

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 2 - 2025

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
X, 2 - 2025

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,
filosofico-sociali,
filologico-letterarie
e archeologiche

Atti della *Student Conference*
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

II

ANTONINO CAMPAGNA, <i>Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna</i>	389
EDOARDO FLAVIO TESOLIN, <i>Tra Serdar Morlacchi e Soprintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)</i>	403
LUCA DOMIZIO, <i>Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672</i>	423
FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». <i>Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico</i>	437
BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». <i>Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel</i>	453
UGO MURACA, <i>I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?</i>	467
GIACOMO CARMAGNINI, <i>Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario</i>	481
FILIPPO VILLARI, <i>Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese</i>	495
LUCA DI NARDO, <i>Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria</i>	507
GIORGIO TOSO, <i>Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)</i>	517
OTTAVIO LOVECE, <i>La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill</i>	531
MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». <i>La figura femminile nell'immaginario coevo</i>	547

SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, <i>Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento</i>	559
VINCENZO FERRO, <i>Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz</i>	571
ORIANA BELLISSIMO, <i>Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea</i>	585
ROSITA CASTELLUZZO, <i>Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale</i>	597
LINDA CHIAVAROLI, <i>La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana</i>	623
CHIARA VITA, <i>La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra</i>	637
FRANCESCO MANCUSO, <i>Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka</i>	651
MARCO SPADA, <i>L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio</i>	661
LORENZO CITTADINI, <i>«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia</i>	671
EUGENIO ENEA, <i>'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese</i>	687
MARIANNA LUNARDINI, <i>La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato</i>	701
ANTONINO GIANNETTO, <i>Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber</i>	715
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Raffaello Franchini e la dialettica della libertà</i>	731
FLAVIANA ASTONE, <i>Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno</i>	743
GIUSEPPE RUSSO, <i>Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto</i>	755

PANTALEONE CONDELLO, <i>La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben</i>	767
UMBERTO SPATICCHIA, <i>Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale</i>	777
IRENE CALABRÒ, <i>Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki</i>	791
ROBERTA PANDOLFINO, <i>La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione</i>	807
LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». <i>Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia</i>	821
FRANCESCA RODOLICO, <i>Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier</i>	839
CATERINA MALTA, <i>Conclusioni</i>	851

OTTAVIO LOVECE

LA STRUTTURA DEL CONFLITTO
NELLO GNOSEOLOGISMO DI J. S. MILL*Introduzione*

L'obiettivo del presente contributo è mostrare la costitutiva relazione che intercorre tra l'impostazione gnoseologica del pensiero milliano e il concetto di conflitto. Detta relazione – si mostrerà – è espressa nell'assunzione di *un'originaria alterità* fra soggetto indagante e oggetto indagato.

Per evidenziare questa connessione è primariamente necessario esplicitare la cornice all'interno della quale si muove il concetto di 'modernità' che introduciamo. La tesi che sottende il contributo acquista senso nella misura in cui si riesca a vedere come la teoria della conoscenza implichi l'assunzione di un conflitto fra soggetto e oggetto laddove lasci cadere un'impostazione metafisica di matrice platonico-aristotelica e, con essa, una concezione contemplativa del conoscere implicante una forma di innatismo e di partecipazione alla verità.

Di non poca importanza è tenere a mente la seguente trama speculativa generale, senza la quale risulterebbe difficile cogliere gli autori a cui ci riferiremo all'interno di uno sviluppo sicuramente articolato e non esplicabile interamente in un contributo, ma certamente non arbitrariamente tracciato¹: mentre nel quadro metafisico-speculativo, il quale non può che rifarsi in ultimo all'impostazione parmenidea, la conoscenza è autentica nella misura in cui è conoscenza dell'immobile, dell'eterno, del non-scomponibile e, in definitiva, dell'assolutamente uni-

¹ È precisamente la non arbitrarietà del quadro generale a rendere necessaria l'indicazione esplicita del concetto di 'modernità filosofica' a cui ci riferiamo.

