

Simone D'Agostino

# Sistemi filosofici moderni

Descartes, Spinoza, Locke, Hume



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Volume pubblicato con un contributo della Facoltà di Filosofia  
della Pontificia Università Gregoriana, Roma.*

© Copyright 2013  
EDIZIONI ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Distribuzione  
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673721-2

## INTRODUZIONE

La prima *Regola*, secondo Descartes, è che «Il fine degli studi deve essere la direzione dell'ingegno nel portare giudizi solidi e veri su tutto ciò che si presenta»<sup>1</sup>. A un primo sguardo, sembra essere una prescrizione tanto ovvia quanto innocua: studiare serve a conoscere scientificamente ogni cosa. Tuttavia, sin dalle prime righe del commento che il filosofo offre a tale *Regola*, si scopre che essa solleva in realtà un problema di non poco conto. Che cos'è la scienza? Descartes ci fa notare anzitutto una consuetudine erronea: quando gli uomini ritengono che due cose si somigliano, tendono ad attribuire indifferentemente prerogative dell'una all'altra. Accade così anche nella somiglianza tra scienze e arti. Sebbene esse siano formalmente differenti tra loro, dato che le scienze «consistono interamente in una conoscenza dell'animo (*animi cognitione*)», mentre le arti «ricercano un qualche uso e disposizione del corpo (*corporis usum habitumque*)», si tende a trattare le prime alla stessa stregua delle seconde. Infatti, constatando che nelle arti si diventa tanto più abili quanto più se ne pratica una sola, si è indotti a pensare che ciò debba valere anche per le scienze. Pertanto, si ritiene che le scienze vadano «distinte le une dalle altre secondo la diversità degli oggetti»<sup>2</sup>, e che sia quindi più fruttuoso coltivarle ciascuna per sé, trascurando le altre. Ma questo è un inganno. In verità, ribatte Descartes, «tutte le scienze non sono altro che l'umana sapienza, che resta sempre unica e medesima per quanto applicata a differenti soggetti».

Le *Regulae ad directionem ingenii*, redatte negli anni Venti del '600 allo scopo di stabilire un metodo universale nelle scienze, hanno come loro interlocutore principale Aristotele. Ciò è ben evidente sin dalla prima *Regola*, come ha ampiamente mostrato J.-L. Marion<sup>3</sup>. L'in-

<sup>1</sup> AT X: 359 (trad. it., R. DESCARTES, *Regole per la direzione dell'ingegno*, in ID., *Opere postume. 1650-2009*, a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2009, 685).

<sup>2</sup> AT X: 360 (trad. it., cit., 685).

<sup>3</sup> J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Vrin, Paris 1992<sup>3</sup>, 25-34.

dipendenza degli ambiti scientifici è, notoriamente, uno dei capisaldi dell'epistemologia aristotelica e, di conseguenza, anche di larga parte di quella scolastica d'impronta peripatetica contro la quale Descartes indirizza la sua riforma del sapere. Negli *Analitici posteriori* Aristotele sostiene: «Poiché nell'ambito di ciascun genere sussistono di necessità tutte le cose che sussistono per sé e in quanto [nell'ambito di] ciascuno, è evidente che le dimostrazioni scientifiche concernono le cose che sussistono per sé e procedono da questo tipo di cose»<sup>4</sup>. La celebre conclusione che lo Stagirita trae da questa premessa è che «non è possibile dimostrare passando da un altro genere (*ex alio genou metabanta*)»<sup>5</sup>. Ciascuna scienza è delimitata dalle definizioni dei generi di enti che ha in oggetto, dai quali desume principi a essa propri, i quali non possono né essere assunti dai principi di un'altra scienza, né dimostrarli in alcun modo. Nello stabilire questo assunto epistemologico di base, Aristotele si opponeva alla tendenza platonizzante che mirava a una scienza universale unica, capace di dimostrare i principi di tutte le altre scienze. Pertanto, egli giungeva a escludere nettamente la possibilità di «dimostrare i principi propri di ciascuna cosa: infatti essi saranno principi di tutte le cose, e la scienza di essi superiore a tutte»<sup>6</sup>. Al contrario, non è un caso che, per descrivere meglio la natura indivisa della scienza nella sua indipendenza dai generi di oggetti ai quali si rivolge, nel commento alla prima *Regola* Descartes proponga una metafora che evoca proprio quella utilizzata da Platone nel libro VI della *Repubblica*: l'umana sapienza non riceve dai suoi oggetti «una maggiore distinzione di quella che la luce del Sole riceve dalla varietà delle cose che illumina»<sup>7</sup>.

