

Homolaicus.com

Edizione dicembre 2023
Proprietà riservata

MIKOS TARSIS

LA FILOSOFIA INGENUA

riflessioni sul mondo greco

Preferisco essere ottimista e ingenuo piuttosto che un pessimista che ha ragione.

Albert Einstein

Amazon

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, già docente di storia e filosofia, Mikos Tarsis (alias di Enrico Galavotti) si è interessato per tutta la vita a due principali argomenti: Umanesimo Laico e Socialismo Democratico, che ha trattato in homolaicus.com

Per contattarlo:

info@homolaicus.com

Sue pubblicazioni su Amazon.it

Premessa

Quando nel 1977 feci la tesi di laurea sull'esistenzialismo irrazionalistico di Kierkegaard mi piacque una sua frase, che pressappoco diceva così: I filosofi greci peccano d'ingenuità, poiché non capiscono il valore della *coscienza del peccato*. Cioè la colpa non sta sempre nell'ignoranza (relativa alle cause che scatenano certe decisioni o alle conseguenze ch'esse possono determinare), ma anche nella *consapevolezza*. Uno fa certe cose perché le vuol fare, pur sapendo che sono sbagliate o pericolose, e anche se conoscesse il modo per non farle, non è detto che si comporterebbe di conseguenza. "Non faccio quel che voglio – diceva san Paolo – ma quello che non voglio". L'innocenza esiste solo nell'ignoranza pura, quella adamitica, ma nel momento in cui esiste un "divieto", non si può agire come se non vi fosse. E l'obbligo di rispettarlo non può essere dovuto a una semplice costrizione esterna, ma deve dipendere da una convinzione personale vera e propria.

Poi lui, naturalmente, attribuiva tale "difetto pagano" all'assenza del cristianesimo nella filosofia greca, e la chiudeva lì. Giustamente considerava l'ebraismo superiore al paganesimo. Il cristianesimo ha introdotto nella storia la *coscienza del peccato* perché aveva il concetto di "persona", e quindi sapeva cos'era la *libertà di coscienza*. Così scriveva.

Tuttavia non era affatto soltanto una questione di tipo religioso. La vera questione era di tipo *sociale*: il mondo greco dava per scontato lo *schiaivismo*, e quindi era indotto a escludere dai problemi della coscienza chi era sottoposto a tale condizione umiliante. Per essere liberi di scegliere, occorreva essere liberi fisicamente. In questo stava l'ingenuità dei Greci. Che poi tanto ingenui non erano, poiché sapevano benissimo che senza la schiavitù di tanti prigionieri, sconfitti militarmente, non sarebbe stato possibile ai pochi vittoriosi fare liberamente filosofia, politica, scienza ecc.

Il problema è che dovevano dare per scontata la schiavitù (sul piano ideologico o culturale) per poterla giustificare sul piano pratico. Uno era schiavo perché inferiore in qualcosa allo schiavista, foss'anche solo nella lingua che parlava. Di qui l'inevitabile razzismo dei Greci, ch'era ovviamente culturale non biologico.

Ora è noto che per una civiltà schiavistica è letteralmente impossibile realizzare una transizione verso il capitalismo. Ci vuole di mezzo il cristianesimo, cioè quella religione che, pur avendo coscienza dell'importanza della persona, al punto che ne riconosce giuridicamente

la libertà, la violenta consapevolmente in tutti i modi pratici.

Ecco in questo senso è indubbio che il tribunale della storia giudicherà meno severamente le colpe del mondo greco (e romano e, prima ancora, egizio), rispetto a quanto han fatto le civiltà o anche solo le società che son venute dopo: feudalesimo, capitalismo (privato o statale), socialismo (statale o mercantile). Anche se fino a un certo punto, poiché lo schiavismo ha tolto di mezzo il comunismo primitivo, ch'era diffuso in tutto il pianeta.

Last but not least: la filosofia greca, espressione degli interessi dei ceti artigiani-mercantili, urbanizzati, ha spazzato via la cultura mitologica della classe aristocratica, agraria e guerrafondaia, profondamente schiavista e lontana dalla democrazia.¹ Ma a causa del proprio razzismo e dell'incapacità di superare i limiti dello schiavismo, fu superata dalla teologia cristiana, che, unendosi alle tribù barbariche, trasformò lo schiavo in servo, riconoscendogli alcuni diritti. Tuttavia in epoca moderna la filosofia borghese superò, in Europa occidentale, i grandi limiti della teologia cristiana, che ad un certo punto non faceva altro che difendere gli interessi dell'aristocrazia agraria e militarizzata. La teologia cristiana aveva finito per svolgere lo stesso ruolo della mitologia greca.

Poi arrivò il socialismo, quella sorta di neofeudalesimo che voleva superare i limiti del capitalismo e dell'ideologia borghese. Cosa che fino adesso non gli è riuscita, poiché della civiltà precedente vuole conservare tutte le acquisizioni tecnico-scientifiche, temendo d'essere accusato di proporre un "socialismo della miseria". Quando smetterà d'aver paura di questa accusa, si tornerà finalmente a rivivere, in forme inedite e con consapevolezza mutata, quell'unica civiltà che possiamo considerare davvero a misura d'uomo: il *comunismo primitivo*.

p.s.

Il contributo che il mio grande amico, Giuseppe Cantarelli, ha dato alla realizzazione di questo libro è enorme. Siamo come Marx ed Engels. Basandosi sul diverso stile letterario, il lettore scoprirà da solo in quali luoghi l'ha dato. Per aiutarlo gli offrirò come indizio l'*Introduzione alla filosofia greca* che è tutta sua.

L'ultimo capitolo, dedicato a Plotino, è solo una sintesi dei corposi articoli che mi mandò Giuseppe Bailone, un docente di filosofia davvero intelligente, che però non mi ha aiutato ad apprezzare questo filosofo neoplatonico, che per me resta un bluff colossale.

¹ Sul significato della mitologia greca rimando al mio libro *I miti rovesciati o Ribaltare i miti. Miti e fiabe destrutturati* (Amazon).

Introduzione alla filosofia greca

Per comprendere la situazione politica e sociale della Grecia del VI sec. a.C., occorre analizzare le tappe attraverso le quali si è formata questa civiltà.

Prima dell'arrivo delle popolazioni indoeuropee, che la colonizzeranno a partire dal 2000 a.C., la Grecia era divisa in una zona continentale, più arretrata, e in una zona costiera e di isole, relativamente più progredita. I primi nomadi che vi giunsero si divisero presto in due gruppi: uno si insediò nel nord e si dedicò alla pastorizia, mentre l'altro si stabilì al sud e sviluppò l'agricoltura. Proprio questo secondo gruppo diede luogo, fondendosi con gli Egei e assorbendo influssi cretesi, alla civiltà micenea, la prima testimonianza storica di una grande civiltà in Grecia.

La struttura politica dei Micenei era basata sull'appartenenza al clan e non al territorio, caratteristica questa che permarrà a lungo nella cultura greca e che si risconterà anche nella *pólis*.

Ben presto i Micenei divennero abili imprenditori e mercanti, il cui successo era legato alla grande produzione di bronzo (avevano monopolizzato il controllo del rame di Cipro e dello stagno del Caucaso).

Con la crisi generale legata al decadere dell'impiego del bronzo, ai Micenei subentrarono i Dori, i quali padroneggiavano le armi di ferro e s'insediarono nel nord ellenico.

I Micenei, a differenza degli imperi orientali antichi, avevano creato un modello civile che dava più spazio e importanza al singolo individuo, anche perché i problemi organizzativi che dovettero affrontare erano più semplici di quelli incontrati dai Paesi orientali, molto più densamente popolati dei primi. Essi diffusero la struttura detta *mègaron* (casa con tetto a due spioventi) che anticipava la struttura del tempio greco classico.

I Dori, di carattere tenace e votato a una rigida disciplina, costrinsero le popolazioni ioniche, dalla mentalità più libera e attenta alle esigenze del singolo, a emigrare verso le coste dell'Asia Minore, portando con loro la cultura micenea e le sue tradizioni. Qui essi fonderanno numerose città che si arricchiranno grazie ai commerci coi vicini Paesi orientali.

Durante questo periodo, definito "Medioevo ellenico", viene adottato dai Greci l'alfabeto dei Fenici, fatto di sole consonanti, al quale essi aggiungono le vocali. L'organizzazione sociale è basata sui clan e, successivamente, su tribù più ampie rette da capi molto potenti: a favori-

re un'organizzazione sociale così frammentaria contribuì molto l'eccessivo frazionamento del territorio. L'attività più diffusa era quella agricola, mentre si registra un abbandono dell'artigianato e del commercio.

Nell'VIII sec. a.C. si affermano le repubbliche aristocratiche, guidate da grandi famiglie nobiliari che si erano arricchite grazie ai possedimenti fondiari e alle guerre: queste si riunirono ben presto a formare una casta chiusa, che s'impadronì del potere per esercitarlo ai danni delle classi più povere, costrette a subire gravi ingiustizie sociali.

In questo contesto nasce la *pólis* (prima nelle colonie dell'Asia Minore, poi nella penisola): con questo termine s'intende la *città-stato*, ovvero una piccola comunità statale che abbraccia città e contado e il cui elemento essenziale non è il territorio, ma la *comunità dei cittadini*. Si ritiene che vi sia stata una certa continuità tra la *pólis* e la precedente struttura tribale.

Tra il 750 e il 550 a.C. assistiamo a una seconda migrazione, dovuta questa volta essenzialmente a motivi economici: il territorio greco si rivelò infatti povero di materie prime e di nutrienti, per cui era facile il sovrappopolamento e quindi si rendeva necessario emigrare e fondare colonie in zone più fertili.

A questi motivi va aggiunta l'incapacità politica dello Stato gentilizio di trovare soluzione ai conflitti sociali fra ricchi e poveri. I governi erano estranei ai primi viaggi di colonizzazione, per cui questi risultarono spesso male organizzati. Da parte di chi partiva, una volta giunti sul luogo in cui sarebbe nata la nuova *pólis*, cessavano tutte le distinzioni basate sulla vecchia nobiltà e si costruiva una società in cui l'unico criterio di distinzione era il valore personale. Visto il successo di queste spedizioni, in un secondo tempo anche i governi presero parte all'organizzazione dei viaggi. Molte delle nuove colonie da agricole si trasformarono presto in centri di traffico: basti pensare a Mileto, che divenne un punto di partenza per le migrazioni verso il Mar Nero. Verso la fine del VI sec. questa espansione fu bloccata a occidente dagli Etruschi e a oriente dai Persiani.

Conseguenze sociali della colonizzazione

Tale espansione del mondo greco provocò l'afflusso di molte ricchezze che contribuirono alla nascita di una classe media economicamente indipendente, che ben presto si trovò in lotta con gli aristocratici. L'economia ellenica divenne mercantile e manifatturiera, grazie anche alla diffusione della moneta, introdotta per la prima volta dagli Ioni dell'Asia Minore nel VII sec a.C. A differenza dei Persiani, che tesaurizzavano le ricchezze, i Greci investivano il denaro per creare nuova ric-

chezza. I centri più produttivi erano situati nelle colonie dell'Asia Minore (Mileto per i tappeti, Mègara per i tessuti, Samo per la metallurgia): le città si ampliarono e si sviluppò l'arte nautica. Gli aristocratici solo in alcuni casi scelsero di entrare in affari, ritenendo più degne del loro ceto sociale la pirateria, la difesa militare delle *póleis* e lo sfruttamento dell'altrui attività.

Tuttavia le classi sociali emergenti tolsero ben presto il monopolio della difesa militare della *pólis* agli aristocratici, introducendo l'arruolamento dei cittadini. Il nuovo esercito (falange) poggiava sulla fanteria e sulla sua forza d'urto, anziché sul vecchio duello cavalleresco. Era ormai inevitabile che il ceto emerso da questi cambiamenti ambisse a ricoprire ruoli più importanti nella gestione della *pólis*.

L'esistenza di una borghesia ricca accanto all'aristocrazia non aveva eliminato il problema di una classe di poveri sfruttati (contadini), ma anzi, approfittando proprio di questo malcontento, la borghesia si alleò con il popolo per insidiare i privilegi della nobiltà. Il valore su cui si basava il nuovo ceto sociale era il *denaro* (censo) e proprio su questo si voleva fondare un'organizzazione comunitaria (timocrazia). Il primo passo in questa direzione fu costituito da un'intensa attività legislativa, che non riuscì però ad eliminare le profonde disuguaglianze sociali. Ben presto la crisi fra latifondisti e piccoli proprietari da una parte e borghesia e popolo urbanizzato dall'altra riesplose, rendendo necessario l'intervento di principi assoluti (tiranni).

Nonostante il giudizio negativo che si può dare dei Greci dell'età classica, questa fu una fase storica nella quale fu garantito il rispetto di certe regole e in cui molti poveri poterono migliorare la loro situazione economica: i tiranni infatti potevano anche essere nemici dell'aristocrazia, confidando di più nei funzionari statali (civili e militari) e nel consenso popolare, più che altro carpito con demagogia, in quanto, alla resa di conti, finivano per perseguire un interesse privato. Certo è che questa fase storica contribuì a rafforzare le istituzioni statali, tanto che rappresentò il ponte verso la successiva fase democratica di molte *póleis* (Sparta, che non visse questa fase, rimase ancorata a una struttura oligarchica conservatrice, mentre ad Atene si realizzarono strutture democratiche).

Il panellenismo e la religione greca

Dunque nel popolo greco non si era formata un'unità politica, ma solo la coscienza di appartenere a un unico gruppo etnico e linguistico. A differenza degli orientali, dei quali pure hanno subito l'influsso, i Greci hanno un carattere particolarista favorevole all'inventiva personale e quindi refrattario all'accentramento del potere nelle mani di pochi. Altro

elemento unificante è la religione, di cui il mito costituisce il filo conduttore: bisogna però notare che manca una casta sacerdotale che detiene il potere attraverso l'elaborazione di dogmi di fede, per cui l'autorità del mito viene affidata ai poeti.

Per i Greci il mito era religione, poesia e filosofia, ovvero un modo di pensare i problemi dell'esistenza attraverso immagini simboliche: questo è un elemento che va tenuto presente per capire la nascita della riflessione filosofica in tale contesto.

A costituire una coscienza religiosa comune contribuì la partecipazione ai giochi sacri panellenici.

Il tipo di religione diffuso fra gli aristocratici non soddisfaceva però le esigenze del popolo, per cui presto ci fu un'apertura agli influssi religiosi orientali: si diffusero così le pratiche misteriche che prospettavano la sopravvivenza dell'anima nell'aldilà e una sua redenzione (problema questo poco sentito dalla religione olimpica, protesa all'esaltazione del corpo e dei valori terreni e che quindi era lontana dai problemi dei poveri). Molto successo ebbe allora il culto (vagamente irrazionalistico) di Dioniso, al quale si opponeva la versione spirituale dell'orfismo: è in quest'ultima che troviamo, per la prima volta in Grecia, il concetto di "caduta" e una serie di dogmi. Sarà l'orfismo a sopravvivere al crollo delle tirannidi, proprio perché più aperto alle esigenze di diverse classi sociali, dal momento che non distingueva fra ricchi e poveri.