tario, nella tradizione moderna – la cui delucidazione di senso è fra gli obiettivi del contributo – la conoscenza autentica si configura come quella che riesce a individuare la regola di costruzione dell'oggetto. Si comprende bene come le due concezioni siano fra loro in contraddizione sulla base della seguente considerazione: inversamente rispetto all'impostazione metafisica, lo gnoseologismo moderno, ammettendo come teorema fondamentale l'identificazione fra conoscenza e rinvenimento della regola di costruzione dell'oggetto, decreta come *conoscibile* unicamente ciò che è *scomponibile*. Dunque, per lo spirito moderno, si ha conoscenza certa solo dell'oggetto che, proprio perché scomponibile, non è unitario e, quindi, non è eterno, assoluto e immutabile. Sulla base di quanto detto, è possibile enunciare in via preliminare l'idea che guida l'impresa conoscitiva moderna: non si può conoscere ciò che non è nel campo sempre aperto dell'esperienza possibile, in quanto non è possibile individuare la regola di costruzione di ciò che non è costruibile, ovvero di ciò che non è sottoposto a *variazione*. Dunque, in ultimo, il teorema fondamentale che sottostà alla svolta gnoseologica moderna è il seguente: è possibile conoscere solo ciò che è nel *divenire* e che, divenendo, richiede la causa del suo insorgere.

È per questa decisiva *differenza speculativa* che risulta possibile rilevare uno scarto fondamentale nella configurazione di partenza dell'atto conoscitivo implicato dalle due impostazioni in gioco: mentre nelle tematizzazioni in cui permangono elementi metafisico-tradizionali il soggetto, essendo in un rapporto originario con la verità immutabile, ne può *partecipare* in vari gradi e *conoscere ricordando*, ovvero approfondendo un *possesso originario* che il conoscente ha nella forma di *principio innato*, nella tradizione moderna il soggetto si rivela ciò che, concependosi svincolato da quel legame originario, è costretto a riconoscersi in una tensione con l'oggetto, ovvero in un rapporto di *assoluta alterità* con esso.

La storia della filosofia moderna e la centralità del problema della conoscenza

La tesi secondo cui la filosofia moderna ha al proprio centro il problema gnoseologico è sostenuta, come noto, da Cassirer. L'univocità

con cui l'autore si riferisce al quadro moderno nulla toglie alla coscienza della complessità – e quindi della molteplicità – attraverso cui si sviluppano le acquisizioni fondamentali che lo definiscono. Dunque, l'unità alla luce della quale è riguardata la stessa categoria storiografica risulterebbe, secondo l'autore, elemento necessario alla comprensione dello sviluppo e dell'articolazione che la costituisce in concreto. La determinazione specificamente moderna del problema della conoscenza nasce, secondo Cassirer, a fronte di molteplici aspetti storico-culturali, ma alla luce di un *movimento strutturale* che risulta ciò che rende massimamente effettuali questa stessa pluralità di fattori.

È sulla base di questa delucidazione metodologica che il filosofo neokantiano specifica la struttura alla luce della quale è possibile rintracciare il modificarsi del concetto di conoscenza nel panorama moderno²:

in generale, dobbiamo renderci conto che anche i concetti di 'soggetto' e 'oggetto' non sono un *possesso* dato, naturale, del pensiero; ma che ogni epoca veramente creatrice deve conquistarli e imprimere ad essi, da sé, il suo significato. [...] Il concetto dell'io' prende forma, piuttosto, proprio come quello dell'oggetto, solo nel progresso dell'esperienza scientifica ed è, insieme a quello, sottoposto agli stessi mutamenti interni. Non soltanto i *contenuti* scambiano i loro posti in maniera che ciò che prima apparteneva alla sfera dell'oggetto, passi in quella del soggetto, ma nello stesso tempo mutano il significato e la *funzione* di questi due elementi fondamentali. [...] La concezione aristotelica della conoscenza non si distingue da quella moderna solo nella maniera di concepire il rapporto tra 'natura' e 'spirito', ma anche nella maniera di concepire il senso fondamentale e l'essenza di tali concetti. Una delle prime e più caratteristiche attività filosofiche di ogni epoca consiste nel dare una nuova formulazione al *problema* del rapporto scambievole tra essere e pensare, assegnando così alla conoscenza il suo rango e la sua posizione specifica.

La filosofia moderna risulta, secondo l'autore, primariamente in questa grande ristrutturazione del modo di intendere la relazione soggetto-oggetto.

Secondo Cassirer³, nella concezione pre-moderna, l'oggetto della conoscenza è *trascendente* e il sistema della verità divina è concepito co-

² E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, I, Torino 1952, 25.