Nonostante il divieto posto da Aristotele, il fascino esercitato dall'ideale di trovare una scienza superiore a tutte attrasse molti dei suoi commentatori antichi e medievali, da Temistio ad Averroè, da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino, sfociando infine, con l'epoca Rinascimentale, in un vero e proprio rovesciamento di prospettiva. Il commento dell'aristotelico padovano Giacomo Zabarella agli *Analitici posteriori* di Aristotele, pubblicato nel 1582, reinterpreta il passo aristotelico appena succitato in una chiave assai illuminante. Come E. Berti ha attentamente documentato<sup>8</sup>, Zabarella non aveva difficoltà

<sup>4</sup> *Anal. Post.*, I 6, 75a 28-31 (trad. it., ARISTOTELE, *Organon*, a cura di M. ZANNATTA, 2 voll., Utet, Torino 1996, II, 23).

<sup>5</sup> *Anal. Post.*, I 7, 75a 38 (trad. it., cit., II, 24).

<sup>6</sup> *Anal. Post.*, I 9, 76a 16-18 (trad. it., cit., II, 27).

<sup>7</sup> AT X: 360 (trad. it., cit., 685).

<sup>8</sup> E. BERTI, *Metafisica e dialettica nel Commento di Giacomo Zabarella agli*

nell'identificare in quella «scienza superiore a tutte» la metafisica, intesa come la scienza divina che contempla i principi primi di tutte le cose. Il filosofo padovano non faceva altro che far convergere due aspirazioni di lungo corso: da un lato, la tendenza neoplatonizzante presente nella maggior parte dei commentatori, i quali si sforzavano di armonizzare Platone e Aristotele; dall'altro lato, la tendenza impressa dalla riflessione teologica di vedere nella metafisica la «madre e signora» di tutte le altre scienze. Così, Zabarella, tradendo il dettato aristotelico, si spingeva fino a ritenere che «la metafisica è in grado di dimostrare i principi propri delle altre scienze, sia pure non all'interno di queste ultime, ma per così dire, per conto proprio, cioè al proprio interno, partendo dai propri principi (e dunque mediante una dimostrazione *a priori*)»<sup>9</sup>. Secondo Berti, questa impostazione gettava le premesse del modello cartesiano della filosofia, nel quale essa è raffigurabile «come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze»<sup>10</sup>.

Pochi anni più tardi, un altro grande commentatore di Aristotele pubblicava l'opera che, forse, più di ogni altra ha segnato la transizione alla filosofia dell'epoca moderna. Nel 1597 vedono la luce le *Disputationes metaphysicae* del gesuita Francisco Suárez. Nel suo magistrale saggio incentrato attorno a quest'opera, J.-F. Courtine ha evidenziato come Suárez abbia volutamente lasciato alle sue spalle la forma classica del commentario alla *Metafisica* libro per libro e questione per questione, che vincolava l'indagine alla scansione prestabilita del testo, per intraprendere la via ben più ardua e innovativa del trattato autonomo di metafisica, che invece smonta e rimonta daccapo l'intero impianto dell'opera aristotelica originaria<sup>11</sup>. Tra le ragioni che mossero l'ex professore del Collegio Romano a questa storica svolta, c'erano anche le coordinate pedagogiche della Compagnia di Gesù. Ignazio di Loyola e quasi tutti i suoi primi compagni erano *magistri* in filosofia, formati alla Sorbona secondo il cosiddetto *modus parisiensis*. Questo evento ebbe di certo influsso sulle *Costituzioni* e sulla successiva *Ratio*

Analitici posteriori, in ID., *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 2004-2010, IV/1, 239-254.

<sup>9</sup> BERTI, *Metafisica e dialettica nel Commento di Giacomo Zabarella*, cit., 242.

<sup>10</sup> AT IX/2: 14 (trad. it., R. DESCARTES, *Principi della filosofia*, in ID., *Opere*, 1637-1649, a cura di G. BELGIOIOSO, Bompiani, Milano 2009, 2231).