La religione in Grecia conosce diverse fasi di sviluppo, ma è difficile stabilire esattamente le sue radici storiche, in quanto non si hanno molti elementi a disposizione: non è possibile, per es., sapere quanto abbiano influito culti di origine indoeuropea e quanto la cultura cretese-micenea.

Solo a partire dal X sec. a.C. sino alla vittoria del cristianesimo (IV sec.) disponiamo di documenti esaurienti. Emergono nei primi secoli presenze di totemismo, culti attinenti alle arti e ai mestieri e forme di magia malefica e curativa. Vi erano poi rituali per soli uomini o per sole donne (forse ai giochi olimpici le donne non erano ammesse).

Tranne una breve parentesi, la sepoltura dei morti (inumazione) è sempre stata praticata, anzi il destino delle anime dei morti era legato più alla corretta esecuzione della sepoltura che alla condotta in vita da parte del defunto (come testimoniano i poemi di Omero).

Tutti questi elementi sono tipici della fase tribale, mentre con la formazione e l'ascesa al potere delle famiglie aristocratiche, si diffuse il culto degli *eroi* (evoluzione della più antica forma della venerazione degli antenati, per cui ora, anziché adorare ciascuno il proprio eroe, alcuni eroi popolari, spesso guerrieri, vengono imposti alla popolazione). Oltre a questi continuavano a essere diffusi culti locali agrari, specialmente tra

le masse popolari.

La fase successiva vede la diffusione del culto degli dèi protettori della *pólis*. Si tratta di un culto ufficiale statale e obbligatorio per tutti i cittadini, i quali sotto questo aspetto erano quindi privati di ogni libertà: basti pensare al caso di Socrate, che fu condannato perché si rifiutava di adorare questi dèi protettori (gli antenati dei santi protettori del cristianesimo). Accanto agli dèi locali vi erano anche quelli panellenici, venerati in tutta la Grecia e facenti parte del pantheon: in genere si ricorreva alla protezione dei primi nelle guerre fra *póleis* e ai secondi quando si combatteva contro altre nazioni.

Il culto degli dèi locali era il riflesso delle vecchie divisioni politiche all'interno della Grecia, mentre la tendenza all'unificazione fra gli dèi appartenenti al pantheon e i culti locali rispecchia l'accentramento economico e culturale dell'epoca delle *póleis*.

È interessante notare l'uso politico che venne fatto, in diverse circostanze, di questi culti: valga per tutti l'esempio dei tiranni che appoggiarono il culto agrario di Dioniso, caro alle masse popolari, nella lotta contro l'aristocrazia che tentava invece d'imporre il culto degli eroi.

Occorre accennare anche all'esistenza di alcuni dèi che incarnavano singoli concetti astratti (Plutone = abbondanza). Per quanto riguarda poi la credenza nel destino, non si tratta di una credenza popolare, ma di una speculazione filosofico-mitologica dell'aristocrazia nella fase di disgregazione delle antiche usanze dell'ordinamento tribale.

Mitologia

Accanto ai miti, che sono personificazioni di elementi naturali, fenomeni della natura, troviamo le *cosmogonie* (Esiodo), dalle quali è però assente il motivo della creazione divina, mentre vi si trova una concezione ciclica del tempo. Assente è pure un mito sull'origine dell'uomo. Altri miti conosciuti sono quelli culturali, personificazioni del genio umano, di fondatori di città o legislatori: in questo modo, essendo sempre tali personaggi un riflesso ideologico della classe aristocratica, quest'ultima circondava di un'aureola di sacralità i propri privilegi.

Altri miti su eroi culturali furono quelli che elevarono artisti e poeti (Omero), oppure leggende che esaltavano una professione e la volevano legare a una famiglia in particolare. Occorre notare che la mitologia greca aveva dei caratteri particolari che la distinguevano dalle altre allora diffuse: gli dèi greci infatti non erano altro se non l'idealizzazione della figura umana a cui veniva aggiunta l'immortalità. Facevano eccezione i miti importati dall'oriente.

I miti di Esiodo si rivolgevano alle classi povere per offrire loro una consolazione alle miserie in cui erano costrette a vivere, mentre quelli omerici si rivolgevano a un pubblico aristocratico: i motivi di questa diversità vanno ricercati nella diversa estrazione sociale dei due poeti.

Il clero in Grecia non si è mai costituito come casta o ceto chiuso, e questo fatto ha reso più facile la nascita di una riflessione laica sulla natura; inoltre non vi era nemmeno l'oppressione religiosa diffusa in oriente. La carica di sacerdote poteva essere elettiva o ereditaria; veniva richiesta la castità, fatto questo che spingeva molti giovani sacerdoti a lasciare l'incarico appena raggiunta la maturità. Siccome i templi avevano una loro economia e possedevano terreni, i sacerdoti amministravano grosse somme di denaro, spesso prestandolo in cambio d'interesse, per cui il tempio fungeva da banca e il sacerdote diveniva un usuraio.

Generalmente il culto era molto frammentario, se si eccettuano alcuni culti di carattere panellenico. Risulta comunque chiaro che questi venivano utilizzati quali strumenti politici per guidare il popolo a fare certe scelte (basti pensare al potere degli oracoli, manovrati da sacerdoti molto abili in politica e in grado quindi di suggerire mosse politiche finalizzate al conseguimento di fini personali).²

Orfici e pitagorici

Un discorso a parte meritano i *culti orfici e pitagorici*, apparsi nel VI sec. a.C., che influenzeranno molto la nascente filosofia. L'orfismo risente di influssi filosofico-religiosi di tipo orientale e possiede propri libri sacri in cui si parla di un Dio morto e risorto; inoltre offre anche, per la prima volta, un mito sull'origine dell'uomo (sarebbe nato dalla cenere dei Titani, bruciati da Giove perché avevano ucciso Zagreo-Dioniso, il quale, tra l'altro, risorgerà). L'orfismo divenne la religione dei pitagorici, i quali non erano semplicemente una setta religiosa, ma anche il partito politico dell'aristocrazia e una scuola filosofica. Caratteristiche dell'orfismo furono la dottrina della trasmigrazione delle anime, la venerazione del sole e del fuoco, una visione magica dei numeri.

Un elemento fondamentale, per il futuro sviluppo delle religioni salvifiche, è la diffusione dei *misteri eleusini*: questi, da culti agrari locali, si trasformarono ben presto in culti molto diffusi, grazie alla loro offerta di una speranza di felicità per la vita nell'aldilà, cosa che non si poteva trovare negli altri culti greci. È probabile quindi che la loro diffusione (VI sec. a.C.), in un'epoca in cui il malessere dei ceti più poveri andava aumentando, sia dovuta al desiderio dell'aristocrazia di distrarre

² Sui miti greci cfr *Ribaltare i miti e Contro Ulisse*, pubblicati in Amazon.

l'attenzione di quella classe sociale dai problemi terreni.

Una cosa analoga era accaduta per Dioniso, culto agrario locale ripreso dagli orfici che lo identificarono con Zagreo e lo considerarono un salvatore.

In Grecia non attecchirono il misticismo orientale e l'abitudine di divinizzare il re, tranne durante l'ellenismo, fase di generale crisi dei valori in cui elementi stranieri penetrarono con maggior facilità.

L'influsso della religione sulla filosofia risulta evidente in Talete, dove l'idea di un'origine del mondo dall'acqua richiama il mito di Oceano, padre di tutto ciò che esiste; Socrate e Platone, per esporre meglio il loro pensiero, fecero ricorso spesso al mito; il neoplatonismo è chiaramente un sistema religioso-filosofico.

Al tempo stesso in Grecia troviamo una concezione atea della vita che non ha eguali nel mondo di allora: basti pensare all'ironia di Omero sugli dèi (Platone, nel suo Stato ideale, voleva proibirne la lettura perché la giudicava immorale) e alle critiche e ai dubbi degli autori delle tragedie (Euripide, basandosi sull'esistenza dell'ingiustizia sulla Terra, giunse a negare l'esistenza degli dèi). Ma soprattutto la filosofia si fece portatrice di un razionalismo antireligioso che trovava nella "materia in movimento" la spiegazione di ogni cosa. Per il suo ateismo Anassagora fu cacciato da Atene e le sue opere bruciate.

La nascita della filosofia

Nel contesto della cultura greca il significato del termine filosofia oscilla tra due poli estremi: da un lato indica la cultura in generale e l'educazione; dall'altro indica una determinata disciplina scientifica che ha per oggetto i principi primi, le strutture generali dell'essere o di Dio.

Una tesi molto diffusa vuole che l'origine della filosofia in Grecia sia dovuta a un preponderante influsso orientale. Contro questa spiegazione si schiera Eduard Zeller, il quale mostra come, alla luce dei documenti in nostro possesso, tale tesi non sia sostenibile. Troppe sono infatti le differenze fra il pensiero orientale e quello greco, per cui risulta abbastanza chiaro che la filosofia in Grecia è da considerarsi un fenomeno indigeno.

Presso gli orientali non troviamo per esempio nessuna spiegazione naturalistica delle cose, ma solo miti e cosmogonie; inoltre, mentre presso gli orientali il sapere era monopolio della casta sacerdotale, in Grecia invece è libero, poiché non esiste nulla di simile a una gerarchia sacerdotale (i cristiani dovranno infatti prendere l'impero romano come modello della loro struttura gerarchica). Se influsso vi è stato quindi, non può dirsi determinante.

Detto questo, Zeller individua i fattori che possono aver stimolato la nascita della filosofia in una serie di elementi tipici della società greca di quell'epoca: la posizione geografica di ponte fra Europa e Asia; lo spirito amante del bello e del sapere; una religione che non pone ostacoli allo sviluppo della riflessione, ma anzi la favorisce; una struttura politica che garantisce un certo margine di libertà ai cittadini; un commercio in costante sviluppo e che richiedeva una riflessione che potesse essergli utile; un primo tentativo di spiegare i fenomeni secondo una visione naturalistica presente nei miti di Omero e di Esiodo.

Nel VI sec. a.C. la contrapposizione fra mito e *logos*, dove il primo è suffragato dalla tradizione mentre il secondo da operazioni logiche della mente, costringerà il primo ai soli ambiti della religione e della poesia.

La riflessione filosofica non coinvolse il pensiero di larghe masse di uomini, ma ebbe la sua base sociale in una minoranza progressista appartenente alla classe dominante. Furono questi intellettuali a togliere l'alone sacrale che ricopriva le cose, per scoprire l'oggettività dei fenomeni.

La nuova cultura, che i primi filosofi creano, deve rispondere a una serie di problemi nuovi, nati nelle città ioniche del VI sec. a.C.: occorre cioè ricostruire il contesto naturale e storico a misura della città. È chiaro infatti che questi problemi difficilmente sarebbero potuti sorgere in una società agricola, quale era quella greca precedente, dove la natura consisteva nell'insieme dei fenomeni che non dipendono dall'uomo, e tutto si risolveva nel culto della divinità e nel rituale. È proprio la città a compiere quella rottura che toglie l'uomo dal contatto con la natura e lo porta a inventare nuovi mestieri e un modo diverso di vivere e di strutturarsi socialmente. Il filosofo allora prenderà il posto che nell'antica società tribale era occupato dal sacerdote, e cioè quello di depositario del sapere.

Esopo

Secondo la tradizione Esopo fu uno schiavo frigio fuggito o liberato da Xanto, suo maestro filosofo. Visse nel VI sec. a.C., nella Grecia classica.

Una leggenda narra che, incaricato da Creso, re di Lidia, di portare offerte ad Apollo Delfico, fu profondamente sdegnato dalla corruzione dei sacerdoti del tempio, i quali, per vendicarsi, nascosero tra i suoi abiti una coppa d'oro, accusandolo poi di averla rubata: gli abitanti di Delfo lo condannarono per questo a essere gettato dalla rocca Jampea. Un'altra leggenda lo dice gobbo e balbuziente.

L'accusa sembra mettere in luce, indirettamente, le concezioni ateistiche del favolista.

Fra i maggiori imitatori delle favole esopiche furono Fedro e La Fontaine.

La grande fama di Esopo e dei suoi protagonisti è dovuta alla semplicità e freschezza di efficacia educativa, ai temi perennemente vivi delle favole che riflettono la sapienza morale del popolo ma anche alla forma allegorica. Scrisse circa 400 favole.

La Scuola di Mileto e la nascita dell'ateismo filosofico

Nel VI sec. a.C. Mileto, una delle tante colonie greche del Mediterraneo, posta nella Ionia, sulla costa occidentale dell'Asia Minore (l'odierna Turchia), doveva essere una città straordinariamente versatile, aperta a ogni influsso straniero proveniente da Anatolia, Fenicia, Egitto e Mesopotamia, vitalissima sul piano commerciale, con una ricca borghesia marittima, poco avvezza a riconoscere all'aristocrazia della madrepatria un potere significativo su di sé.

S'era formata, come tante altre della Ionia (Efeso, Samo, Chio, Colofone...), in seguito alle invasioni doriche del XIII-XII sec. a.C., che avevano costretto molti greci a espatriare. Era diventata la più ricca di tutto il mondo ellenico e il suo unico grave errore fu quello di sottovalutare la potenza dell'impero persiano del re Dario, che nel 494 a.C. la rase al suolo.

Il clima economico instauratosi in seguito ai commerci aveva creato una classe dominante in grado di poter sfruttare la schiavitù e di potersi quindi affrancare dalle attività lavorative per dedicarsi ad altre occupazioni, tra cui anche la filosofia.

La filosofia greca non nacque ad Atene ma proprio a Mileto, che diede i natali ai primi tre "naturalisti" o "filosofi della natura (*physis*)", detti anche "presocratici" o "presofisti": Talete (624/3-546/5), Anassimandro (610/9-547/6), suo discepolo, e Anassimene (546/5-528/25), discepolo di Anassimandro. Le date sono molto incerte, ma possiamo riferirci con sicurezza a un periodo che va dalla fine del VII sec. a.C. alla seconda metà del VI sec.

Con loro non nasce solo la filosofia ma anche l'ateismo in epoca schiavistica, senza poi considerare che faremmo loro un torto se li considerassimo soltanto dei "filosofi": in realtà erano anche scienziati, politici, tecnici...

Considerazioni generali

L'idea che i sensi ingannino, risalente già ai primi filosofi greci, e che, per impedirlo, occorra fidarsi anzitutto della ragione, è un'idea che – se ci pensiamo – denuncia una condizione sociale di isolamento, di frustrazione personale e generale, dovuta, molto probabilmente, al fatto che, a quel tempo, s'erano persi i fondamentali riferimenti sociali, collaudati nei secoli, che permettevano di condurre un'esistenza con relativa sicu-

rezza.

La stessa esigenza di ritrovare nella natura un *arché* testimonianza che non esisteva più un rapporto equilibrato con la natura e che il tentativo di sostituirlo con quello fantasioso dei miti s'era rivelato fallimentare.

La filosofia nasce da un'alienazione, cioè dalla rottura degli originari rapporti comunitari (pre-schiavistici), che è possibile rinvenire, in maniera però distorta, nei racconti mitologici, elaborati per esaltare il potere (generalmente aristocratico). All'interno di quei rapporti primordiali non veniva messo in dubbio ciò che si percepiva attraverso i sensi, proprio perché la percezione non era un'operazione meramente individuale, bensì collettiva, e sarebbe apparso un controsenso immaginarsi un collettivo che s'inganna sulla propria percezione sensibile, al punto da rendere indispensabile un'inedita riflessione razionale da parte di qualche suo particolare esponente (intellettualmente più dotato degli altri o "illuminato").