³ *Ibid.*, 46-47.

me *totalità in sé conchiusa* indipendentemente dal soggetto indagante. Per contro, il concetto di oggetto a cui la ‘modernità’ rivolge l’attenzione è tematizzato alla luce del *problema del soggetto*: «la coscienza e la sua normatività condizionano e circoscrivono l’oggetto della conoscenza»⁴. Precisamente sulla scorta di questa decisiva svolta nella concezione dell’oggetto – e, quindi, del soggetto – si ha una conseguenza rilevantisima: il processo in cui cerchiamo di determinare l’oggetto, nota Cassirer, non potrà mai, in linea di principio, giungere a conclusione, in quanto l’esistenza finita che si mostra nell’esperienza – ovvero l’oggetto che si mostra e appare nella relazione al soggetto – non è mai esauribile e, non essendo mai in sé conchiuso, infinitamente costituisce il *compito* della ricerca. Con le seguenti parole l’autore esprime l’essenza dello gnoseologismo moderno nel suo scarto rispetto all’impostazione pre-moderna⁵:

il carattere dell’infinità è passato dall’*oggetto* della conoscenza alla funzione della *conoscenza*. L’oggetto del sapere, sebbene sia della stessa materia dello spirito e di conseguenza sia a esso completamente chiaro e concepibile nella sua essenza, *non viene mai concepito* di fatto in nessuno degli stadi della conoscenza.

Nel paragrafo introduttivo abbiamo accennato al senso in cui una teoria della conoscenza inquadrabile all’interno di un orizzonte metafisico porti con sé l’ammissione di: a) un legame originario fra il soggetto e la verità; b) una qualche forma di innatismo. Come accennato, sono questi elementi che necessariamente – in senso speculativo – definiscono l’atto del conoscere, in ultimo, come un ricordare. A queste considerazioni si collega il rilievo di Cassirer, il quale ci mostra un ulteriore senso in cui la riflessione moderna si scosta da quest’impostazione. Secondo l’autore⁶, bisogna osservare la stretta connessione – sul piano teorico, ma anche sul piano del concreto svolgimento storico delle dottrine – fra il problema dell’immortalità dell’anima e il problema gnoseolo-

⁴ CASSIRER, *Storia della filosofia*, 46.

⁵ *Ibid.*, 47.

⁶ *Ibid.*, 113.

gico. È sulla base della risposta che si dà al primo problema che nella tradizione metafisica pre-moderna, secondo Cassirer, si è stabilita la definizione di soggetto. Scrive l'autore⁷:

fin dai primi inizi storici del problema dell'immortalità vediamo che il suo cammino e la sua sorte sono strettamente legati a quelli dei problemi fondamentali della teoria della *conoscenza*. Il *Fedone* contiene la più profonda, e anche la più vasta impostazione logica della teoria delle Idee che Platone abbia mai formulato. Per la prima volta, il 'pensiero puro' viene riconosciuto nella sua indipendenza e nella sua forza e separato da tutte le altre istanze psicologiche. L'idea dell'immortalità dell'anima diventa lo strumento per la scoperta dell'originarietà della funzione del pensiero e per la sua netta distinzione dalla sensazione e dalla percezione immediata. La concezione moderna, come vedremo, tende fin dal Rinascimento ad allentare questa unione storica tra l'impostazione di problemi metafisici e problemi gnoseologici.

Il motivo di scarto determinante è precisamente, secondo Cassirer, il configurarsi del problema della conoscenza alla luce del rilevamento dell'impossibilità di una funzione del pensiero assolutamente distinta dalla sensazione, ovvero dell'impossibilità di conoscere una forma assolutamente non determinata contenutisticamente e al di là di ogni relazione. Precisamente questo rilievo concretizzantesi in diverse forme storiche è, secondo Cassirer, alla base di quel movimento storico che si sforza di eliminare i residui sostanzialistici immanenti alla teoria della conoscenza.

Il percorso di questo progressivo abbandono, il quale si concretizza in una critica al sistema scolastico, è stato operato paradossalmente anche attraverso un ritorno ad Aristotele e, più precisamente, attraverso una *torsione gnoseologica* della sua psicologia⁸. In particolare, le varie tendenze della filosofia peripatetica si concentrano sull'analisi dialettica del concetto di anima, il quale «diventa uno dei fattori che determinano il formarsi del concetto moderno di coscienza»⁹. Quanto detto risulta dimostrabile sul piano storico attraverso l'influenza che la scuo-

⁷ CASSIRER, *Storia della filosofia*, 113.

⁸ *Ibid.*, 122-23.

⁹ *Ibid.*, 124.

la aristotelica padovana, nella specifica figura di Giacomo Zabarella, ha avuto sulla riflessione che dal '500 britannico porta fino a Hobbes¹⁰.