<sup>11</sup> J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990 (trad. it., *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. ESPOSITO, Vita e Pensiero, Milano 1999).

*studiorum*, che venne pubblicata in forma definitiva nel 1599. In effetti, per la formazione dei futuri gesuiti erano previsti tre anni d'intensissimo studio della filosofia, nei quali era data l'indicazione di «seguire la dottrina di Aristotele»<sup>12</sup>.

In conseguenza di ciò, si comprende meglio perché Suárez, nel rivolgersi *Al lettore* all'inizio delle *Disputationes*, giustifichi la novità della sua impresa così: «Ho sempre pensato che la capacità d'intendere e di penetrare una cosa risieda in gran parte nel metodo d'indagine e di valutazione ad essa conveniente, metodo che potrei seguire solo a stento, o per nulla affatto, se trattassi tutte le questioni incidentalmente e quasi a caso (*obiter et veluti casu*), così come si presentano in riferimento al testo del Filosofo»<sup>13</sup>. Insomma, per meglio seguire Aristotele è meglio non seguire Aristotele. Infatti, se si rimane legati alla sequenza dei libri della *Metafisica* – come ad esempio in quegli stessi anni avrebbe fatto in modo esemplare il gesuita Pedro da Fonseca<sup>14</sup> – si rischia di perdersi negli intricati percorsi diaporetici che attraversano quel testo<sup>15</sup>. «Ho perciò reputato – continua Suárez – che fosse più funzionale e più utile, conservando l'ordine dottrinale (*servato doctrinae ordine*), indagare e mettere davanti agli occhi del lettore tutto quello che si poteva ricercare e studiare dell'intero oggetto di questa sapienza». L'istanza pedagogica cede dunque il passo a una ragione ben più cogente. Come giustamente fa notare Courtine, il vero obiettivo di Suárez è quello di salvaguardare l'*ordo doctrinae*: «quello che ci verrebbe da chiamare un *ordo* pre-cartesiano, o quasi, nella misura in cui decide anticipatamente delle *res ipsae*»<sup>16</sup>. Qui Courtine si riferisce evidentemente a quell'*ordine* in cui, secondo le *Regulae* cartesiane, consiste tutto il metodo<sup>17</sup>. Ordine che il metodo non mira a estrarre dagli oggetti che vuole esaminare, quanto piuttosto a stabilire in essi<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> «Nella logica, nella filosofia naturale e morale e nella metafisica, si seguirà, come anche nelle arti liberali, la dottrina di Aristotele» (*Const. S.I.*, 473 [trad. it., *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, a cura di G. SILVANO, Ancora, Milano 1969, 200]).

<sup>13</sup> F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano 2007, 55.

<sup>14</sup> P. DA FONSECA, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis libros*, Coloniae 1615.

<sup>15</sup> Cf. *Metaph.*, B 1.

<sup>16</sup> COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, cit., 327 (trad. it., cit., 277-278).

<sup>17</sup> «Tutto il metodo consiste nell'ordine e nella disposizione di ciò cui deve essere rivolto l'acume della mente per trovare una qualche verità» (AT X: 379 [trad. it., cit., 709]).

<sup>18</sup> Cf. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, cit., 71-111.

Siamo così tornati al punto di partenza. Tuttavia, questo cortocircuito tra un aristotelico tardo-scolastico come Suárez e un filosofo moderno anti-peripatetico come Descartes non deve poi stupirci più di tanto. Anzitutto, perché da tempo abbiamo imparato che il proposito dichiarato da molti filosofi moderni di costruire la loro filosofia facendo *tabula rasa* della tradizione precedente, soprattutto scolastica, appartiene più al mito che alla realtà dei fatti<sup>19</sup>. Sia sufficiente rammentare che la formazione filosofica del giovane Descartes avvenne proprio in un collegio della Compagnia di Gesù, i cui professori si erano a loro volta formati sulle opere di Suárez e più in generale su quei manuali dei Coninbricensis, che conobbero una straordinaria e duratura diffusione in gran parte dell'Europa, cattolica e riformata. Ma, soprattutto, perché Suárez e Descartes appaiono in verità accomunati da una ben più profonda istanza.