Qualunque forma di "illuminazione interiore" va sempre considerata, in un contesto del genere, come una sorta d'intellettualismo individualistico, ancorché il suo obiettivo sia quello di mettere in discussione l'ideologia dominante o i rapporti di potere costituiti.

La separazione tra sensi e ragione denuncia una dicotomia tra esistenza e tradizione: ciò che veniva trasmesso tra le generazioni, ad un certo punto non viene più creduto vero, fondato. Questo perché l'idea di un collettivo originario, egualitario e armonicamente relazionato con la natura, non esisteva più.

Accentuando l'aspetto della razionalità individuale, i filosofi non solo attestano una loro sofferenza personale, ma contestano anche una tradizione classista (cioè la cultura dominante di una classe sociale, che nella fattispecie era quella aristocratica), la quale aveva sostituito la tradizione comunitaria pre-schiavista con quella mitologica e con l'ideologia dell'eroe politico-militare (basata sui rapporti di forza).

Per tale tradizione classista era importante che le masse sottoposte al potere aristocratico non si ponessero "problemi di coscienza", ma ubbidissero più o meno ciecamente. Ecco perché si sviluppò una cultura mitologica (di tipo evasivo e fantasioso), rivolta all'eccitazione dei sensi, all'appagamento illusorio della sensibilità, in maniera da impedire lo sviluppo della riflessione razionale, critica, vera e propria, o comunque da tener separata da questa.

Quindi da un lato la filosofia sorge da una scissione sociale in atto, consolidata già al tempo della civiltà minoico-cretese, e dall'altro contesta la classe egemone che vuole gestire tale alienazione secondo i propri esclusivi interessi. I primi filosofi sono espressione della classe mercantile, che è convinta di poter vivere con maggiore uguaglianza solo

perché si sente anti-aristocratica.

Con la Scuola di Mileto filosofia e ateismo venivano indirizzati contro la mitologia, espressa, in chiave poetica, dalle antiche opere di Omero (*Iliade*, *Odissea*) e di Esiodo (*Teogonia*, *Le opere e i giorni*). La mitologia era il principale strumento culturale delle classi dominanti per tenere soggette le masse.

I primi tre pensatori a porsi il problema di trovare a quale cosa si possa attribuire l'origine di tutto, visto che non possono essere razionalmente accettate le favole dei poeti, elaborate per il piacere dei potenti aristocratici, sono Talete, Anassimandro e Anassimene. Gli dèi di questi miti infatti sono troppo infantili e irrazionali, troppo simili ai comportamenti umani per poter essere accettati nelle loro qualità sovrumane. La filosofia razionale doveva, secondo loro, sostituire la mitologia religiosa.

E il modo migliore per farlo fu quello di porre nella natura o nell'universo un *arché*, cioè un principio la cui esistenza potesse essere considerata anteriore a quella umana. Il termine fu usato esplicitamente da Anassimandro.

Talete fu il primo a sostenere che tale *arché* era l'acqua, poiché dove essa manca la vita è impossibile e arrivò persino a dire che la Terra è appoggiata sull'acqua (cosa in cui si credette fino a Dante Alighieri). Anassimandro invece disse che il principio sta nell'*a-peiron*, cioè nell'illimitato, infinito spazialmente e indefinito qualitativamente. Anassimene invece pose l'inizio nell'aria infinita, un soffio vitale (*pneuma*) ovunque diffuso, in perenne movimento, il quale, quando si condensa, forma acqua e terra, mentre quando si dilata diventa fuoco.

Chi aveva ragione dei tre? Se guardiamo la composizione dell'acqua (due atomi di idrogeno e uno di ossigeno) dovremmo dire l'ultimo. Ma proprio l'acqua ci dice che se la semplice condensazione di due elementi eteri (gassosi) è stata in grado di produrre qualcosa di così completamente diverso, allora vuol dire – seguendo il pensiero di Anassimandro – che in origine esiste qualcosa di molto più potente, non così facilmente individuabile o definibile, qualcosa in grado di generare tutti i singoli elementi da loro individuati, e che è addirittura a capo dell'essere umano.

Talete e Anassimene s'erano basati sull'evidenza: Anassimandro invece cercò di andare oltre. Ma tutti e tre fecero nascere un'idea che avrà un incredibile successo durante l'Umanesimo e il Rinascimento: *la natura è vivente*, ha un'anima e quindi un'intelligenza; la natura cioè non è soltanto ciò che vediamo al di fuori di noi (in senso scientifico o estetico), ma è ciò che ci costituisce, è una realtà necessaria e primigenia, è "*physis*". Quest'idea venne poi chiamata col termine di "ilozoismo" o "panpsichismo".

Quindi se ci si limita a una percezione immediata ha ragione Talete: tutto nasce dall'acqua, dall'umidità. Il feto nel ventre materno non respira coi polmoni, perché completamente immerso nell'acqua, e l'ossigeno gli è dato dal sangue della madre attraverso il cordone ombelicale.

Talete ha guardato i "semi" che producono la vita e ha visto che, senz'acqua, non germogliano. Era un filosofo che guardava le cose con gli occhi dello scienziato, anche se a noi può apparire quanto meno bizzarro ch'egli attribuisse al magnete un'anima.

L'acqua, per lui, era più importante di Dio, anche se uno degli dèi più antichi si chiamava Oceano. Con un ragionamento filosofico-scientifico aveva riscoperto l'importanza di qualcosa in cui gli uomini, prima d'inventarsi le astrazioni religiose, credevano in maniera naturale. Aveva posto le basi di quel lungo lavoro di emancipazione che la filosofia dovrà compiere nei confronti delle mille teologie. Di lui purtroppo non ci è rimasto alcuno scritto.

Ma anche di Anassimandro ci è giunto pochissimo: un frammento del suo trattato *Sulla natura*, il primo di filosofia scritto in occidente e il primo in prosa.³ Con lui si passa dal concreto all'astratto. Assodato che il principio di tutto va cercato nella natura, questa però deve andare oltre ciò che percepiamo coi sensi, essendo essa stessa un prodotto dell'universo.

Quindi la sostanza unica, primordiale, indeterminata e indistruttibile che sta a principio di tutto (*arché*) dev'essere priva di qualunque limite spazio-temporale, per cui la si può chiamare *a-peiron*, che sarebbe arbitrario far coincidere con "Dio", anche se molti eminenti filosofi l'hanno fatto. *A-peiron* (dal greco *peras*, limite, che diventa illimitato con l'a privativo) è sinonimo di infinito e indefinito, ciò da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna.

Ma come si genera il tutto? Dalla separazione dei contrari, che non riescono (o non vogliono) più stare uniti nell'*indeterminato arché*. I contrari (per es. caldo e freddo, secco e umido) si attraggono e si respingono, ma se prevale la repulsione si formano i mondi finiti, che però sono soggetti a perire.

Perché i mondi periscono? Proprio perché pagano, in un certo senso, il prezzo della loro separazione. In ciò Anassimandro fu forse influenzato da talune idee mistiche dell'orfismo, secondo cui il tutto ha avuto origine da una colpa, che va riparata con la morte (che ritroveremo poi nelle cosmogonie ebraico-cristiane).

³ "Ciò da cui proviene la generazione delle cose, peraltro, è ciò verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo necessità: le cose che sono, infatti, pagano l'una all'altra la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo".

Anassimandro vedeva nella società classista del suo tempo insannabili conflitti sociali, che avrebbero potuto essere risolti solo con la distruzione di tutto, dopodiché si sarebbe aperto un bivio: o restare dentro l'*arché* o ricominciare con un nuovo mondo diviso. Ma lui era più propenso a sostenere che la seconda via fosse inevitabile, per cui tendeva a credere che dovessero nascere infiniti mondi, tutti destinati a perire nell'universo infinito.

Solo a livello astronomico arrivò a formulare una teoria equilibrata, ipotizzando che la Terra (immaginata di forma cilindrica) fosse non appoggiata sull'acqua ma sospesa nel cosmo, in virtù di un certo equilibrio delle forze, che la rendono immobile. Ipotizzò inoltre che in natura esistesse una sorta di evoluzione degli esseri viventi, di cui l'uomo (proveniente dal mondo acquatico) sarebbe apparso per ultimo.

Anassimandro, pur avendo colto il principio dell'attrazione e opposizione dei contrari come intrinseco all'*arché*, per il quale non occorre alcuna interpretazione di tipo mistico, non riuscì mai a fare una precisa distinzione tra la *contraddizione* come motore dell'universo e quindi della storia umana, e l'*antagonismo sociale*, che impedisce alla contraddizione di svolgersi in maniera naturale e dialettica. Per lui l'unità voleva dire indistinzione dei contrari, equivalenza degli opposti, a meno che non volesse dire che l'*apeiron* è l'unità indistinta, priva di contrari che si attraggono e si respingono, al punto che quando prevale la repulsione, si formano le cose e quindi il loro fatale destino di morte e di trasformazione.

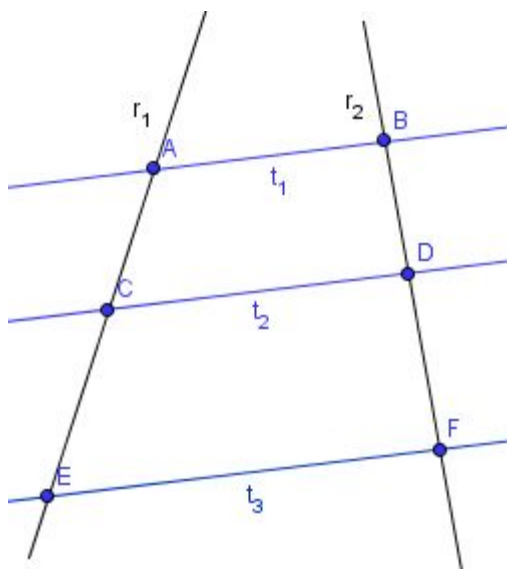
Anche Anassimene tolse all'idea di eterno movimento qualunque interpretazione di tipo religioso, limitandosi a dire che la nascita e la morte delle cose sono un fenomeno del tutto necessario e che se si vuol dare una rappresentazione dell'infinità di questo mondo, l'aria è l'elemento più adeguato. Le differenze tra i corpi sono solo quantitative, in base al grado di rarefazione o condensazione dell'aria. Praticamente aveva posto le basi del "materialismo meccanicistico".

Talete

Talete, tra i filosofi di tutto il mondo, può essere considerato un grande "non-filosofo", più grande dello stesso Socrate, poiché era concreto, ottimista, legato alla natura e alla scienza, interessato a ogni cosa che potesse aiutarlo a vivere meglio la vita. Non era certo un filosofo di professione. Le sue conoscenze andavano dall'ingegneria idraulica alla scienza della navigazione, dall'astronomia alla meteorologia, dalla matematica alla geometria.

Ebbe l'intuizione fondamentale di capire che la vita è dappertutto, per cui anche la materia possiede forza ed energia. Capi per primo la differenza tra *sostanza* (ciò che sta alla base) e *fenomeno* (il verificarsi del mutamento), e attribuì all'*acqua* la caratteristica di archetipo universale, a base di tutte le cose (per acqua egli intende la caratteristica dell'essere umido).

Talete elaborò (non senza suggestioni caldee o babilonesi) un fondamentale teorema geometrico secondo cui un fascio di rette parallele secante due trasversali determina su di esse classi di segmenti direttamente proporzionali.



Quando un fascio di rette parallele (t_1, t_2, t_3) viene attraversato da due secanti (r_1, r_2) non parallele, i loro segmenti opposti (omologhi) determinano un rapporto costante tra loro, nel senso che AC e BD sono equivalenti (in senso proporzionale), e così i segmenti CE e DF e quindi i segmenti AE e BF .

Successivamente Euclide dimostrò il valore di questo teorema attraverso l'uso delle proporzionalità fra le aree dei triangoli.

Dal teorema di Talete derivano due corollari complementari che assieme costituiscono le dimostrazioni fondamentali di Euclide:

- una retta parallela al lato di un triangolo determina segmenti proporzionali sugli altri due lati;
- una retta che determina su due lati di un triangolo segmenti proporzionali, è parallela al terzo lato.

Quindi due triangoli aventi coppie di lati proporzionali e l'angolo ivi compreso congruente, sono simili.

Questi principi torneranno utilissimi ai pittori dell'Umanesimo italiano interessati alla prospettiva.

Sempre grazie agli studi sulle proporzioni tra oggetti, Talete era in grado di stabilire l'altezza delle piramidi egizie usando la loro ombra e l'ombra di un paletto posto al loro fianco.

Egli fu anche in grado di dividere l'anno in 365 giorni, di predire un'eclissi solare (forse quella del 585 a.C.), di sfruttare economicamente la previsione di un fiorente raccolto d'olive, di scoprire la proprietà del magnete che attira il ferro, di fissare i solstizi invernali, di definire l'importanza dell'Orsa Minore, di calcolare la distanza delle navi dalla costa... Partecipò attivamente alla vita politica di Mileto proponendo una confederazione fra le città ioniche, onde poter meglio affrontare i pericoli di un'invasione dalla Lidia. E tutto ciò conservando modestia e umiltà.

Anassimandro

Nacque a Mileto nel 610 a.C. e morì nel 547 a.C. circa. Partecipò attivamente alla vita politica della città guidando la fondazione di una colonia. Scrisse un'opera in prosa della quale ci resta un frammento e il cui titolo fu probabilmente *Sulla natura*. Pubblicandola, rese possibile la discussione del suo pensiero in ambienti circoscritti, fatto questo che costituisce una novità assoluta.

Anassimandro riesce a continuare l'opera del suo maestro Talete solo per metà. Da un lato infatti seppe produrre cose utilissime per la società, come ad es. l'orologio solare. Infatti introdusse in Grecia l'uso dello gnomone (l'asta della meridiana), che, sfruttando l'idea di ombra, permette di calcolare lo scorrere del tempo. Proprio questo tipo di orologio gli permise di scoprire l'obliquità dello zodiaco, responsabile del cambio delle stagioni. Realizzò anche una prima mappa della Terra allora conosciuta, per rispondere alle esigenze dei traffici marittimi e della navigazione in genere. In essa riportò alcune notizie sui popoli che vivevano nei Paesi stranieri. Disegnò anche la circonferenza della Terra.

Dall'altro però, sostituendo al principio concreto dell'acqua quello astratto dell'*àpeiron* (sostanza infinita e indefinita, materiale, unica, da cui tutto avrebbe avuto origine e a cui tutto tornerebbe), diede il via alla speculazione metafisica.

Il materialismo di Anassimandro non è naturalistico come quello di Talete, ma *metafisico*. Non lo è tanto per aver introdotto il concetto di *àpeiron* (altrimenti si dovrebbe dire che ogni concetto astratto è una forma di misticismo), quanto per il finalismo che gli attribuisce e che è del

tutto indimostrabile.

Che tutto provenga da una materia primordiale, non ben definita, è cosa che si può anche accettare, ma che tutto debba ritornare a questa materia non è cosa che si possa sostenere a priori, tanto meno se in questo ritorno tutto è destinato a ridiventare come prima.