Secondo Cassirer, questa traccia aristotelica essenzialmente gnoseo-logistica – e, nella sua modernità, antiplatonica – viene coltivata dal pensiero della prima modernità e utilizzata contro gli stessi elementi della dottrina aristotelica che spingono, contrariamente, nella direzione della teoria platonica delle idee. Certamente «all' 'essere vero' dell' *idea* platonica Aristotele aveva contrapposto l'esistenza e la determinatezza individuale degli *oggetti* particolari»¹¹, ma l'epistemologia aristotelica continuava a dipendere indirettamente – questa la tesi cassireriana – dalla teoria platonica, sebbene non la conservasse in modo incorrotto. In particolare, questa dipendenza si esplicherebbe nel ritenere che «i principi della conoscenza, il suo oggetto e il suo compito consistono unicamente nei concetti e negli assiomi universali»¹². Quest'ultimo, secondo l'autore, rappresenterebbe l'elemento che genera quella contraddizione, interna al pensiero aristotelico, attorno a cui l'approfondimento del pensiero moderno si sviluppa. La «contraddizione fondamentale che divide in due il sistema e si esprime sotto varie forme in tutte le sue fasi»¹³ si struttura, secondo Cassirer, in questo modo: l'intelletto si ritrova sdoppiato: se considerato nella sua passività, non può che relazionarsi alla materia che il senso e l'immaginazione offrono, se considerato come attività, deve mostrarsi libero da questa relazione, in quanto solo così può conoscere *al di là della determinazione particolare* e, in quanto tale, accidentale. Il problema, in altre parole, è la considerazione della possibilità di un'attività del pensiero – quindi di una sua *funzione* – indipendente da un contenuto e, quindi, non relazionata a una materia sensibile su cui agire.

Nella ricostruzione cassireriana, la rottura con l'aristotelismo metafisico-platonizzante si ha grazie al rilevamento del seguente problema interno alla posizione aristotelica: «il rapporto tra sensibilità e intellet-

¹⁰ Questa tesi è stata sostenuta e solidamente argomentata in M. SGARBI, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism: Logic and Epistemology in the British Isles (1570-1689)*, Dordrecht 2015.

¹¹ CASSIRER, *Storia della filosofia*, I, 126.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

to non può più venir determinato da un punto di vista metodico, giacché si rende necessaria all'interno dell'anima una separazione sostanziale»¹⁴. Secondo l'autore, dunque, la 'modernità filosofica' si approfondisce e determina progressivamente sulla base di un abbandono di questa separazione. Si noti che l'opposizione di intelletto passivo e attivo è speculativamente essenziale a un'impostazione metafisico-teologica in quanto è ciò all'interno di cui solo è possibile giustificare il concetto di conoscenza come 'partecipazione alla verità'. Infatti, come sostiene Cassirer¹⁵, una volta che l'intelletto attivo è considerato reale nel suo sottrarsi alle condizioni dell'esistenza sensibile, viene meno anche il suo essere pensiero di un soggetto, ovvero viene meno la sua *limitazione individuale*: «esso è un'unità originariamente identica, di cui i diversi individui *partecipano* variamente, ma che è al di là di ogni pluralità e diversità ed esiste separatamente da essa». In altre parole, fin quando si mantiene quella separazione fra intelletto passivo e attivo è mantenuta per ciò stesso un'impostazione metafisico-tradizionale del problema della conoscenza, la quale non può essere approfondita nella sua dialettica autonoma soggetto-oggetto¹⁶.

Proprio sulla base della ricezione 'moderna' del problema, la cui cifra è la progressiva coscienza della contraddittorietà di pensare un'attività del pensiero indipendentemente dalla sensibilità, vengono poste le basi per i nuovi termini in cui si configura il problema gnoseologico. In particolare, come chiarisce Cassirer¹⁷, si approfondisce sempre maggiormente il problema della *posizione intermedia* dell'uomo, il quale non è in grado di conoscere – determinare – l'universale nella sua forma pura, ma si ritrova di esso cosciente nella funzione di limite del pen-

¹⁴ CASSIRER, *Storia della filosofia*, 127.

¹⁵ *Ibid.*, 128.

¹⁶ La liberazione di questa impostazione metafisico-sostanzialistica si esprime storicamente nella critica condotta nei confronti dell'aristotelismo averroista non solo da parte della scuola alessandrista, ma di qualunque posizione che implicitamente o esplicitamente critichi l'indipendenza dell'intelletto attivo. Un esempio può essere costituito dalla posizione che Pomponazzi assume nel *De immortalitate animae*, capp. V-X, (1516), nel quale sempre più si mostra il problema costituito dalla contraddittorietà implicata dal pensare un intelletto che svolge un'attività in assenza di un contenuto, ovvero in assenza di una relazione non esteriore al corpo.