Tirando le somme del percorso fin qui tratteggiato, appare come nel frangente tra tardo Rinascimento e prima modernità emerga una tensione di fondo. L'idea che esista effettivamente una «scienza superiore a tutte», la metafisica, i cui principi fungono da presupposto di quelli di tutte le altre scienze; unita all'esigenza di svincolare questa scienza dalla struttura diaporetica del testo aristotelico, per trattarla in modo autonomo, privilegiando l'*ordo doctrinae*; sommata, infine, all'idea che tale *ordo* non dipenda dagli oggetti ai quali tale scienza si rivolge, ma dall'umana sapienza in sé, la quale resta sempre unica e medesima; tutto ciò attesta la crescente tensione della filosofia verso un modello di sapere scientifico unificato e totalizzante, ovvero sia, secondo il termine che gli stessi moderni eleggeranno<sup>20</sup>, verso un sistema.

Quando si parla di *sistema*, nel senso moderno del termine, il pensiero corre spontaneamente alla filosofia del XIX secolo e in particolar modo a quella di Hegel<sup>21</sup>. Nel suo recente saggio, in cui tenta di rileggere la *Scienza della logica* hegeliana proprio alla luce dell'idea di sistema, F. Chiereghin, indagando i presupposti immediati di una

<sup>19</sup> Cf. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Vrin, Paris 1913, 1979<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> Classicamente si ritiene che l'uso moderno del termine *sistema* appaia nella storia della filosofia nel 1695, con il *Système nouveaux de la nature* di Leibniz, ma Courtine retrodata tale uso al 1604, con il suareziano *Metaphysicae systema methodicum* di Clemens Timpler; cf. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, cit., 418-432 (trad. it., cit., 353-365).

<sup>21</sup> Per uno sguardo complessivo, cf. R.-P. HORSTMANN, *The unity of reason and the diversity of life. The idea of a system in Kant and in nineteenth-century philosophy*, in A.W. WOOD (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012, 61-91.

tale concezione, individua una «tensione verso il sistema che percorre larga parte del pensiero moderno e che giunge al suo più alto grado di consapevolezza in Kant»<sup>22</sup>. Sin dalla prima edizione della *Critica della ragion pura*, infatti, non solo l'idea di sistema è definita esplicitamente, ma, soprattutto, emerge la concezione che la ragione, per sua natura, tende a conferire una forma sistematica alla conoscenza stessa. Scrive Kant: «Con sistema io intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Quest'ultima è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto mediante tale concetto viene determinata a priori l'estensione del molteplice, come pure la collocazione delle parti tra di loro»<sup>23</sup>. Detto in altri termini, c'è sistema quando le molteplici parti di un insieme formano un tutto, tale per cui la determinazione e l'organizzazione delle parti non deriva da nessuna di esse singolarmente e neppure dalla loro somma, bensì da un principio formale unificante superiore.

In base a ciò, prosegue Kant, «Il concetto scientifico della ragione contiene quindi il fine e la forma del tutto, congruente con quel fine». Al termine di un lungo tragitto, i cui presupposti abbiamo visto essere presenti agli albori della filosofia moderna, *scienza* e *sistema* finalmente convergono in modo esplicito. Affinché si possa parlare di scienza non è sufficiente sommare rapsodicamente diverse conoscenze derivanti dall'analisi di singoli ambiti, giacché la conoscenza che ne deriverebbe non solo non sarebbe qualitativamente superiore a quella delle sue singole parti, ma nemmeno sarebbe in grado di determinare quali parti siano mancanti. Per Kant, la scienza può darsi solo se possiede una forma sistematica. Ciò è possibile grazie alla ragione, la quale soltanto è capace di concepire l'ideale della conoscenza come un tutto. Tale ideale è poi il fine al quale tutte le parti sono ordinate, giacché la scienza non è un qualcosa di dogmaticamente già dato e compiuto. Ecco perché, nella prospettiva kantiana, il sistema non potrà essere che qualcosa di futuro, da realizzare.

Sulla scorta di diversi studi specialistici<sup>24</sup>, Chiereghin si spinge

<sup>22</sup> F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, 16.

<sup>23</sup> A 832/B 860 (trad. it., I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano 2004, 1169).