Con Anassimandro il materialismo *naturalistico* di Talete denuncia i propri limiti, in quanto, non riuscendo esso a trasformarsi in materialismo *storico* (dove l'uomo è soggetto attivo della storia), diventa necessariamente metafisico. Il che ovviamente non vuol dire che il livello di astrazione di Anassimandro non fosse superiore a quello di Talete.

Quando l'uomo coglie la natura come natura, riesce a produrre molte cose utili alla società (dal punto di vista tecnico-scientifico): di qui la grandezza di Talete e in parte di Anassimandro (il quale capì che la Terra non poggiava sull'acqua, ma era sospesa a causa dell'equilibrio delle forze degli astri). Viceversa, quando l'uomo, non contento di questo rapporto dialettico con la natura, vuol cercare di servirsi della natura per comprendere se stesso, finisce col cadere nella metafisica (in questo caso di tipo naturalistico), non producendo più cose utili alla società.

La natura infatti non è un elemento sufficiente per comprendere l'uomo. L'equilibrio della natura non coincide strettamente con quello dell'essere umano, che è molto più complesso. Solo l'uomo può rendere cosciente l'uomo di se stesso, cioè della propria diversità dalla natura. L'uomo è un prodotto della natura, superiore alla natura stessa, come un discepolo può diventare più grande del proprio maestro. Dedurre l'essenza dell'uomo dall'essenza della natura significa fare un'astrazione arbitraria.

Naturalmente lo sforzo astrattivo di Anassimandro non è stato vano. Come spesso succede in questi casi, chi cerca di liberarsi dei condizionamenti della natura giunge a scoprire delle leggi generali della natura che sono ancora più vincolanti, poiché da esse non si può assolutamente prescindere.

È per merito di Anassimandro infatti che si è scoperta la legge universale dell'unità degli opposti (come prodotto dell'*àpeiron*): l'origine delle cose egli la fa risalire alla scissione dell'unità dei contrari, perché il mondo è un insieme di principi opposti che lottano fra loro per emergere. Anche se – bisogna ammetterlo – essendo egli un metafisico, la legge non poteva essere applicata ai processi storico-sociali se non per legittimare lo *status quo* della divisione in classi.

Nella sua filosofia gli opposti appaiono positivamente solo quando si annullano reciprocamente, cioè quando sono indistinti. Ovviamente quando uno dei due opposti tende a prevalere sull'altro, si può produrre una negatività, ma Anassimandro non riesce a vedere tale negatività in

maniera dialettica, come caratteristica di un processo il cui esito può anche diventare positivo.

La dialettica, se entra in gioco la libertà umana, può servirsi della negatività per trasformare positivamente la realtà. Invece in Anassimandro la negatività (quella prodotta da uno dei due poli opposti che vuole prevalere sull'altro) viene eticamente rifiutata; e l'etica in questione, cui egli si riferisce, è di tipo *orfico*, cioè moralistico, quella che lascia alla storia o al destino il compito di punire la prevaricazione (il che in genere avviene quando una civiltà o società o *pólis* ne incontra un'altra più potente). Così facendo però si finisce col credere in una concezione fatalistica dell'evoluzione umana, destinata ad autodistruggersi per poi ricominciare da capo.

La sua opera fu proseguita dal discepolo Ecateo (550-480 a.C.), il quale cercò di mettere ordine nel vasto materiale storico e mitologico di allora, per potervi scoprire notizie sull'origine dell'uomo. A questo scopo sottopose il mito a una critica che ne eliminava il carattere misterioso, rivelandone i fondamenti storici e introdusse una scala cronologica per misurare il tempo basata sulla successione dei re di Sparta.

Anassimene

Più giovane di Anassimandro (nasce nel 585 a.C. e muore nel 528 a.C.), Anassimene scrisse un'opera intitolata, come la precedente, *Sulla natura*. Si occupò di meteorologia e di astronomia, ma non aggiunse molto all'opera del suo maestro Anassimandro. Secondo alcuni anzi rappresenterebbe un passo indietro, in quanto scelse l'aria come principio primo (principio che aveva scelto osservando i fenomeni dell'evaporazione e della condensazione), anche se questa possiede caratteristiche più simili a quelle dell'*apeiron* di Anassimandro che non a quelle dell'acqua di Talete.

Il pensiero di questi primi filosofi fu ripreso da altri nel Medioevo, ma senza alcuna novità di rilievo.

Indubbiamente Anassimene si accorse del pericolo mistico in cui rischiava di cadere l'*apeiron* di Anassimandro, ma per cercare di evitarlo non fece che riproporre il materialismo naturalistico di Talete. Pertanto la sua posizione è regressiva, anche se può aver ragione nei confronti di Talete nel considerare l'aria anteriore all'acqua (che non a caso – diremmo oggi – è composta di due elementi d'aria: idrogeno e ossigeno).

Va detto che ad Anassimene bastava poco per capire che l'acqua, evaporata, non è in grado, una volta ricondensata, di tornare al volume dell'acqua di partenza. L'aria invece non subisce, a occhio nudo, delle variazioni tali che ne modificano la sostanza originaria. L'aria, conden-

sandosi, diventa acqua, poi terra, mentre dilatandosi o rarefacendosi, diventa fuoco; tuttavia la sua mobilità le impediva – secondo Anassimene – di consumarsi: essa finiva sempre con l'autorigenerarsi.

Purtroppo la concezione di Anassimandro relativa agli opposti che si attraggono e si respingono, determinando l'equilibrio naturale, non trovò nella Scuola di Mileto ulteriori sviluppi. Bisognerà aspettare Eraclito.

In ogni caso con Anassimene si arriva alla definitiva acquisizione che esiste una unità fisica, organica, della natura, in quanto tutto rientra in un principio unitario del mondo, che per lui è l'aria (*pneuma*, che in greco è più della semplice aria: è *soffio vitale*, come nel *Genesi*). Il divenire della natura è ciclico, polarizzato, regolato da leggi costanti.

Con Anassimene il materialismo inizia a diventare meccanicistico.

In sintesi

La concezione che Talete aveva della natura era semplicemente straordinaria rispetto a tutte le speculazioni sofistiche e metafisiche che si faranno dopo di lui. Non solo con essa era riuscito a sostituire qualunque divinità, attribuendo alla natura poteri tradizionalmente religiosi (come per es. l'eternità e l'infinità), ma aveva anche considerato l'uomo un ente in possesso delle medesime qualità della natura.

I filosofi ionicisti dell'antica Grecia sono i più interessanti di tutti, pur essendoci arrivati pochi frammenti dei loro scritti. Il fatto che abbiano cercato nella natura il principio delle cose (salvo Anassimandro, che ha elaborato il concetto di "illimitato") non va considerato come un difetto della loro filosofia, ma piuttosto come un grandissimo merito, poiché, in tale maniera, hanno dato alla filosofia uno statuto epistemologico di tipo materialistico o naturalistico, senza sconfinare in astratte metafisiche o teologie o mitologie.

Talete doveva avere una concezione della natura abbastanza vicina a quella dell'uomo preistorico. La differenza stava nel fatto che, siccome egli aveva a che fare con una società antagonista, fortemente lacerata da conflitti di classe, e siccome voleva combattere l'ideologia dominante del ceto aristocratico, profondamente imbevuta di mitologia, si sentiva indotto ad attribuire alla natura delle caratteristiche filosofiche, come nessun uomo preistorico, pago di sé, avrebbe mai fatto, non avvertendone la necessità.

Il merito di Talete, in altre parole, stava nell'aver posto nella natura (in particolare nell'acqua) l'*arché* di ogni cosa (incluso l'essere umano), cioè il principio assoluto dell'intero universo; il suo limite

nell'aver avuto bisogno di dire che la natura, per definirsi "*arché*", deve darsi una veste filosofica, come se fosse qualcosa di non immediatamente esperibile dall'uomo, cioè come se fosse qualcosa che gli sta "di fronte" e non "dentro".

Se si fosse limitato a dire che la natura è un *arché* e che l'essere umano è la consapevolezza di questo *arché*, la cui origine non è immediatamente o completamente naturale, in quanto nessun altro essere vivente può pretendere di possedere la medesima consapevolezza, avremmo dovuto dire che non solo si faceva bene a considerarlo uno dei sette savi dell'antichità (il primo dei filosofi greci), ma anche il più grande di tutti tempi.

Questo per dire che già nel momento della sua nascita, la filosofia presenta alcuni aspetti intellettualistici che col tempo si sarebbero rivelati del tutto inutili ai fini del recupero delle tradizioni egualitarie del mondo preistorico.

Dei tre ionici (Talete, Anassimandro e Anassimene) sicuramente il secondo, col suo concetto di "*apeiron*" (l'illimitato), è il più metafisico, ma si guardò bene dall'identificarlo con qualche divinità. Semplicemente intendeva dire che in origine doveva esistere qualcosa di indeterminato, in cui gli opposti coesistevano pacificamente, finché dalla loro divisione nacquero i mondi, incluso il nostro. Anassimene, suo discepolo non fece che dare una concretezza materiale a questo principio astratto, parlando di "*pneuma*", cioè di "soffio vitale", un termine ripreso dai redattori giudaici per descrivere la creazione dell'uomo. E se pensiamo che l'acqua è un composto di due elementi gassosi, tra loro opposti, dobbiamo dire che Anassimene era riuscito a vedere, materialisticamente, anche più in là di Talete.

Che Anassimandro fosse un metafisico in erba è dimostrato anche dal fatto che si lasciò influenzare da una concezione religiosa dell'esistenza, l'orfismo, proveniente dall'India. Il suo principio indeterminato presenta caratteristiche dialettiche molto interessanti, in quanto viene da lui definito come unità primordiale degli opposti. Tuttavia questo principio ha anche una connotazione marcatamente etica, che lo svilisce, in quanto la scissione degli opposti che dà origine a tutte le cose, viene percepita in maniera negativa, come una sorta di "colpa morale", per cui la fine materiale delle cose (che è in fondo un ritorno all'unità originaria) è considerata non in sé, ma in rapporto a una colpa ancestrale, per la quale è inevitabile meritarsi una punizione. Si noti, *en passant*, che questo modo di ragionare lo si ritrova anche nel mondo ebraico-cristiano, a testimonianza delle sue origini antichissime.

Tale collegamento tra mondo fisico e mondo etico è un difetto della sua filosofia. Infatti se esiste una "colpa originaria", essa riguarda

esclusivamente il mondo umano ed è unicamente di tipo etico, senza alcun rapporto con la realtà materiale dell'universo. Questo per dire che l'*arché* non è affatto qualcosa di indeterminato: piuttosto è l'uomo che diventa indeterminato proprio nel momento in cui smette d'essere se stesso e, tramite la colpa originaria, sceglie un percorso storico che rischia di portarlo sempre più lontano da quella determinatezza che in origine l'aveva caratterizzato.

Lo sviluppo del pensiero filosofico e scientifico

Verso la fine del VI sec. a.C. lo sviluppo sociale di Mileto subì un notevole rallentamento, e così pure l'attività filosofica. Molti Greci saranno spinti dalla minaccia persiana a migrare verso occidente, popolandosi così le coste della Magna Grecia (odierna Italia meridionale) che divenne in questo modo il nuovo teatro dello sviluppo del pensiero filosofico.

Nel 499 a.C., nella Ionia ormai controllata dai Persiani, ci fu una rivolta, un tentativo di rigettare il controllo straniero attraverso l'instaurazione della democrazia, onde poter ristabilire una situazione più favorevole allo sviluppo dei traffici e dei commerci, settori che attraversavano un periodo di crisi.

Ma nel 494 i Persiani s'impadronirono nuovamente del controllo delle città ioniche e diedero luogo a una dura repressione. In questo contesto va crescendo il peso politico di Atene, che si candida sempre più come città-guida di un nuovo impero (non dimentichiamo che quella che chiamiamo Grecia in quell'epoca era un insieme di città-stato autonome, le quali si univano solo in caso di guerra). A premere perché Atene non si accontentasse di semplici accordi con la Persia, ma combattesse per distruggerla, fu la classe dei mercanti, cioè la borghesia imprenditoriale e commerciale, la quale vedeva nella possibile espansione geopolitica l'occasione per nuovi e più ampi guadagni. Ma a guidare l'alleanza che doveva far fronte alla minaccia persiana fu Sparta, caratterizzata all'epoca da un governo forte e autoritario, e non democratico come ad Atene. Solo lentamente Atene avrebbe conquistato quel ruolo di guida che ne avrebbe fatto il centro politico e culturale della Grecia.

Questi avvenimenti ci aiutano comunque a capire perché ad un certo punto il centro della riflessione filosofica non fu più nelle colonie dell'Asia Minore, ma nella Magna Grecia, dove emigrarono anche pensatori che avevano già iniziato la propria attività nelle colonie.

Senofane

Non è facile collocare socialmente Senofane in quanto, nato nella ionica Colofone (non lontano da Mileto) nel 565 a.C., si trasferì in Magna Grecia nel 540 (quando la Persia esercitava già un forte controllo sulle città ioniche), dove influenzò senz'altro la nascente Scuola eleatica. Per questo motivo da alcuni è ritenuto iniziatore del pensiero eleatico,

mentre altri lo considerano ancora un pensatore ionico. A spingere a collocarlo ancora in quest'ultimo contesto è la concretezza del suo pensiero, che non concede nulla allo spiritualismo, tipico di certe correnti successive, per cui appare effettivamente più giusto trattarlo insieme ai pensatori ionici.

Senofane visse circa cento anni, di cui molti trascorsi viaggiando, soprattutto dopo che fu costretto a lasciare Colofone per la difficile situazione che lì si era venuta a creare. Scrisse diverse poesie a carattere satirico in versi e non in prosa, che recitava di città in città, cercando di raggiungere un uditorio il più vasto possibile e combattere soprattutto l'influenza che avevano ancora Omero ed Esiodo.

Si può dire tranquillamente che lo sviluppo più significativo del materialismo naturalistico della Scuola di Mileto è racchiuso nell'ateismo naturalistico di Senofane, che, beninteso, non sviluppa il lato scientifico-naturalistico degli ionici (anche se non lo nega), ma solo quello *ateistico*. Il suo ateismo non è radicale, non è scientifico: sia perché egli avrebbe rischiato la propria vita (come accadrà a Socrate), sia perché non può esistere un ateismo "scientifico" senza una concezione moderna del materialismo, che non può essere semplicemente "naturalistico", ma deve essere storico-umanistico e dialettico.

Ecco perché la sua critica dell'antropomorfismo religioso delle tradizionali teologie (Omero, Esiodo, orfismo...) è volta a negare non tanto l'esistenza della "divinità" in senso lato, quanto l'esistenza delle molte divinità fatte a immagine e somiglianza dell'uomo. Famosa è la sua affermazione: "Gli Etiopi credono a dèi camusi e neri, i Traci se l'immaginano con gli occhi cerulei e i capelli rossi. Se potessero farlo anche i buoi, i cavalli e i leoni, s'immaginerebbero gli dèi in forma animalesca".