¹⁷ CASSIRER, *Storia della filosofia*.

siero. In questa posizione intermedia, il soggetto moderno, possiamo dire, si concepisce non più come originariamente legato alla verità, ma in un'alterità rispetto all'oggetto del conoscere. È questa alterità – conflitto – a richiedere l'approfondimento del problema del *metodo* e la determinazione dei *compiti* e dei *limiti* della conoscenza. È sulla scorta di questo quadro che metodo, compiti e limiti della conoscenza diventano problemi essenzialmente moderni di una teoria della conoscenza che, solo abbandonando progressivamente i residui metafisici, ha potuto approfondirsi in senso scientifico-sperimentale.

Hobbes e il concetto di esperienza

La scissione fra teoria della conoscenza e metafisica è espressa con forza nelle vicende proprie del contesto britannico e, in particolare, in una linea di sviluppo che, partendo da Hobbes, arriva fino a John Stuart Mill. In particolare, la tesi che intendiamo sostenere è che l'impostazione gnoseologica di Mill presuppone la *negazione di un piano ontologico unitario* che trova la sua fonte storico-filosofica nella posizione di Hobbes. La domanda a cui primariamente cercheremo di rispondere è la seguente: come si configura nella riflessione hobbesiana la negazione dell'unitarietà del piano ontologico?

Come ha messo magistralmente in luce lo studio condotto da Gustavo Bontadini¹⁸, il concetto di esperienza messo a valore nel sistema hobbesiano esprime la negazione di un piano ontologico unitario nel momento stesso in cui il sistema della conoscenza si ritrova costretto a un *regresso all'infinito*: l'esteriorità dell'essere alla coscienza, ovvero la non immediata conformità del concetto alla realtà, comporta l'ammissione del *movimento* come realtà ultima e, dunque, l'impossibilità di vincolare la conoscenza a una costante che non vari essa stessa. Precisamente la concezione hobbesiana del soggetto come *recettività* implica l'ammissione dell'esperienza come campo in cui la relazione soggetto-oggetto si esprime in un *conflitto originario*, ovvero in un *movimento senza unità*.

¹⁸ Vd. G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Milano 1996, 81-98.

Il concetto hobbesiano di esperienza, nonché il concetto di soggetto come recettività, viene sviluppato nel *De corpore*¹⁹. In particolare, la parte IV, intitolata *Physica, sive de naturae phaenomenis*, risulta decisiva in quanto contiene la definizione hobbesiana di ciò che sono i fenomeni: «quaecumque apparent sive a natura nobis sunt ostensa»²⁰. Hobbes²¹ puntualizza immediatamente come ad essere messo a tema non è un determinato apparire, ma il fenomeno dell'apparire in se stesso e, dunque, lo stesso dispiegarsi dell'esperienza a un soggetto. Se l'apparire delle determinazioni, specifica l'autore, è ciò a partire da cui è possibile l'operazione conoscitiva – la cosa in tanto è conoscibile in quanto primariamente appare a un soggetto –, allora, dovendo riconoscere la sensazione come *ciò attraverso cui* i fenomeni ci appaiono, è necessario per ciò stesso riconoscere la sensazione come il *principio* della conoscenza, ovvero come sua *condizione di possibilità*.

Una volta ammessa la sensazione come principio dell'apparire del fenomeno, si chiede Hobbes: «sed quo, inquires, *sensu* contemplabimur *sensionem?*». In altre parole, l'autore esprime la coscienza del problema della fondazione della sensazione come principio della manifestazione del fenomeno: ammessa la sensibilità come condizione di possibilità dell'apparire del fenomeno, qual è il punto di vista a partire da cui giustifichiamo la sensazione stessa? La risposta di Hobbes è che noi contempliamo la sensazione attraverso la *memoria* che rimane in noi delle cose sensibili, pur permanendo queste cose per un tempo limitato: «eodem ipso, scilicet, aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manente memoria»²². Dunque, ritenere nella memoria è, per Hobbes, sentire di sentire, appercepire la sensibilità, sì che la memoria si mostra quel punto di vista a partire da cui è possibile riguardare *che cos'è* la sensazione, così risultando ciò che la definisce e la giustifica: «nam *sentire se sensisse, meminisse est*»²³. Proprio perché la memoria è il percepire di aver percepito, «inquirendae ergo ante

¹⁹ Vd. TH. HOBBS, *Opera philosophica*, ed. by W. MOLESWORTH, I, London 1966.

²⁰ *Ibid.*, 316.

²¹ *Ibid.*, 316-17.

²² *Ibid.*, 317.

