioni e le azioni personali, benché certo non esclusa, non ha una priorità; nessuno va a controllare. In queste condizioni non c'è ragione di abbracciare la "vita cinica"» (p. 229). L'A. osserva in questo contesto che, mentre il Cinismo antico teorizza la distinzione tra una "via breve" e una "via lunga" verso la saggezza, identificando la prima, da prescegliersi, con «una condotta strategicamente autarchica», la contemporaneità costruisce la filosofia come un sapere, e il sapere come un accumulo indefinito, talché «la distinzione tra via breve e via lunga non ha più senso» (ivi). L'A. aggiunge poi che il Cinismo può vivere invece oggi nelle arti e nelle pratiche artistiche, come già vide Foucault, e specificamente nelle arti della *performance*, anche se, egli conclude, in tal modo il "cinismo vissuto" si autodivora continuamente, perché l'arte non è la vita, ed è destinata a non raggiungerla mai. Naturalmente tutte le domande su "quale senso abbia per noi oggi" questa o quella filosofia antica vanno poste sulla base di molte e complesse mediazioni, sotto pena di risultare inadeguate, eccessivamente generiche e astratte. Ciò premesso, si potrebbe osservare che è proprio in questa sua perenne dislocazione che il Cinismo antico continua a perdurare oggi. Che cosa c'è di più contemporaneo a noi, che cosa di più consono alla contemporaneità, che questa continua «dislocazione della filosofia in pratiche di presenza ontologica che fanno segno alla vita, senza poterla raggiungere eppure continuamente superandola» (p. 231)? Del resto, non affermava forse già Diogene: «*aspirare* alla saggezza, anche questo è filosofare?» (Diog. Laert. VI 64 = SSR V B Giannantoni; trad. di M. Gigante, corsivo mio). Alle spalle di questa affermazione c'è il monito socratico sull'inadeguatezza strutturale del sapere umano e quindi la sua peculiare teorizzazione della *ἀνθρωπίνῃ σοφία*, la sola di cui Socrate si considera in possesso. È anche necessario ricordare che un rilievo importante ha nel Cinismo il concetto di «ricerca», *ζήτησις*, concetto che va pensato come corrispettivo e complementare a quello di *ἄσκησις*. Ora la *ζήτησις* non può non avere un oggetto continuamente dislocabile e non essere essa stessa sempre perfettibile. Questa è, in ogni

caso, io credo, la trasformazione “eccessiva” che Diogene fa subire alla socratica “coscienza di non sapere”.

Nella sua ricostruzione teorica del Cinismo, Brigati dedica giustamente spazio al concetto di libertà. Egli sostiene, a ragione, che la ἐλευθερία cinica non può e non deve essere intesa come «totalmente intima» (p. 56), e che essa è diversa dalla “cittadella interiore” dello Stoicismo, o meglio di uno stoicismo *à la* Hadot (che, peraltro, è esso stesso riduzionistico, scorporato dai fondamenti politici dello stoicismo di Marco Aurelio, nel quale è fondamentale invece la *Romanitas*). È anche esatto dire che la libertà cinica implica una «liberazione» e ha un carattere di «emancipazione», implicando una ridefinizione della propria identità, che dunque «deve avere conseguenze visibili quanto alla condotta e allo status sociale» (ivi). In questo contesto l’A. rende conto delle diverse interpretazioni della cifra peculiare della libertà cinica – libertà “negativa” (libertà *da*) o libertà “positiva” (libertà *di*)? – optando per parte sua per l’interpretazione tradizionale (libertà *da*), pur esprimendosi al riguardo con opportuno equilibrio. C’è però da rilevare che l’antitesi tra queste due forme della libertà nasce, in sede storiografica, da una forzatura e, quasi, da un equivoco, se applicata al cinismo; e, soprattutto, ove si pretenda di sussumere la libertà cinica sotto una (sola) delle due. Perché, se è vero che il cinismo richiede trasformazione ed emancipazione reali, una percentuale di libertà “positiva” deve essere presente e anzi fondante in tale progetto. Senza contare che alla base della capacità del cinico di trasformarsi è ἄσκησις stessa, che per Diogene è sia del corpo sia dell’anima, e la seconda non è affatto meno importante della prima. Ma, se così è, ciò non può non implicare una più profonda capacità d’agire e una più profonda fiducia nella libertà che i moderni chiamano “positiva”, e che nell’Antichità emerge in piena evidenza nel cinismo di Enomao di Gadara. Essa governa sia la positiva azione del cinico nel mondo, sia anche la sua capacità di rimanerne ai margini senza farsene mai travolgere, essendo “libero da” esso, giacché il cedimento su un singolo punto distruggerebbe tutto l’edificio e, infine, la specificità della posizione cinica essa stessa.