Per Senofane non hanno senso i culti delle singole divinità nei singoli templi, in quanto è giunto il momento di concepire la divinità in modo unitario, illimitato e indifferenziato, che venga alla fine a coincidere col cosmo della natura. Egli infatti non nega l'esistenza di un "Dio", ma si limita ad affermare che, se esiste, è unico, eterno, immutabile, onnisciente, onnipotente, puro pensiero, totalmente altro, coincidente con la natura, non disposto a rivelarsi, né in maniera diretta (facendolo in prima persona), né in maniera indiretta (servendosi di mediatori), in quanto l'uomo deve arrangiarsi da solo a trovare, con fatica, la verità, senza potersi avvalere non solo di rivelazioni divine, ma neppure di tradizioni consolidate. E solo dopo morto l'uomo scoprirà se davvero avrà trovato la verità. In attesa di quel giorno dovrà vivere pensando a un Dio del tutto invisibile e indicibile, non rappresentabile né descrivibile. In questo anticipava di molto le tesi della teologia apofatica bizantina e, in un certo

senso, anche quelle di Spinoza.

Senofane è “ateo” solo in quanto propone una sorta di deismo filosofico (già implicito nella Scuola di Mileto) in luogo del politeismo religioso, e anche perché dà un valore straordinario allo strumento della “ricerca razionale” contro ogni concetto di rivelazione e di tradizione.⁴

L’ateismo-scientifico non riesce ancora a imporsi anche perché i ceti commerciali che potrebbero sostenerlo, sono continuamente costretti a cercare dei compromessi con l’aristocrazia terriera. È impossibile un coerente ateismo-scientifico in una società divisa in classi antagonistiche: o si supera la società o si finisce col tradire l’ateismo.

Resta comunque il fatto ch’egli, negando l’esistenza di una rivelazione divina e l’esigenza di intermediari scelti per riceverla, diede un contributo culturale fondamentale alla lotta democratica contro i privilegi e i valori dell’aristocrazia (cosa che verrà poi ripresa da alcune successive correnti filosofiche), tant’è che arriverà a dire che la *pólis* aveva bisogno di “saggi” e non di eroi o cavalieri o atleti.

La sua critica antireligiosa ha anticipato di oltre due millenni la teoria della “proiezione” che Feuerbach applicherà alla religione cristiana.

Alcmeone

Alcmeone vive all’inizio del V sec. a.C. a Crotone, città nella quale si andava sviluppando la Scuola pitagorica, dalla quale egli non mostra comunque d’aver subito influssi rilevanti. Il suo pensiero può essere considerato come appartenete alla tradizione ionica.

Egli fu medico e abile ricercatore, praticando per primo la dissezione degli animali: fu proprio grazie a ciò ch’egli poté fare una grande scoperta, e cioè che gli organi di senso sono connessi al cervello, per cui risultò chiaro ch’era il cervello a organizzare i dati sensoriali. Questo portò a comprendere che la conoscenza non era solo una forma di sapere passivo, ma che anzi richiedeva un’attività di ricerca dell’individuo e un lavoro di costruzione.

Per comprendere pienamente l’importanza di questa scoperta e le sue implicazioni filosofiche, occorre tenere presente che nel pensiero orientale e greco arcaico e ancora in Empedocle e Aristotele, erano il cuore, il sangue e le vene a svolgere un ruolo centrale nei processi psicologici, e non il cervello. Queste convinzioni erano la causa di un sapere

⁴ In Europa occidentale, a partire dall’Umanesimo, dal Rinascimento e dalla Riforma protestante molti filosofi assumeranno una posizione analoga in rapporto al cattolicesimo romano.

concepito come passiva contemplazione e osservazione. La ricerca invece, alla luce di questa scoperta di Alcmeone, andava concepita come un faticoso processo di appropriazione del sapere.

Ippocrate e la nascita della medicina scientifica

Una delle più importanti discipline che vide elaborare in modo scientifico il proprio metodo fu la *medicina*. Il medico laico, sin dagli inizi della sua storia, ha dovuto combattere contro sacerdoti guaritori del tempio e contro gli stregoni delle campagne. Egli era inoltre costretto a viaggiare come qualunque altro artigiano per offrire le sue prestazioni (non esiste un'istituzione formativa che lo prepara o una struttura stabile in cui può esercitare la sua professione, come l'ospedale). Solo a partire dal VI sec. a.C. lo sviluppo della città garantisce al medico una clientela stabile e concentrata.

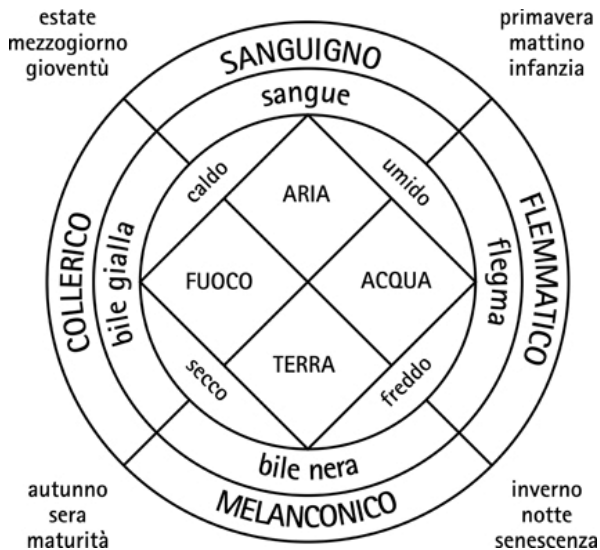
In questa nuova situazione i medici riescono a organizzarsi in scuole (Cos, Cnido) che gli permetteranno di creare una continuità di esperienza e di conoscenza attraverso il rapporto maestro-discepolo. Conseguenza di questa nuova situazione sono i due trattati *I luoghi dell'uomo* e *Il male sacro*, nei quali viene messa in discussione la pratica guaritrice magico-religiosa, e messa invece in evidenza la sicura guarigione offerta dalla nuova medicina, basata sull'osservazione dell'organismo e la cura attraverso medicinali sperimentati.

Il medico è il primo scienziato che tende a costituirsi in modo autonomo, staccandosi dalla filosofia e sviluppando metodi di ricerca propri. Ma la nuova medicina fu messa in crisi dalla pestilenza che colpì Atene nel 429 a.C.: in quell'occasione molti accusarono i medici d'essere solo dei ciarlatani, vista la loro impotenza di fronte al male. A salvare questa disciplina dalla difficile situazione in cui si era venuta a trovare fu Ippocrate, fondatore della Scuola di Cos.

Ippocrate visse fra il 460 e il 370 a.C.; non sappiamo molto della sua vita, se non che fu il massimo medico greco e che insegnò ad Atene. Nella biblioteca di Alessandria furono raccolte sotto il suo nome tutte le opere di medicina del V e IV sec. a.C. (*corpus ippocraticum*), circa una settantina di trattati, di cui solo alcuni sono vicini alla Scuola ippocratica: hanno carattere di manuali pratici o di conferenze pubbliche, animati da spirito razionalistico.

I progressi maggiori della nuova medicina si realizzano in campo chirurgico e nell'analisi del rapporto fra organismo, regime alimentare ed ambiente. Più arretrate l'anatomia e la fisiologia, mentre sul piano terapeutico Ippocrate preferisce ricorrere alle diete alimentari piuttosto che ai farmaci.

In particolare le malattie vengono considerate come la rottura dell'equilibrio di quattro umori: sangue (cuore), flegma (cervello), bile gialla (fegato) e bile nera (milza). La base della vita e del pensiero risiede nel cervello (il sistema nervoso verrà scoperto solo in epoca moderna). Tutte le malattie hanno cause naturali (inclusa l'epilessia). L'analisi dei sintomi è olistica, cioè deve riguardare qualunque aspetto di vivibilità del paziente.



La nuova medicina faceva riferimento a due elementi: da un lato l'*esperienza* (il contatto col malato) e dall'altro il *ragionamento* che conduceva alla diagnosi, alla prognosi e alla terapia. Solo da questo rapporto fra esperienza e ragione poteva svilupparsi una disciplina come quella medica. È importante accennare alla nascita della medicina in un discorso generale sulla filosofia delle origini, in quanto proprio con essa e con la sua idea di scienza come processo storico progressivo e cumulativo, ha inizio la concezione della scienza tipica del sapere occidentale.

La medicina di Ippocrate è il frutto di una particolare situazione sociale, quella ionica delle città fiorenti e attive; situazione che si riflette anche nell'affermazione che il principale fattore patologico è il rapporto uomo-ambiente, dove non è in gioco solo l'ambiente naturale ma anche quello sociale e politico. La democrazia, dice l'autore di *Acque, arie, luoghi*, è un fattore di salute, mentre il dispotismo provoca debolezza e malattie.

La medicina entrerà in crisi con il crollo dell'ambiente sociale della *pólis* ionica (fine V, metà IV sec. a.C.) e con lo sviluppo delle gran-

di filosofie idealistico-aristocratiche. La nascita di scuole filosofico-scientifiche costringerà la medicina a entrare nella loro orbita, e si avranno così, da un lato, la figura del professore-scienziato, molto astratto, e, dall'altro, il medico pratico, il cui statuto sociale si assesterà su livelli piuttosto bassi.

Va ricordata anche l'istituzione del *giuramento di Ippocrate*, a testimonianza della responsabilità della professione medica e delle sue implicazioni morali.⁵

⁵ In Italia l'ultima formulazione di tale giuramento è stata deliberata dalla Federazione nazionale degli ordini dei medici chirurghi e degli odontoiatri il 13 giugno 2014. Quello è un giuramento che dice tutto e il suo contrario. Per es. se esiste una legge parlamentare che permette l'aborto e il medico fa l'obiettore di coscienza, non dovrebbe lavorare alle dipendenze dello Stato. Altro es.: ha senso che il medico rispetti il segreto professionale del suo paziente quando prevede che potrebbe diventare un criminale o un suicida e che per questa ragione avrebbe bisogno di un'assistenza urgente? Ancora: è forse normale sostenere, da un lato, che il medico non deve compiere atti finalizzati a provocare la morte, e, dall'altro, che deve rispettare l'autonomia della persona? Eccetera.

La Scuola pitagorica

Quadro culturale

Oltre alla piazza e agli artigiani e commercianti che la popolano, la città greca è caratterizzata da un altro elemento, peraltro dominante: si tratta dell'Acropoli, col suo tempio, governata dalle grandi famiglie aristocratiche che detengono anche le supreme funzioni sacerdotali, l'amministrazione della giustizia e il potere politico e militare. La ricchezza proviene loro dai grandi possedimenti terrieri e dalla loro sapienza artefatta intorno agli dèi, che trova il suo luogo principale nel santuario di Apollo a Delfi. Si tratta di quel connubio fra sapere sacro e potere politico che aveva una lunga tradizione alle spalle, connubio che è stato messo seriamente in discussione dai filosofi appartenenti al nuovo ceto sociale nato dai commerci e dall'artigianato.

Proprio per reagire a questa minaccia il sapere aristocratico-sacerdotale si rinnova, cercando di proporre una nuova forma di sapere all'altezza dei tempi, ma che lasci al tempo stesso intatti i privilegi della suddetta casta.

È in questo contesto di reazione che nasce la filosofia come forma di sapere specifico. Abbiamo visto come la verità, per filosofi come Senofane e Alcmeone, fosse il frutto di una lunga e faticosa ricerca; così non sarà invece per Pitagora, Eraclito e Parmenide, i quali la intenderanno come il frutto di una *rivelazione* elargita da una divinità a una cerchia ristretta di eletti, in grado di riceverla per le loro particolari doti. Grazie a questa rivelazione il saggio è posto al di sopra del popolo e di conseguenza questo sapere non sarà reso pubblico come quello di Anassagora e altri filosofi, ma potrà essere trasmesso solo in forma oracolare e profetica a pochi eletti (questo spiega anche l'oscurità voluta di certi detti o sentenze). Il possedere questa verità rivelata fa ritenere poi questi filosofi come degni di un destino diverso da quello dei comuni mortali.

Un altro aspetto importante che accomuna i pensatori di quest'epoca, sono i concetti di ordine (*kosmos*) e contemplazione (*theoria*), i quali hanno una chiara origine religiosa (*kosmos* era l'ordine della processione, mentre *theoria* era l'atteggiamento di contemplazione dei partecipanti al rito).

È proprio per reagire ai nuovi mutamenti sociali che pensatori come Pitagora, Parmenide ed Eraclito elaborano un sapere atto a ristabilire l'ordine e a garantire all'aristocrazia il governo. La struttura di que-

sto nuovo sapere è *deduttiva*, vale a dire che una volta posti i principi (rivelati o intuiti dal saggio) ne seguono conclusioni che hanno una validità indiscutibile; questo sapere possiede così le caratteristiche della necessità, dell'universalità e dell'eternità (è valido sempre e ovunque), e mostra che nella società esiste un ordine stabilito, una volta per tutte, che vuole che i saggi dominino sugli ignoranti.

In questo periodo la filosofia elabora numerose coppie concettuali, quali realtà-apparenza, essere-divenire, ragione-sensi, anima-corpo e uno-molti, la cui caratteristica comune è quella di rispecchiare l'antica contrapposizione fra positivo e negativo, bene e male: scissioni che, a loro volta, rispecchiavano la spaccatura che si andava creando fra Acropoli (aristocrazia) e piazza del mercato (*demos*), conosciuta anche come *agorà*.

In senso stretto la filosofia nasce quindi come via razionale per la ricerca della salvezza dell'anima e non, com'era nelle intenzioni dei pensatori dell'epoca precedente, come aumento progressivo della conoscenza.

Pitagora e la sua Scuola

Pitagora nacque nel 570 a.C. a Samo, nella Ionia. Nel 530 egli si trasferì a Crotona (in Calabria), a causa dell'ostilità del governo di Policrate, non favorevole alla grande aristocrazia terriera cui Pitagora apparteneva. A Crotona fondò una setta le cui dottrine dovevano rimanere segrete e che divenne ben presto punto di riferimento per molti giovani, i quali veneravano Pitagora come un dio e gli attribuivano anche dei miracoli.

La Scuola quindi era strutturata gerarchicamente. Solo dopo un lungo tirocinio si diventava matematici e si apprendevano i segreti della conoscenza. Nonostante l'evidente aristocraticismo, essa era aperta alle donne e agli stranieri. Il maestro, nascosto dietro una tenda, trasmetteva una dottrina dogmatica, che non si poteva mettere in discussione, tant'è che lo si definiva con l'espressione "*ipse dixit*" ("l'ha detto lui"). I novizi dovevano tacere, non mangiare carne (che poteva contenere un'anima reincarnata: nasce così per la prima volta in occidente il vegetarianismo), né fave (considerate connesse al mondo dei morti, della decomposizione e dell'impurità), né portare vestiti di lana.

Da questa Scuola scaturiranno due diversi sistemi di pensiero:

- il filone più logico e astratto verrà ripreso da Parmenide e, insieme al misticismo, diverrà la colonna portante del platonismo;

- la teoria numerica di Pitagora finirà per essere accettata, in senso materialistico, da Leucippo di Mileto e Democrito di Abdera, con le

loro teorie atomistiche.

La sua setta ben presto s'impadronì del governo di Crotona per condurvi una politica anti-democratica. Nel 500 a.C. una rivolta dei democratici costrinse Pitagora a fuggire nel Metaponto, dove morì, senza lasciare nulla di scritto. La setta continuò però a governare sino al 434 a.C., quando fu spazzata via da tutte le città in cui aveva conquistato il potere, eccetto Taranto, dove resistette ancora per un breve periodo di tempo.