²³ *Ibid.*

omnia sunt *sensionis*, id est, earum, quas sentientibus nobis innasci perpetuo experimur, idearum sive phantasmatum causae, et modus quo procedit generatio». Come si può vedere dalla stessa citazione, Hobbes usa indifferentemente il termine ‘idea’ e il termine ‘phantasmatum’. È la loro equivalenza semantica a suggerire l’orizzonte fenomenistico della trattazione: ciò che appare al soggetto, propriamente, non è l’oggetto, ma è la propria idea. Apparendo al soggetto non altro che la propria modificazione, è per questo necessario che se ne ricerchino le cause, in quanto è sottesamente ammesso il teorema fondamentale secondo cui ciò che è modificato non può modificarsi da sé²⁴.

Al soggetto che osserva attraverso la memoria le proprie modificazioni, apparendo non altro che il comparire e lo svanire delle proprie idee, si mostra primariamente *l’apparire del divenire*, ovvero il mostrarsi delle modificazioni in un divenire. Dice Hobbes che «phantasmata nostra non esse semper eadem, sed nova subinde oriri et vetera evanescere»²⁵. Proprio perché ciò che al soggetto appare è un divenire, proprio perché i contenuti determinati che appaiono non si conservano nella loro identità, ma nascono e periscono, è necessario pensare a una *causa – racion sufficiente* – che determina l’inizio dell’apparire di ogni contenuto determinato²⁶.

Per quanto abbiamo appena mostrato, possiamo dire che il concetto hobbesiano di esperienza sia comprensibile unicamente alla luce della struttura fenomenistica che investe la relazione soggetto-oggetto. Al di là del dato, che è il fenomeno manifestantesi nella forma di modificazione del soggetto, è ammessa una realtà ontologica come causa dello stesso fenomeno²⁷. Questa struttura permette di intendere l’ontologia

²⁴ Questa posizione fondamentale è sostanzialmente la riproposizione di un tema classicamente aristotelico ed è il perno sulla base del quale viene ammessa la necessità del motore immobile nella *Metafisica*. Ciò che si modifica non può modificarsi da sé, in quanto se si modificasse da sé si dovrebbe ammettere ad un tempo come modificato e modificantesi, ovvero come identico e come mutevole.

²⁵ HOBBS, *Opera philosophica*, 317.

²⁶ Il contenuto determinato – l’idea – non appare sempre identica e non apparendo sempre identica mostra di non avere in sé la ragione del proprio mostrarsi, in quanto, se avesse in sé la ragione del proprio manifestarsi, non comincerebbe ad apparire a un certo punto.

²⁷ Vd. BONTADINI, *Studi di filosofia*, 83.

hobbesiana come una forma di *dualismo realistico*, in cui soggetto e oggetto si mostrano termini di una relazione di *originaria contrapposizione*. La negazione dell'unità del piano ontologico, dunque, si ritrova a essere giustificata in Hobbes sulla base dell'ammissione dell'*esteriorità* dell'essere alla sensazione, ovvero dell'*esternalità* dell'oggetto rispetto al soggetto. L'oggetto, in altri termini, finisce con l'essere l'assoluta alterità rispetto al soggetto, ovvero ciò che si trova al di là del fenomeno che, solo, appare al soggetto nella forma delle proprie modificazioni²⁸.

Per quanto detto fin qui, il caso hobbesiano può essere considerato come eminente, all'interno del panorama moderno, per l'affermazione di una teoria della conoscenza che si muove sulla rottura di un piano originario unitario e che, in definitiva, esprime un'impostazione *gnoseologica* e non più metafisica del problema conoscitivo.

La logica di Mill e il conflitto soggetto-oggetto

Il presente paragrafo intende mettere in luce il porsi della teoria milliana della conoscenza sul terreno di quella dissoluzione dell'unità di un piano ontologico, alla luce della quale soggetto e oggetto si mostrano in una relazione di alterità.

Il percorso storico che porta dall'impostazione hobbesiana alla tematizzazione di Mill non può – per ovvie ragioni – essere ricostruito in questa sede, tuttavia una relazione diretta fra i due autori è rintracciabile alla luce delle stesse dichiarazioni del secondo. In particolare, due sono i luoghi testuali che testimoniano esplicitamente la centralità che il *De corpore* ha avuto nel percorso milliano: in primo luogo, nella sua *Autobiography*²⁹, Mill afferma di aver studiato la logica hobbesiana – specificatamente la *Computatio sive logica*, ovvero la parte I del *De corpore* – fin dalla giovanissima età; in secondo luogo, in *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, opera del 1865, scrive Mill³⁰:

²⁸ Vd. BONTADINI, *Studi di filosofia*, 86.