<sup>24</sup> Tra gli altri, il vol. IV della collana *Studien zum System der Philosophie*: K. GLOY - W. NEUSER - P. REISINGER (edd.), *Systemtheorie. Philosophische Betrachtungen ihrer Anwendungen*, Bouvier, Bonn 1998; L. URBANI ULIVI (ed.), *Strutture di mondo. Il pensiero sistematico come specchio di una realtà complessa*, Il Mulino, Bologna 2010.



poi fino a individuare tre proprietà sistemiche principali, emergenti nella *Scienza della logica* di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi. La *ricorsività* caratterizza quei processi in cui ogni nuovo elemento risulta da una precisa interrelazione tra i precedenti. La *retroazione* qualifica quei sistemi dinamici capaci di modificare se stessi in funzione dei propri risultati. Un *ologramma* è tale per cui ogni singola parte interferisce con il tutto. Sebbene queste caratteristiche appartengano a un sistema altamente complesso e sofisticato come quello hegeliano e, pertanto, siano difficilmente attribuibili nel loro insieme ad altri sistemi filosofici, tuttavia esse confermano un'idea di fondo. Per capire un sistema non è sufficiente analizzare le sue parti sommando infine i singoli risultati; nemmeno è sufficiente analizzare le parti una dopo l'altra nella sequenza gerarchica in cui sono disposte; ma è indispensabile cogliere le *interazioni* strutturali e processuali delle parti tra di loro e con il tutto. In altre parole, ciò che caratterizza un sistema è che esso risponde a logiche organizzative complesse, ovvero non riducibili a sequenze di tipo lineare tra le diverse parti<sup>25</sup>.

Se è vero che Kant, per primo, giunge alla piena consapevolezza dell'idea di sistema e, sulla sua scia, Hegel è colui che perviene al più alto grado di elaborazione della filosofia come sistema, è anche vero che «Alla realizzazione dell'idea di sistema – ammette Chiereghin – hanno mirato, con gradi diversi di consapevolezza e, conseguentemente, di itinerari, i vari tentativi di organizzazione del sapere esperiti nel corso del pensiero moderno»<sup>26</sup>. Ciò significa che, sia se si guarda al pensiero moderno a partire dai suoi prodromi (Zabarella, Suárez), sia se lo si guarda dal punto di vista dei suoi esiti (Kant, Hegel), appare effettivamente sensata l'ipotesi che l'epoca moderna sia il luogo dove la filosofia viene ad assumere la forma del sistema. La verifica di questa ipotesi non può che passare per l'esperimento di ri-leggere effettivamente come sistemi quelle opere del pensiero filosofico moderno che hanno tentato un'organizzazione del sapere unificata e totalizzante.

A mio giudizio, tra queste opere vanno annoverate non solo

<sup>25</sup> «il sistema come complessità organizzata può essere riconosciuto per la presenza di interazioni forti, non lineari, e la sua totalità definisce un tipo logico superiore rispetto alla relazione analisi-somma» (V. DE ANGELIS, *La logica della complessità. Introduzione alle teorie dei sistemi*, Bruno Mondadori, Milano 1996, 2); cf. il classico saggio di L. VON BERTALANFFY, *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, Braziller, New York 1968 (trad. it., *Teoria generale dei sistemi*, a cura di E. BELLO-NE, Isedi, Milano 1971).

<sup>26</sup> CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, cit., 17.

l'*Etica* di Spinoza, che è certo l'esempio che per primo salta alla mente quando si pensa a un'opera filosofica dell'età moderna che non solo segue una metodologia altamente gerarchizzata, ma soprattutto elabora una visione onnicomprensiva; poi anche le *Meditazioni* di Descartes, le quali, sebbene non esplicitamente destinate a essere un sistema, trattano di «tutte le cose prime» in un rigoroso percorso analitico, nel quale è illuminato ciascuno degli ambiti della filosofia cartesiana (Dio, uomo, mondo); e anche il *Saggio* di Locke, che propone un'indagine filosofica integrale dell'intelligenza umana e di tutto ciò che, di conseguenza, cade sotto la sua lente; nonché il *Trattato* di Hume, che pretende di comprendere l'orizzonte dell'esperienza, indagando scientificamente la natura umana sotto ogni suo aspetto (cognitivo, passionale, sociale).