La diffusione della mistica orfica, di cui i pitagorici furono portatori, trovò terreno favorevole negli insediamenti contadini dell'Italia meridionale, ridotti alla miseria dalla grande crescita dell'economia mercantile.

La setta aristocratica raccoltasi intorno a Pitagora fu dunque una molteplicità di cose: un'associazione religiosa in cui gli adepti erano ammessi alle rivelazioni del maestro; un centro di studi matematici, anche se in chiave teologica e morale più che scientifica; un importante gruppo politico che esercitò il potere a lungo nella Magna Grecia, anche se in modo anti-democratico (basti pensare che l'ultimo esponente di rilievo della scuola, Archita, fu tiranno di Taranto e ispirò anche il progetto politico-filosofico di Platone). Pitagorici furono anche Simmia e Cebete, che Platone ricorda come amici di Socrate.

Il pensiero di Pitagora

I

Pitagora prende le mosse da Anassimandro, di cui fu discepolo, accettando l'idea che l'*arché* non possa essere materiale, come per Talete (l'acqua) e Anassimene (l'aria), ma astratto, ancorché non indefinito. Da Anassimandro infatti si differenzia proprio in questo, che l'*arché* vien fatto coincidere col *numero* (che è intero), quindi si tratta di una sostanza di tipo matematico, che permette d'interpretare qualunque cosa in maniera quantitativa.

Lo stesso universo non è *kaos* ma *kosmos*, cioè "ordine". Persino la musica è misurabile, in quanto la frequenza del suono è inversamente proporzionale alla lunghezza della sua corda (per es. per accrescere il suono di un'ottava si deve dimezzare la corda). Pitagora viene considerato l'inventore della scala musicale.⁶

⁶ La differenza dell'altezza del suono è 1/8 se la parte minore è lunga la metà della parte maggiore; di 1/5 se una parte è 2/3 dell'altra; di 1/4 se il rapporto è 3:4. Le corde vibranti che producono l'accordo perfetto (do-mi-sol) hanno lun-

La matematica viene usata dai pitagorici per limitare l'illimitato teorizzato da Anassimandro: in tal senso fanno un passo avanti come scienziati, anche se ne fanno due indietro come filosofi. La loro filosofia diventa, dal punto di vista esistenziale, fredda. Lo stesso termine di "matematica" non indica più l'apprendimento in generale, ma un apprendimento specifico basato sul calcolo.

L'illimitato viene considerato irrazionale, incomprendibile e quindi viene rigettato, anche se non è possibile non tenerne conto, in quanto tutto l'universo è basato (come già Anassimandro aveva detto) sull'opposizione dei contrari. Ma di questi contrari l'opposizione è male e va evitata o quanto meno circoscritta, neutralizzata. In altre parole, se per Anassimandro il negativo nasce quando uno dei due elementi dell'opposizione vuole prevalere sull'altro, in Pitagora invece nasce quando è l'elemento ritenuto peggiore (quello non razionalizzabile) che vuole prevalere su quello migliore. Per questo egli si preoccupa di darne un elenco prestabilito.

Sono state individuate 10 coppie di contrari, conosciuti come "opposti pitagorici" che Aristotele individua come "principi": Limitato-Illimitato, Dispari-Pari, Unità-Molteplicità, Destra-Sinistra, Maschio-Femmina, Quietude-Movimento, Retta-Curva, Luce-Tenebre, Bene-Male, Quadrato-Rettangolo.

Dovendo scegliere a chi dare la preferenza tra i numeri, i pitagorici preferiscono quelli dispari, perché non sono divisibili in parti uguali (quel che rimane dalla loro divisibilità costituisce appunto il limite che dà ordine). Ovviamente questa dicotomia categorica si rifletteva sulla morale: luce/tenebre, bene/male, anima/corpo, limite (ordine) e illimitato (disordine)...

Già da questo si può vedere quanta mescolanza arbitraria facessero tra matematica e misticismo o simbolismo (come per es. nella cabala). Questo perché il numero per i pitagorici non è solo un'unità astratta che serve a misurare le grandezze spaziali e temporali, ma rappresenta anche le cose stesse, ovvero la loro essenza.

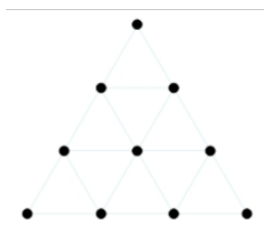
Per es. il matrimonio coincideva col n. 5 ($2=\text{donna} + 3=\text{uomo}$). Il n. 1 per loro non era né pari né dispari, in quanto sommato a un pari diventa dispari e sommato a un dispari diventa un pari: veniva pertanto definito "parimpari". Lo zero non esiste nel mondo greco, né in quello romano, e bisognerà attendere gli Arabi, che andranno a prenderlo in India. Lo zero non può esistere come numero a sé, né quindi essere usato per fare calcoli, in quanto per i Greci il nulla è inconcepibile: l'universo (che sia *kaos* o *kosmos*, ordinato o meno) è sempre esistito. Di qui anche

ghezze che stanno tra loro in proporzione armonica.

l'impossibilità di usare i numeri decimali, frazionari e negativi. D'altra parte usavano l'abaco per fare calcoli.

Questa numerologia si prestava a interpretazioni parziali, sempre favorevoli all'aristocrazia, come nel caso della distribuzione delle ricchezze che, secondo Archita, non doveva avvenire in modo *aritmetico* (a ciascuno in misura eguale) ma in modo *geometrico* (in proporzione al prestigio sociale). La matematica viene così ad assumere un'importanza enorme, sia dal punto di vista scientifico che teologico, tanto che ancora Platone ne sarà molto condizionato. I numeri sono a base della conoscenza, poiché senza di essi non si potrebbe conoscere la verità e ogni cosa sarebbe vaga e incerta.

Una delle cose più originali della loro dottrina è l'accostamento dell'aritmetica alla geometria (*aritmogeometria*), nel senso che, essendo per loro l'unità un punto, ogni valore numerico poteva essere rappresentato geometricamente. Per es. la figura più perfetta era il triangolo equilatero i cui lati erano composti di quattro punti, e partendo dal vertice, composto da un punto, si giungeva al centro del triangolo per ottenere il n. 10: un numero speciale, che rappresentava l'intero universo (1=punto, 2=segmento, 3=triangolo e 4=piramide, la cui somma dà appunto 10).



Sul piano più propriamente matematico, arrivarono a elaborare teoremi riguardanti le parallele, i triangoli, i quadrilateri, i poligoni regolari e gli angoli. Riconobbero alcuni tipi di proporzioni, per es.:

- aritmetica $a-b=b-c$ ($6-4=4-2$)
- geometrica $a:b=b:c$ ($8:4=4:2$)

Dai Babilonesi presero la proporzione armonica basata sui numeri 6, 8, 9 e 12 (per es. $12:6=(12:8) \cdot (8:6)$; $12:6=(12:9) \cdot (9:6)$), le cui equazioni sono sempre vere.

Tuttavia l'accostamento della matematica alla mistica fu fatale per la scuola. Accettando solo i numeri interi e rifiutando quindi quelli frazionari e irrazionali, quando uno dei discepoli, Ippaso di Metaponto, rivelò che il rapporto tra cateto e ipotenusa di un triangolo rettangolo iso-

scelesse dava una grandezza incommensurabile, l'aritmetica si separò definitivamente dalla geometria e la Scuola si sciolse. Quella volta infatti i numeri irrazionali non potevano essere rappresentati algebricamente. Per loro era semplicemente una tragedia che nessun numero moltiplicato per se stesso desse due, ovvero che la radice quadrata di due fosse un numero irrazionale.

I pitagorici si vantavano d'aver elaborato il teorema secondo cui il quadrato costruito sull'ipotenusa di un triangolo rettangolo è equivalente alla somma dei quadrati costruiti sui due cateti, ma esso era già conosciuto sia in Egitto che a Babilonia. Gli Egizi per es. erano già arrivati a capire che se in una piramide i lati misurano 3, 4 e 5, il quadrato sul 5 è equivalente alla somma degli altri due. In queste civiltà era già presente l'idea di fondere i numeri con figure geometriche, anche se la scuola pitagorica elaborò un sistema in cui la dimostrazione logica giocava un ruolo centrale.

La stessa tavola pitagorica di moltiplicazione è un falso storico, in quanto l'attribuzione a Pitagora fu dovuta a un errore di trascrizione, scoperto nel 1801. In ogni caso la teorizzazione che il numero 10 fosse perfetto porterà alla teorizzazione del sistema decimale.

Più interessante è la loro idea fisica secondo cui la Terra sarebbe una sfera (tra le figure solide la più perfetta) che ruota su se stessa, al centro dell'universo, ove tutti i corpi (10: stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna, Terra, più uno inventato: Antiterra) si muovono attorno a un fuoco a noi invisibile (Filolao di Taranto smise però di credere che la Terra fosse al centro dell'universo). Sostenevano anche che più un pianeta è lontano dal fuoco e più corre veloce ed anche più alta è la nota del rumore che emette. Il peripatetico Aristarco di Samo trasformò l'ipotesi pitagorica in un'ipotesi eliocentrica, mettendo il Sole al posto del fuoco, anticipando di secoli Copernico.

Anche le vicende umane, per i pitagorici, tendono ad avere un moto circolare, cioè a ripetersi. Questa reiterazione proviene dalla *metempsicosi* di origine orfico-induista (trasmigrazione delle anime), da cui però ci si deve liberare per essere felici. L'anima è una scintilla divina in un corpo soggetto a passioni: le reincarnazioni terminano soltanto dopo essersi debitamente purificati. Tuttavia, a differenza dei miti orfici, in cui lo strumento di purificazione è costituito da riti magici, digiuni ecc., per Pitagora lo strumento della catarsi è la scienza praticata nella vita contemplativa.

I pitagorici influenzarono anche il concetto di *estetica*, per cui la bellezza è un'armonia fissa, statica, delle singole parti.

Un altro aspetto importante del pensiero pitagorico è la concezione ciclica del *tempo*, per cui al termine di un determinato periodo ogni

cosa si ripeterà allo stesso modo (grande anno). Il mutamento, anche quello sociale, è solo un'illusione: in realtà tutto permane identico, secondo un ordine divino prestabilito.

II

I lati peggiori di Pitagora sono il conservatorismo politico-aristocratico e i pregiudizi religiosi (vedasi la teoria orfica della reincarnazione). Mentre infatti con Senofane la filosofia resta una forma di ricerca intellettuale cui ogni uomo deve sentirsi tenuto, con Pitagora la filosofia comincia a diventare una forma di sapere specifico, una scienza in sé, riservata a pochi eletti: una scienza che con Parmenide si darà delle precise connotazioni metafisiche, rinunciando al suo rapporto con la matematica.

I lati migliori di Pitagora sono la sua concezione della matematica e la sua cosmologia. Che tutto possa essere ridotto a "numero" può apparire cosa stravagante o pericolosa (se applicata ai rapporti umani), ma resta il fatto che con Pitagora inizia la *scienza della matematica*, nel senso cioè che la matematica si stacca dalle altre scienze divenendo, di queste, quasi il fondamento. Qui sta la differenza di Pitagora rispetto al materialismo naturalistico della Scuola di Mileto, che considerava la matematica una scienza al pari di altre.

Singolare è il fatto che Pitagora, dopo aver separato la matematica dalle altre scienze, abbia cominciato a trattarla in maniera metafisica, come una religione. Non è ovviamente in questo senso che Pitagora va apprezzato, ma piuttosto nei risultati logici che ha conseguito.

Se si vuole muovere una critica a Pitagora è bene farlo sul suo stesso terreno, evidenziando, per es., ch'egli rifiutò, per un pregiudizio religioso, i numeri irrazionali; inoltre non seppe o non volle distinguere l'aritmetica dalla geometria; e identificò il dispari con la perfezione. Probabilmente se Pitagora non avesse staccato completamente la matematica dalle altre scienze e se non avesse avuto troppa simpatia per la religione, i suoi risultati sarebbero stati ancora più grandi (forse avrebbe potuto anticipare la matematica di Galileo applicata alla fisica).

Significativo comunque resta il fatto che i pitagorici mostrano un certo interesse per la legge dell'unità degli opposti e intuiscono che dagli opposti può sorgere un'armonia, anche se questa armonia è costruita da loro in modo alquanto artificioso. Ciò d'altra parte è tipico di tutte le filosofie idealistiche, che possono interpretare la suddetta legge anche in modo regressivo, favorevole a determinate concezioni classiste e maschiliste della società.

L'idealismo mira a creare artificialmente un'armonia perfetta, teorica, servendosi, in particolare, della *coincidentia oppositorum*. Esso

si serve della *dialettica* (che è lo strumento con cui si può comprendere tale *coincidentia*) per giustificare l'esistente, non per spingerlo a un mutamento qualitativo. L'idealismo guarda al passato, tentando di conservarlo, non al futuro, per modificare radicalmente il presente.

Resta comunque interessante che Pitagora, nel tentativo di rendere la materia intelligibile (l'*àpeiron* di Anassimandro non era in effetti molto chiaro, un po' come il *noumeno* kantiano, pensabile ma non descrivibile), giunga a identificarla col *numero*. Peccato però che i pregiudizi religiosi, dovuti alla sua posizione classista, gli abbiano impedito di approfondire il lato scientifico delle sue scoperte. Questa pretesa di dare una veste religiosa alla scienza della matematica la ritroveremo molto più tardi, nelle teorie positivistiche di Comte, nella sociologia e nella statistica. Anche oggi, quando si parla di algoritmi in campo telematico, in grado di stabilire quando una cosa è lecita e no, si finisce col cadere nel medesimo limite ideologico.

III

Pitagora ha una certa somiglianza con Pascal: la differenza è che Pascal abbandonò la matematica dopo aver abbracciato la religione, mentre Pitagora fece della propria matematica una specie di "religione".

Inoltre Pitagora era un aristocratico che voleva assolutamente sopravvivere come tale, mentre Pascal era un borghese "pentito", cioè un *citoyen* più cristiano che borghese (a differenza di Cartesio, altro grande matematico, che era più borghese che cristiano).

Quindi, pur essendo entrambi credenti, anche se in modo mistico e irrazionale, Pitagora era politicamente conservatore per timore di perdere il potere; Pascal invece lo era per timore che la religione perdesse il confronto culturale con la filosofia borghese. Uno viveva l'integralismo ideologico anche sul piano politico, l'altro si limitava invece a un'esperienza comunitaria di tipo settario.

Tuttavia Pascal, pur senza saperlo, si avvale proprio del processo storico della borghesia, nel momento in cui decise di separare nettamente la matematica dalla religione: ecco perché il suo integralismo religioso fu meno fanatico di quello pitagorico, per quanto il destino di entrambi fu piuttosto drammatico.

C'è un altro aspetto da considerare: Pitagora era religioso dal punto di vista filosofico; la sua matematica cioè risentiva dei limiti della filosofia religiosa. In Pascal invece la filosofia della religione cede progressivamente il passo (dopo l'abbandono della matematica e di altre scienze esatte) alla teologia cristiana, con tutti i suoi riti religiosi. La filosofia religiosa è al massimo nel *Deus absconditus*, certo non nelle *Lette-*

re provinciali, dove si è trasformata in teologia.