²⁹ Vd. J. S. MILL, *Autobiography*, ed. by J. STILLINGER, London 1971, 12.

³⁰ J. S. MILL, *Collected Works*, ed. by J. M. ROBSON, IX, Toronto 1974, 51.

all knowledge is of things plural and different; that a thing is only known to us by being known as different from something else; from ourselves as knowing it, and also from other known things which are not it. [...] Here we have at length something which the mind can rest on as a fundamental truth. It is one of the profound psychological observations which the world owes to Hobbes [...].

Dichiaratamente sulla base della posizione hobbesiana, secondo Mill, l'atto conoscitivo è possibile unicamente nella *differenza* fra ciò che è conosciuto e ciò che conosce, fra l'oggetto e il soggetto. Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, l'ammissione di questa differenza è la stessa negazione che la conoscenza possa essere conoscenza dell'esperienza nella sua unità. In base a ciò, riteniamo di poter dire che entrambi i motivi risuonano all'interno della trattazione milliana: essendo ammessa l'originaria alterità di soggetto e oggetto è con ciò stesso ammesso l'essere dell'unità dell'esperienza al di là delle possibilità di conoscenza.

Per concludere, il contributo intende fornire una breve delucidazione di come questa impostazione operi all'interno del *System of Logic*. La presupposizione fenomenistica dell'esperienza come piano frantumato nell'alterità di soggetto e oggetto emerge nell'impostazione generale dell'opera. Quanto osservato precedentemente per la posizione hobbesiana vale anche per il fenomenismo milliano: ove il soggetto ha a che fare con le proprie modificazioni e non con l'oggetto è ammessa l'esperienza come la stessa originaria relazione di alterità fra soggetto e oggetto. Non ci resta che vedere brevemente, dunque, come la detta relazione si declini nel fenomenismo milliano.

In primo luogo, va osservato che, sebbene Mill escluda esplicitamente dal campo della logica la problematizzazione delle condizioni della conoscenza e, dunque, escluda che la trattazione del significato della relazione soggetto-oggetto sia di sua pertinenza, il *System of Logic* contiene numerose affermazioni in cui la relazione appena citata viene espressa nei termini fenomenistici prima descritti. La parte introduttiva dell'opera si occupa, infatti, principalmente di distinguere il campo di riflessione della logica da quello della metafisica: «with the original data, or ultimate premises of our knowledge [...] logic, in a direct way at least, has, in the sense in which I conceive the science, nothing to

do»³¹. Continua l'autore: «what are the facts which are the objects of intuition or consciousness, and what are those which we merely infer? But this inquiry has never been considered a portion of logic»³². Dunque, sembrerebbe che nel quadro milliano la logica non abbia a che fare con la discussione dell'impostazione gnoseologica fondamentale, ma presupponga il concetto di oggetto alla base della sua operatività. Ma, appunto, la presupposizione dell'oggetto – ovvero la mancata problematizzazione delle condizioni di possibilità del suo apparire – è l'ammissione di una determinata relazione con un concetto di soggetto. Dunque, sebbene non di sua pertinenza, la logica inferenziale milliana, comunque, si trova a dover presupporre una certa interpretazione del rapporto soggetto-oggetto, in quanto è costretta, per poter operare, ad ammettere un certo concetto di oggetto. In questo carattere di presupposto agisce, quindi, l'interpretazione fenomenistica del rapporto soggetto-oggetto in questo contesto.

Molto importante per l'inquadramento dell'orizzonte fenomenistico milliano è il paragrafo III (*Feelings, or State of Consciousness*) del libro I della *Logic*: «a Feeling and a State of Consciousness are, in the language of philosophy, equivalent expressions: everything is a feeling of which the mind is conscious [...]»³³. A questo punto, la frattura fenomenistica che investe la relazione soggetto-oggetto viene riprodotta, come nel testo hobbesiano, dall'introduzione – necessaria a partire, appunto, dalla struttura fenomenistica – del concetto di oggetto come *causa delle modificazioni* del soggetto. Afferma Mill: «a Sensation is to be carefully distinguished from the object which causes the sensation [...]»³⁴. È di fondamentale importanza rilevare che la relazione soggetto-oggetto, intesa fundamentalmente alla luce della relazione fra modificazioni (sensazioni) e causa esterna di esse, prova ad essere letta da Mill alla luce di un terzo elemento: «besides the affection of our bodily organs from without, and the sensation thereby produced in our minds [...]»³⁵, è possibile ammettere l'elemento della *percezione*

³¹ MILL, *Collected Works*, VII, 7.