L’A. dedica una trattazione estesa anche al concetto di natura (φύσις) nel Cinismo, e su questo punto molto si potrebbe dire, anche se non, certamente, in questa sede. Mi contento qui di osservare che concordo con Brigati nel considerare tale concetto ricavato, preminentemente, *via negationis*, onde esso si trova – teoreticamente – «alla fine e non all’inizio del percorso» (p. 139), essendo fondato su una economia e una progressiva riduzione dei bisogni e degli stessi desideri. In questo senso è ben vero che la natura cinica si differenzia da quella stoica, la quale è fondata invece su una «complessa cosmologia provvidenzialistica e universalistica» (p. 135). Ma anche per questa ragione – e per molte altre – non credo però che il precetto del «vivere secondo natura» sia stato semplicemente proiettato a ritroso sul Cinismo da parte degli Stoici, proprio perché essi non avrebbero avuto ragione di confondere, o attribuire, il loro proprio concetto di φύσις a una filosofia diversamente orientata. Se la formula κατὰ φύσιν ζῆν è di marca stoica, essa riassume fedelmente ciò che lo Stoicismo antico sapeva del Cinismo: Zenone era stato allievo diretto di Cratete, e tanto Zenone quanto Aristone di Chio quanto Crisippo leggevano certamente scritti di Diogene e di Cratete; e non solo di costoro, ma anche del socratico Antistene.

L'A. ha ragione di osservare che per il Cinismo la natura «è da raggiungere attraverso l'ascesi» (p. 137), e che, da questo punto di vista, essa è frutto di costruzione. Il fatto che la natura cinica sia ricavata per negazione non depriva però, fa notare Brigati, tale concetto di ogni contenuto, e giustamente egli osserva a tale riguardo, seguendo Foucault, che «l'obiettivo della liberazione cinica è la riduzione dell'esistenza a sé stessa, a ciò che essa è in verità e che viene così manifestata nel gesto stesso della vita cinica» (p. 139). In questa dichiarazione, che lo studioso fa sua, è da notare peraltro la caratteristica identificazione foucaultiana tra tale raggiunta riduzione e ciò che la vita «è in verità». Tale identificazione potrebbe però valere non solo come concettualizzazione di Foucault, ma essere pienamente valida anche per il Cinismo antico, se Diogene avesse seguito in questo snodo teorico Antistene, per il quale è centrale la categoria ἀληθεία («secondo verità»), vista nella sua opposizione al punto di vista δόξη («secondo opinione»).

L'A., infine, coglie bene, nella sua ricostruzione dottrinale, il fondamentale razionalismo cinico, minimizzato o trascurato da altri studiosi: il cinismo «riconosce l'*anthropos* come razionale, non diversamente da Aristotele» (p. 145). E fa molto bene a sottolineare che «L'*askesis* parte da un uso corretto della ragione», precisando poi che si tratta di «un uso "snebiato", depurato dal *typhos*» (p. 146). Conseguente è il riconoscimento del carattere politico positivo e determinato della *Politeia* di Diogene, contro la semplificatoria lettura impolitica, risalente almeno a Dudley, «circolare in quanto assume come unico quadro politico quello delle città storicamente date, la cui delegittimazione è invece il primo passo della *Politeia*» (p. 94).

Per concludere, questa *Introduzione al cinismo* offre un contributo critico nitido, preciso e certamente apprezzabile all'intelligenza del Cinismo nel suo insieme e su singoli, fondamentali temi della sua peculiare trama teorica. Il volume è chiuso da una ampia Bibliografia (pp. 239-259), necessariamente selezionata: ad essa aggiungerei solo G. Calogero, *Cinismo e stoicismo in Epitteto*, nei suoi *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari 1947, pp. 74-105, ora in G. Calogero, *Logica ed etica nel pensiero antico*, Introduzione e cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 165-178. Utile e necessario l'*Indice dei nomi* finale (pp. 260-269).

[Aldo Brancacci]

Leonardo Messinese, *Il filosofo e la fede. Il Cristianesimo 'moderno' di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2022, 176 pp.

Gustavo Bontadini (1903-1990) è senz'altro una delle figure più interessanti nel variegato panorama della filosofia di ispirazione cristiana del Novecento. Acuto interprete dell'attualismo di Giovanni Gentile, Bontadini è stato oggetto di critiche sia da parte dei discepoli del filosofo di Castelvetrano sia dagli esponenti della neoscolastica italiana. Oltre al ferreo rigore argomentativo, il tratto caratteristico della speculazione di questo originale filosofo, che più lo allontanò dalle correnti sopra richiamate, fu il tentativo di integrare la tradizione metafisica classica, *in primis* Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino, con la filosofia moderna, la quale, prendendo le mosse dal *cogito* cartesiano, raggiunge – secondo la lettura che ne dà lo