IV

Nel pitagorismo vi è un non so che di “ideologico”, una sorta di fissazione maniacale, d’interpretazione univoca, schematica, forzosa, che fa nettamente pensare a un filosofo più vicino alla classe nobiliare che borghese. È tanto aristocratico intellettualmente quanto moralista sul piano del comportamento (sotto l’influenza dell’orfismo). Il negativo gli fa paura e tende a eliminarlo. Coglie l’opposizione come una realtà ineludibile, ma evita di affrontarla in maniera dialettica; anzi, preferisce isolarsi dalla realtà, proprio per non doverla affrontare. È incredibile che abbia detto di preferire il dispari perché “limitato”: questo è un modo di fare astratto, che trasforma inevitabilmente la matematica in una metafisica.

Non solo ma rifiutando il negativo sul piano filosofico, la sua scuola va in crisi autodistruttiva quando scopre che la negatività esiste anche nei numeri (per es. la radice quadrata di 2 o il pi greco). In un primo momento ai problemi della vita si danno risposte astratte; dopodiché ci si accorge che queste risposte non valgono nulla, perché intrinsecamente fittizie, incoerenti, puramente formali.

A dir il vero il punto di partenza pessimistico (sulla possibilità di risolvere gli antagonismi sociali) appartiene anche a Talete, Anassimandro e Anassimene. È difficile dire che questi filosofi rappresentassero unicamente le esigenze di una borghesia indaffarata nelle colonie ioniche della madrepatria, anche se indubbiamente sul piano scientifico hanno dato notevoli contributi. Forse la loro importanza maggiore sta nel fatto che per la prima volta cercano di trovare delle risposte alle contraddizioni del loro tempo su un terreno a-religioso o demitologizzato.

Eraclito

Introduzione generale

La prima metà del V sec. a.C. è caratterizzata dalla lotta contro i Persiani, lotta che porta Atene a un elevato livello politico e culturale. Da un lato l'aristocrazia va rafforzando sempre più la propria consapevolezza di classe guida, ma dall'altro anche il *demos* pretende una maggiore partecipazione all'attività di governo, per cui nascono spesso contrasti fra i due ceti. In ogni caso Atene non è ancora il centro culturale della Grecia, come dimostra il fatto che anche i filosofi che stiamo per trattare svolgono la loro attività nelle colonie dell'Asia Minore o in Magna Grecia; soltanto con Anassagora infatti la filosofia entrerà ad Atene.

Eraclito nacque ad Efeso da famiglia aristocratica all'incirca nel 540 a.C.; alla morte del padre rinunciò ai privilegi che gli spettavano in base alla discendenza regale. Scrisse un'opera formata da aforismi di carattere molto oscuro e di cui ci rimangono 130 frammenti.

Gli elementi fondamentali che caratterizzano il mondo in cui l'uomo è costretto a vivere sono il mutamento, il divenire e la contraddizione: è questo il messaggio che Eraclito lancia attraverso i suoi oscuri poemi, nei quali egli cerca di parlare a una società profondamente mutata e che non sembra disposta ad ascoltarlo. La guerra è il padre del mondo, dice Eraclito, e la realtà è un perpetuo fluire e trasformarsi di tutte le cose. Lo stato di quiete che appare a volte nelle cose, in realtà non è altro che un precario equilibrio tra forze opposte.

Nel pensiero di Eraclito domina dunque il conflitto fra gli opposti. Tuttavia egli appare ottimista, in quanto il filosofo non deve mai disperare, anzi deve cercare un principio che possa mettere ordine in questa situazione caotica. Tale principio però non deve essere cercato all'esterno (in questo critica Pitagora, che trovava l'armonia negli astri, nei numeri e nelle relazioni musicali), ma dentro noi stessi, come affermava del resto quell'oracolo di Delfi che più tardi ispirerà anche Socrate ("conosci te stesso").

Il messaggio divino che ispira l'anima del saggio è il *logos*, dove con questo termine egli intende sia l'ordine del mondo che la ragione che deve comprenderlo e anche il discorso oracolare che lo deve rivelare. La verità che il *logos* annuncia è che il conflitto fra gli opposti è solo apparente, in quanto gli opposti sono una sola e medesima cosa, essendoci al di là di essi una legge immutabile che li sovrasta: gli opposti sono fram-

menti di un'unica realtà che permane immutabile e racchiude dentro di sé il cambiamento.

Con questo Eraclito vuol dire agli uomini del suo tempo che è inutile combattere per cambiare le cose, in quanto alla fine l'ordine resta lo stesso e il cambiamento è solo illusorio. Il saggio quindi s'identifica con l'unità del *logos* e per questo motivo avrebbe il diritto d'essere ascoltato e di dettar legge.

Eraclito ha contribuito in questo modo a sviluppare una razionalità in forma dialettica che può dar conto dei conflitti presenti nella realtà e che permette di comprendere l'identità degli opposti senza cancellarne l'inconciliabilità, appunto in quanto opposti.

Eraclito individua anche una sostanza che è presente in tutte le cose: il *fuoco*. Nel suo cambiamento continuo, la sostanza originaria da fuoco si trasforma in acqua e da acqua in terra per trasformarsi nuovamente prima in acqua e poi in fuoco, secondo un processo ciclico legato alla concezione ciclica del tempo diffusa fra i Greci.

Idealismo e materialismo

Una cosa veramente stupefacente dell'idealismo aristocratico (greco antico o tedesco moderno) è che esso è stato in grado di comprendere le leggi della dialettica prima del materialismo filosofico.

In un certo senso si potrebbe dire che l'idealismo ha scoperto quanto l'uomo, prima dell'idealismo stesso, viveva senza saperlo: l'*unità degli opposti*. L'esigenza di scoprire le leggi della dialettica è maturata proprio nel momento in cui la filosofia cominciava a venir meno sul piano pratico, essendo incapace di risolvere i problemi sociali, cioè nel momento in cui si stava fortemente sviluppando l'alienazione dell'uomo nei suoi rapporti socio-economici, benché la nascita stessa della filosofia sia un effetto di questa alienazione sociale.

La filosofia da un lato è nata perché era in atto un'alienazione sociale dovuta ai rapporti schiavistici; dall'altro essa ha cercato di opporsi all'ideologia mitologista della classe dominante: l'aristocrazia. Non è stata però capace di portare l'uomo a rivivere, in maniera consapevole e naturale, il materialismo umanistico pre-filosofico, naturalmente ateo.

La legge dell'unità degli opposti non può infatti essere vissuta in maniera filosofica: ogni interpretazione è una riduzione. È d'altra parte impossibile fissare sulla carta il momento in cui gli opposti s'attirano e si respingono: questa evidenza può essere data solo da un'*esperienza*, sociale e personale.

La filosofia è un'alienazione poiché presume di liberare attraverso la *scrittura*. Il meglio di sé questi filosofi l'han dato quando univano

la filosofia alla politica, benché non siano mai riusciti a superare i limiti dello schiavismo.

Dialettica e relativismo

Nel *Prologo* al vangelo di Giovanni vi sono tracce evidenti della concezione eraclitea del *Logos*. In fondo il cristianesimo non ha fatto altro che sintetizzare il miglior ebraismo escatologico con la migliore filosofia idealistica greca. In ciò sta la sua grandezza, ma anche il suo limite, poiché esso si è servito dell'idealismo per negare la valenza politico-rivoluzionaria al profetismo ebraico.

Berdjaev stravedeva per Eraclito, appunto perché Eraclito poteva essere usato in funzione anticomunista. Ma anche i filosofi marxisti hanno sempre visto in Eraclito un anticipatore della dialettica hegeliana.

Sarebbe meglio dire che le concezioni di Eraclito possono portare al relativismo, e che tale relativismo, quando viene considerato “assoluto”, serve solo a legittimare lo *status quo*. Il sano relativismo non esclude di per sé la perenne trasformazione delle cose (*panta rei*), poiché impedisce qualunque forma di dogmatismo. Ma il relativismo assoluto impedisce che il *panta rei* proceda verso una determinata direzione. Ecco, quanta poca chiarezza avesse Eraclito sul senso di questa direzione, è cosa nota. Eraclito resta un filosofo idealista e per giunta aristocratico.

La sua filosofia non si sottrae alla critica che vede nel *panta rei* un processo spontaneo, automatico, che avviene a prescindere da qualunque volontà umana, come una legge di natura. L'uomo è vittima di questa legge e non può servirsene per propri fini.

“Tutto scorre” – diceva Eraclito: sì, ma verso dove? La dialettica di Eraclito può anche sembrare quella dell'acqua riciclata di una fontana di piazza.

Si ha cioè l'impressione che per Eraclito il conflitto degli opposti fosse soltanto apparente, cioè espressione di un'unità organica che li sovrasta infinitamente. I conflitti, per Eraclito, sembrano non servire a stabilire nuovi equilibri, ma per confermare quelli esistenti, e quelli esistenti sono quelli di una società divisa in classi.

Il vero idealismo, in un certo senso, comincia solo con Eraclito, poiché qui – nonostante tutte le oscurità oracolari – il relativismo assume le vesti della dialettica, cioè diventa sofisticato, evitando di soffermarsi sui particolari o di assolutizzare singoli aspetti della materia (aria, acqua ecc.).

È vero che Eraclito privilegia il “fuoco”, ma lo fa solo in senso simbolico, per spiegare meglio la sua concezione del “divenire”, alla cui fonte vi è il *Logos*, che non è “Dio” (come in Giovanni), ma una specie

di legge universale autorivelantesi agli uomini, che riscoprono in loro stessi le leggi della natura, adeguandovi il comportamento. Forse la parte più significativa della filosofia di Eraclito è proprio quella che pone l'uomo al centro di ogni riflessione speculativa. Ma questa è solo la premessa del materialismo...

Eraclito dialettico

“Nello stesso fiume, invero, non è possibile entrare due volte”, diceva Eraclito.

Sto dalla parte di Eraclito perché Eraclito non sta dalla parte di nulla che pretenda d'essere vero in sé. Il divenire rende impossibile un'identità precostituita, fissata in una definizione astratta, univoca.

Noi non riusciamo a dare una definizione chiara e distinta neppure di noi stessi, essendo il nostro pensiero soggetto ai mutamenti delle circostanze: perché mai dovremmo essere così schematici nei confronti della realtà?

L'universo ci sovrasta infinitamente. Non è cosa che possa essere “interpretata” più di quanto non possa essere semplicemente “contemplata”. “Il mondo di fronte a noi – il medesimo per tutti i mondi – (diceva Eraclito) non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure”.

Da questo semplice aforisma si può facilmente capire che Eraclito aveva ereditato l'ateismo spontaneo, ingenuo, antecedente a qualunque speculazione filosofica e religiosa: l'ateismo e il naturalismo dell'uomo primordiale, che si sentiva integrato nel cosmo in maniera naturale, senza dover compiere “viaggi spaziali”, né con la mente né con la tecnologia.

Il primo filosofo che ha reso autoritario, esclusivista e in fondo razzista tutto il pensiero europeo è stato Parmenide, il nemico n. 1 di Eraclito, quello secondo cui l'identità rende impossibile il divenire.

Eraclito fu accusato d'essere indifferente alla verità, perché col suo relativismo rendeva tutto possibile. E, così dicendo, si è fatta della verità un qualcosa di fisso, di dogmatico, quando invece l'unica cosa certa che abbiamo a disposizione è proprio il divenire dell'essere umano, la formazione progressiva del suo essere.

“Dato che tutto diviene, nulla è”, diceva con grandissimo acume Eraclito, ponendo in essere il compito di valorizzare la *differenza*, cioè quanto ci appare di diverso rispetto alla nostra identità. L'identità non è data da se stessa – come invece sostengono i credenti, i fanatici, gli ideologi –, ma è data dal suo rapporto con la differenza. Per poter essere bisogna prima mettersi in rapporto a qualcosa, a qualcuno.

La filosofia di Eraclito, che risultò sconfitta nella storia, era a favore del *pluralismo*, pur essendo egli un aristocratico per estrazione sociale. Quella parmenidea invece, col suo famoso principio: “l’essere è e non può non essere, il non essere non è e non può essere”, è la filosofia della presunzione, dell’intolleranza.

Ci vorrà Hegel prima di capire che il motore della storia è proprio il *non-essere* e che la *contraddizione* va vista positivamente, come una necessità per lo sviluppo dell’essere. Ci vorrà poi Marx prima di capire due cose: 1) che la conciliazione degli opposti non può essere compiuta solo nel pensiero, ma anche nella *realtà sociale*, attraverso la rivoluzione politica; 2) che la contraddizione è il motore della storia e che proprio l’antagonismo sociale impedisce alla dialettica di manifestarsi nella sua pienezza.

Eraclito politico

All’inizio del VI sec. a.C., al potere della stirpe reale dei Basilidi (da cui discendeva Eraclito), violentemente abbattuto, succedettero alcuni tiranni, fra cui Pindaro e Pitagora (non il filosofo-matematico). Durante il periodo di attività politica di Eraclito dominava a Efeso il tiranno Melancoma.

Eletti generalmente per un periodo di un anno, i “tiranni” del periodo greco classico rappresentavano la democrazia contro l’aristocrazia; quest’ultima, peraltro, che, per quieto vivere, aveva accettato la dominazione persiana in Asia Minore, era ancora più invisa al popolo, e infatti ne uscì inevitabilmente sconfitta, mentre i nuovi partiti democratici al potere cercavano d’impedire, con l’aiuto di Atene, che l’impero persiano entrasse in Grecia e occupasse il Mediterraneo.

Nel 546 a.C. praticamente tutte le città ioniche erano state sottomesse dalla Persia e i nuovi “tiranni” erano soltanto dei fantocci in mano ai nuovi padroni, che imponevano pesanti tributi.

La prima rivolta antipersiana scoppiò a Mileto nel 500-499, con l’appoggio di altre città ioniche (Sardi, Efeso...), ed ebbe la peggio, in quanto Atene, da sola, non era in grado di assicurare il necessario appoggio militare per aiutare quelle città a ricacciare gli invasori. Efeso divenne addirittura uno dei maggiori centri persiani del commercio degli schiavi. Ora la Persia era nelle condizioni di minacciare tutta l’Ellade e solo l’unità di Atene e Sparta, da sempre rivali tra loro, sarebbe stata capace di opporvisi.

Le vicende sono note: grazie all’alleanza delle due maggiori città-stato della Grecia, si ottennero vittorie così clamorose sugli eserciti e sulle flotte persiane (Maratona nel 490, Salamina nel 480, Platea nel

479 ecc.), che si poterono liberare tutte le città greche dell'Asia Minore entro il 478 a.C. Quello fu uno degli avvenimenti più importanti della storia mondiale di allora.

Purtroppo di Eraclito non conosciamo né la data di nascita (va dal 535 al 544) né quella di morte (va dal 475 al 484). Indubbia è solo l'appartenenza alla stirpe reale, benché egli cedette il titolo al fratello in segno di protesta contro il trionfo della democrazia efesina.