³² *Ibid.*, 8.

³³ *Ibid.*, 51.

³⁴ *Ibid.*, 52.

³⁵ *Ibid.*, 53.

«which consists in the recognition of an external object as the exciting cause of the sensation»³⁶. La percezione sarebbe, dunque, ciò che *riconosce* l'oggetto esterno come causa all'origine della sensazione. Proprio per questa ragione, essendo la sensazione non altro dall'esser modificato del soggetto ed essendo la percezione ciò che – domandando l'origine, dunque, la ragione e la causa – oggettiva e mette a tema l'esser modificato del soggetto, sembrerebbe che l'introduzione della percezione comporti la posizione di un'*attività* del soggetto che, cosciente del proprio essere modificato, cesserebbe di essere mera passività e ricettività. In altri termini, l'individuazione della causa della sensazione si ritroverebbe ad essere l'atto che, oggettivando la sensazione, si mostra oltre la determinatezza della stessa, manifestando così il soggetto come non meramente passivo. Con la percezione, dunque, il soggetto si mostrerebbe non come inconsapevolmente modificato e, quindi, attivo nell'oggettivarsi domandando circa la causa della propria passività.

Quanto ci interessa mettere in rilievo è il mancato approfondimento di questo tema nel discorso milliano, il quale non mette a valore quanto intravisto precisamente per la radicalità con cui la presupposizione dell'assoluta alterità di soggetto e oggetto opera nel sistema. Quest'assoluta alterità permane, infatti, tanto più quanto non è resa operativa una funzione attiva del soggetto e, dunque, quanto più esso è concepito come mera ricettività e passività.

In conseguenza di ciò, non ci sembra azzardato affermare che il discorso milliano si mostra erede di una determinata impostazione gno-seologica, la quale, fortemente radicata nella coscienza filosofica moderna, agisce come presupposto interno al sistema. Questa impostazione, come a più riprese rilevato nel corso del contributo, muovendosi all'interno del quadro moderno, ammette la conoscenza come operazione fondata sulla passività del soggetto – sul soggetto come ricettività – e, quindi, esprime la sua alterità rispetto all'oggetto come condizione di possibilità del conoscere stesso. Quest'alterità del soggetto rispetto all'oggetto si esprime nella forma del suo essere costitutivamente *al di là* di ciò che al soggetto stesso appare e non esprime altro che il loro relazionarsi nella *forma conflittuale* della contrapposizione.

³⁶ MILL, *Collected Works*, VII, 53.

Il presente contributo si pone l'obiettivo di mostrare la costitutiva relazione fra il concetto di *conoscenza* che si sviluppa nella modernità filosofica e quello di *conflitto*. Alla luce di una parabola storica peculiare della filosofia britannica, che – prendendo avvio con la riflessione hobbesiana – trova il suo compimento nel *Sistema di Logica* di J. S. Mill e determina il congedo della teoria della conoscenza dall'impostazione metafisica di matrice platonico-aristotelica, lo spirito moderno perviene alla concezione scientifica e anti-contemplativa del conoscere. L'approdo alla *posizione gnoseologica* del sapere mostra la conoscenza come attività che tenta di risanare uno scarto fra un soggetto e un oggetto che lo stesso conoscente riconosce essere *non immediatamente noto*. L'essere non immediatamente noto dell'oggetto è la sua stessa originaria *alterità* rispetto al soggetto conoscente, ovvero il loro trovarsi in un *conflitto originario* che l'attività del conoscere è chiamata sempre e nuovamente a colmare. La trama storico-filosofica che parte da Hobbes e arriva fino a Mill risulta, dunque, punto di vista privilegiato per osservare l'abbandono della prospettiva metafisica e il progressivo risolversi della filosofia in epistemologia.

This article aims to shed light on the relationship between the concept of knowledge developed within the frame of modern philosophy and the idea of conflict. Modern thought arrives at the anti-contemplative conception of knowledge going through a development displayed in the history of British philosophy starting with Hobbes and ending with J. S. Mill's System of Logic. The abandonment of the metaphysical setting of the theory of knowledge shows it as the activity of the subject who tries to bridge the rift between himself and the object judged by the same subject in a relation of absolute alterity with him. Therefore, in this context, the subject and the object can be conceived as being in a primal conflict, and the activity of knowledge becomes the deliberate attempt to fix it. The history of British philosophy, particularly considering Hobbes and Mill's thought, can be a useful point of view to observe the farewell to the metaphysical conception of knowledge and the progressive shift of philosophy towards epistemology.

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5156