Dopo aver analizzato questi quattro sistemi filosofici moderni, ho ritenuto di dover quantomeno aprire lo sguardo verso il rapporto sussistente tra la filosofia critica e l'idea di sistema in Kant. Per fare ciò, ho scelto di analizzare la *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, giacché quel testo – scritto quando oramai la *Critica della ragion pratica* era stata redatta – non solo ci consente di afferrare alcuni degli elementi basilari della filosofia critica, ma anche di cogliere la difficoltà in cui Kant viene a trovarsi, nel dover ulteriormente aprire e ridefinire il suo sistema.

Come il lettore potrà notare, io non mi arrischio nel ricostruire i sistemi filosofici di questi autori moderni dall'esterno, cioè mettendo insieme per ciascuno di costoro scritti di diversa natura, redatti e pubblicati in epoche diverse. Tento, invece, di leggere come *sistema* quella singola opera di ciascuno, che non solo rappresenta un'unità testuale compiuta in sé, ma che ha anche la pretesa di articolare l'intero orizzonte del sapere all'interno di un discorso unitario. Ecco perché alcuni importanti pensatori moderni, come ad esempio Hobbes o Berkeley, Leibniz o Malebranche non avendo lasciato nessuna opera che – per quanto io vedo – possa essere adeguatamente letta come un sistema filosofico, non cadono dentro la mia indagine.

Sebbene l'ordine dei capitoli rispecchi la cronologia di pubblicazione delle opere in questione e queste coprono più o meno l'arco temporale dell'età moderna, il percorso che traccio in questo libro non ha la minima pretesa di essere una storia della filosofia moderna. Una storia, per essere tale, deve possedere continuità tra le sue parti cronologicamente ordinate. Il che comporterebbe la necessità di occuparsi non solo dei grandi pensatori ma anche di quelli ritenuti minori, non solo delle opere più note ma anche di quelle meno conosciute, e non

solo degli scritti più direttamente ed esplicitamente filosofici ma anche degli altri: scientifici, politici, letterari, storici ecc.

Ciò nonostante, mi auguro che questo mio lavoro possa contribuire ad arricchire la comprensione della filosofia dell'età moderna, soprattutto per coloro che si accostano per la prima volta allo studio di essa a livello accademico. L'interpretazione del pensiero di un autore dispiegata secondo lo sviluppo diacronico della sua produzione – il ben noto metodo bio-dossografico – tende giustamente a evidenziare le questioni che nel tempo sono state maggiormente recepite e discusse. Tali questioni sono quasi sempre determinate da una lettura tendenzialmente parziale – in tutti i sensi – degli scritti che le hanno suscitate. Ecco perché i profili bio-dossografici, normalmente compendati dalla manualistica e dalla storiografia, andrebbero integrati dallo studio strutturale e sincronico delle opere dei filosofi. E se ciò è vero in generale, a maggior ragione deve essere vero qualora le opere siano state ideate e composte come dei sistemi.

Ciascun capitolo inizia inquadrando l'opera in questione e, dopo una nota circa le edizioni e le traduzioni, prosegue con un'analisi dettagliata del testo, nella quale ho cercato, per quanto possibile, di spiegarlo nella sua interezza, evidenziando le interazioni sistemiche. Al termine di ogni capitolo si trova una bibliografia essenziale, che elenca anzitutto le opere principali dell'autore nonché alcuni degli studi più recenti. Indicazioni bibliografiche più specifiche sono offerte nelle note a piè di pagina, nelle quali il lettore troverà anche numerosi rimandi, utili per una lettura trasversale dei capitoli.

Ringrazio la Pontificia Università Gregoriana per aver concesso e finanziato un periodo di ricerca, indispensabile per redigere questo mio lavoro. Desidero ringraziare i proff. Maurizio Merlo, Leonardo Messinese, Roberto Presilla e Pina Totaro per essersi resi disponibili a leggere e discutere singoli capitoli. Sono grato al prof. Adriano Fabris, non solo per aver accolto questo libro nella collana che dirige, ma soprattutto per i preziosi suggerimenti che mi ha dato per renderlo più fruibile. Un grazie speciale devo all'amico e collega Georg Sans, che mi ha accompagnato lungo l'intera progettazione e stesura. Per la pazienza con cui la mia famiglia mi ha supportato, infine, non ci sono parole.

Roma, Pasqua 2013

Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di ottobre 2013