Egli era un aristocratico che sperava di mandare al potere un proprio candidato, un certo Ermodoro, al fine d'indurre i Persiani a risparmiare la città. Tuttavia i democratici non ne vollero sapere, anzi Ermodoro fu espulso da Efeso nel 478.

Eraclito ne fu così deluso che prese a inveire contro tutti i suoi concittadini, ad eccezione di Biante, un saggio di Priene, che aveva proposto agli ionici di trasferirsi in Sardegna per fondare una nuova *pólis*.

Nessuno oggi sostiene che Eraclito fosse un filo-persiano, e tuttavia egli cercava dei compromessi che i democratici consideravano poco onorevoli, sicché non gli venne mai risparmiata l'accusa (che persiste ancora oggi) d'essere in ultima istanza un "reazionario": cosa confermata dal fatto che dopo l'abbandono dell'arena politica, egli rifiutò la proposta degli efesini di collaborare alla stesura delle nuove leggi fondamentali della città.

D'altra parte i suoi pochi frammenti politici che ci sono giunti non lasciano spazio a molti dubbi: alla maggioranza che non comprende l'oggettività e la necessità universale del *logos*, che tutto regge e governa, come una sorta di provvidenza cristiana *ante-litteram*, egli anteponeva, con fare aristocratico, i pochi eletti, i "migliori", non di nascita, beninteso, ma di cultura.

Il *logos* universale veniva da lui paragonato al "fuoco", che primeggia su tutto, benché non negasse una certa uguaglianza o equivalenza delle cose: "tutte le cose sono uno scambio del fuoco, e il fuoco uno scambio di tutte le cose, come le merci sono uno scambio dell'oro e l'oro uno scambio delle merci", scrive in un suo aforisma.

In effetti Eraclito non era contrario alle leggi di Aristarco, discepolo di Solone, emanate ad Efeso nel VI sec.; anzi auspicava, in quanto aristocratico moderato, che fossero esse a dirigere il governo della città. Aveva un culto delle leggi tipicamente filosofico.

Le fonti storiche ci dicono che Solone nel 594 s'aveva stabilito i diritti politici in rapporto alle dimensioni della proprietà, aveva sostituito al privilegio della nascita quello della funzione sociale, e rafforzato il ruolo dell'assemblea popolare creando due nuovi organismi: il consiglio dei 400 e il tribunale dei giurati (l'organo supremo della giustizia ateniese).

Ma Solone era stato soltanto un democratico molto moderato: non aveva che ridimensionato il potere politico degli aristocratici (che conservavano le maggiori magistrature), lasciandolo intatto sul piano economico. Non era questa la democrazia che volevano i democratici efesini.

Più volte Eraclito fece capire ai suoi concittadini che non temeva soltanto la tirannide persiana ma anche l'arbitrio di quei Greci che non volevano sottostare al potere delle leggi; sembrava tuttavia che predicasse un rispetto astratto, fine a se stesso, della legalità.

Di sicuro considerava superato il tempo in cui l'interpretazione del diritto tradizionale era patrimonio esclusivo della classe gentilizia. Avendo avuto origini ed educazioni aristocratiche, difficilmente avrebbe potuto diventare un vero democratico. Non avrebbe mai accettato l'idea che una società potesse autogovernarsi senza "leggi scritte" o che le leggi dovessero essere considerate meno importanti della volontà dei cittadini. Da Eraclito nascerà Montesquieu non Rousseau.

È famoso il frammento in cui viene detto che "se tutto è fuoco, allora il dominio del fuoco nel cosmo è un ordine cosmico", cioè una legge universale che esiste autonomamente. Una bella affermazione filosofica, che però, se applicata alla realtà, diventa quanto mai confusa e contraddittoria.

Infatti, pur accettando la caduta del potere dei Basilidi, dopo l'intensa lotta di classe tra popolo e aristocrazia all'inizio del VI sec., continuò ad assumere una posizione troppo "filosofica" per essere autenticamente "democratica". I filosofi sono astratti e quando scendono sul terreno della politica, tendono ad apparire aristocratici, proprio perché, in virtù delle loro alte conoscenze, si considerano "superiori" e quindi "interclassisti", *super partes*.

L'unica vera differenza tra il suo moderato aristocraticismo e quello radicale dei Basilidi stava appunto nel fatto che col termine *aristos* ("migliore") egli intendeva qualcuno sul piano intellettuale, etico-politico, e non per origine sociale.

A parte questo, restava alquanto idealistica (oggi avremmo detto "kantiana") la sua concezione delle leggi. Far dipendere le leggi umane da un'unica legge universale (divina), come se questa fosse "chiara e distinta", non aveva davvero alcun senso, se non nella mente appunto di un filosofo.

Chi può essere concretamente in grado di dire che si può stabilire a priori il criterio per distinguere le leggi buone da quelle cattive? Si può forse dire che le leggi migliori non sono quelle decise dalla maggioranza, ma quelle conformi alla legge generale dell'universo (*logos*)? Chi potrebbe stabilire con sicurezza il criterio di conformità se non il *logos* stes-

so? E quando si potrebbe sostenere con certezza che in virtù di questo principio i molti possono anche avere torto rispetto all'uno?

Va detto tuttavia che nessun filosofo greco si spinse mai a teorizzare la democrazia pura. Di regola questa veniva paragonata all'anarchia. Aristotele addirittura sosteneva che la democrazia radicale era simile alla monarchia del tiranno, in quanto nelle decisioni assembleari la legge poteva anche essere del tutto trascurata.

Non era forse un filosofo astratto Aristotele quando diceva che il popolo non ha il diritto di violare le leggi da esso stesso adottate?

Panegirico sul fuoco

Il fuoco come fenomeno non ha la stessa intensità del fuoco come sostanza. Il fuoco come fenomeno può diminuire di forza, di intensità, e dal suo raffreddamento (temporaneo) possono scaturire nuove forme di vita.

Il fuoco come fenomeno è una manifestazione energetica del fuoco come sostanza: tutto dovrà tornare all'originaria esplosione cosmica.

In principio infatti era non il *logos*, che è un principio intellettualistico (gnostico), anche se il cristianesimo lo equipara a una persona divino-umana, ma il *fuoco*, che è energia primordiale, pura forza della passione, dell'istinto creativo, l'assoluta spontaneità del *pathos* pervasivo (questa forza è rimasta, negli esseri umani delle civiltà, solo nel rapporto sessuale, in forma embrionale).

In principio era il crepitio d'una fiamma perenne, che brucia di virtù propria, come per una sorta di autocombustione, e che tutto riscalda, inclusa l'antimateria e l'immateriale.

L'*energeia* del fuoco, la sua *dynamis*, è data dalla passione creativa e riproduttiva, una sorta di amore assoluto, totale, sconfinato, un fuoco rovente che brucia ogni resistenza e sprigiona ogni benessere.

All'inizio dell'universo deve esserci stata una fonte di calore di grandezza infinita, di profondità incommensurabile, di cui abbiamo soltanto un pallido esempio nella potenza nucleare e magnetica del Sole.

Sintesi didattica

- Con Eraclito la filosofia smette d'avere pretese scientifiche in senso matematico (o perché basata sulla conoscenza della natura), e si concentra sull'uomo e sulla sua principale facoltà: la *ragione*, che è un di più dell'intelletto, che è una ragione meramente scientifica. La ragione è *logos*, cioè legge di natura e legge dell'universo. Il *kosmos* non è più

kaos.

- Eraclito iniziò a scrivere aforismi dopo essersi ritirato dalla vita politica, a causa della sconfitta delle sue idee aristocratiche, e visse nel tempio di Artemide, a Efeso, in maniera isolata. Con lui la biografia del filosofo comincia ad avere un certo peso in relazione ai contenuti della sua produzione teorica.

- Scrive in maniera oscura e oracolare perché ritiene che la sapienza sia accessibile solo a pochi eletti (gli “svegli”), che non si lasciano condizionare dalle apparenze percepite coi sensi, ma si affidano alla ragione.

- La verità non sta fuori dell’uomo ma dentro, nel *logos*: non è importante avere una cultura enciclopedica né specialistica.

- L’uomo s’identifica con l’universo e può constatare che una delle leggi fondamentali dell’universo e quindi della vita umana è quella del *divenire incessante*: le cose non sono mai uguali a se stesse (“non si può entrare due volte nello stesso fiume”).

- Questa legge è determinata da un’altra legge ancora più importante: quella dell’*unità degli opposti*, che si attraggono e si respingono. Le cose sono in perenne competizione tra loro, ma devono imparare a coesistere, senza cercare di distruggersi a vicenda.

- Ciò che tiene uniti gli opposti, trasformandoli di continuo, è l’*archè* dell’universo, che Eraclito chiama “fuoco”.

- Se gli opposti si vogliono distruggere reciprocamente (*polemos*=guerra), il vincitore si troverà presto di fronte a una nuova opposizione, per cui il ciclo si ripeterà. Ecco perché Eraclito, pur dando per scontato che gli opposti siano ineludibili, si chiede come fare per tenerli uniti (*la molteplicità nell’unità*).

- L’unità degli opposti è l’obiettivo del *logos* che deve conformarsi all’esistenza del fuoco, che si anima e si attenua secondo giusta misura. Gli opposti smettono di fare paura.

- L’immagine simbolica dell’unità degli opposti è l’*arco*, la cui corda è in tensione grazie al legno, ma il legno è curvo grazie alla corda.

- Occorre trovare un’armonia dinamica e non statica come quella dei pitagorici, che tendono a escludere un polo dell’opposizione; né bisogna essere pessimisti come Anassimandro, che tendeva a vedere in questa lotta una netta prevalenza della repulsione rispetto all’attrazione (cosa che poi provocava l’inevitabile crollo del sistema).

- Secondo Eraclito gli opposti non devono né annullarsi né identificarsi (prevalendo uno sull’altro), ma restare opposti, coesistendo pacificamente nella loro diversità in maniera paritetica. Questa unità dinamica degli opposti verrà poi detta “dialettica”, che è un di più del semplice “divenire”, in cui gli opposti vengono continuamente sostituiti con altri

opposti.

- Il motto che viene attribuito ad Eraclito, “Tutto scorre” (*Panta rei*), in realtà è dei suoi discepoli. Una sua interpretazione possibile sembra essere favorevole all’indifferenza per le cose, proprio a motivo del loro continuo mutamento o divenire.

- Resta comunque da chiarire se e come il principio dell’unità degli opposti possa essere applicato all’antagonismo sociale.

Parmenide e la Scuola eleatica

Parmenide rientra nella Scuola eleatica, come Zenone di Elea e Melisso di Samo, suoi discepoli. Alcuni storici della filosofia considerano però Senofane di Colofone il vero fondatore di questa Scuola.

Egli nacque a Elea, in Magna Grecia, nel 515 a.C. Fu legislatore della sua città e durante la sua vita compì un viaggio ad Atene. Fu senz'altro influenzato dal pitagorismo, per lo meno nella fase di formazione; scrisse un'opera in esametri di cui ci restano alcuni frammenti e a cui venne dato il titolo *Sulla natura*.

Il pensiero di Parmenide e dei suoi seguaci rappresenta in modo emblematico la connessione fra una sapienza sacra e il dominio politico. Mentre i filosofi che lo hanno preceduto hanno parlato di numerose coppie di opposti, Parmenide riduce il conflitto a due soli elementi: la *verità* (essere) e la *falsa opinione* (apparenza). Nel poema che ha scritto egli ha voluto raccontare come sia stato prescelto per ricevere una rivelazione e come sia stato incaricato di portarla anche agli altri uomini, e il contenuto di questa rivelazione è proprio l'intuizione dell'esistenza dell'essere che solo può essere pensato, mentre il non-essere, non potendo essere pensato, non esiste.⁷

Questa definizione di essere porta Parmenide a negare il movimento e il cambiamento, in quanto se noi dicessimo che qualcosa sarà o è già stata, diremmo che in un determinato momento quel qualcosa non era, il che è impossibile, in quanto non dovremmo averne alcuna consapevolezza.

Le difficoltà create da queste conclusioni rimarranno a lungo, almeno sino a quando Aristotele non metterà fine a questa aporia con la sua teoria dell'essere; nel frattempo però va tenuta presente l'importanza di questa intuizione, in quanto inaugura quell'indagine sul problema dell'essere che prenderà il nome di *ontologia*. Inoltre Parmenide inaugura una pura forma di conoscenza razionale, quella *logico-deduttiva*, per cui date delle premesse tutto ne deriva di conseguenza per necessità.

L'essere di Parmenide (si noti che con l'articolo il verbo si trasforma in un sostantivo) va inteso come una specie di "ente ontologico"

⁷ È curioso che uno arrivi a dire che quel che non può essere pensato, non esiste. Un'affermazione del genere avrebbe senso se uno potesse stabilire per l'intero universo o almeno per l'intero pianeta che cosa non può essere pensato. Invece è proprio l'ammissione di un limite gnoseologico che rende possibile un'esistenza diversa da quella manifesta.

(o metafisico) con qualità particolari: è innato (o ingenerato), eterno (sempre-presente, senza passato né futuro, così come intendiamo questi due tempi nel linguaggio quotidiano), incorruttibile (o immutabile-immobile, non avendo bisogno di nulla, anche perché è già in ogni spazio e luogo), uno e indivisibile (unico, omogeneo in tutte le sue parti e finito, ma Melisso dirà “infinito”), di forma sferica (compiuto e perfetto, secondo la lezione di Pitagora).

Per quanto riguarda la negazione del movimento, Parmenide, contro chi gli faceva notare che tutto cambia, sosteneva che il cambiamento è il frutto della conoscenza dei sensi (*doxa* fallace), cioè di qualcosa che c’inganna: l’unica conoscenza certa è quella del saggio (la verità è data dalla logica, indipendente dai fatti, che sono sempre mutevoli) e quindi bisogna affidarsi alla persona più sapiente per conoscere la verità, così come a lui deve essere affidato il governo della città. Le sue interpretazioni non variano di continuo: l’incoerenza è vista come un peccato mortale.

Il dogmatismo di Parmenide

Parmenide rappresenta il tentativo di dare una direzione positiva alla teoria della unità degli opposti, la cui formulazione eraclitea aveva raggiunto, fino a quel momento, il massimo livello. Questo a testimonianza che veramente in tutta la storia della filosofia la *coincidentia oppositorum*, anche se non viene trattata in modo esplicito e diretto, rappresenta la *conditio sine qua non* di qualunque pensiero che pretenda d’essere dialettico e non dogmatico.

Tuttavia Parmenide non storicizza la dialettica di Eraclito, rendendola più concreta, ma si riallaccia ad Anassimandro, trasformando l’*apeiron* nell’essere unico, intero, immobile e ingenerato. In tal modo però la teoria dell’unità degli opposti viene recisamente negata. Per Anassimandro infatti la contraddizione, pur essendo un limite e non la possibilità di uno sviluppo (come invece in Eraclito), era comunque esistente, una realtà imprescindibile. Viceversa, Parmenide, spaventato dal vortice del *panta rei* di Eraclito, invece di legarlo strettamente al concetto di “essere”, fa di quest’ultimo un mezzo per uccidere la dialettica.

La critica parmenidea del non-essere, cioè della “negatività”, è senz’altro più radicale di quella di Anassimandro, ed è chiaramente rivolta sia alla filosofia di Pitagora (di cui contesta la concezione che ammetteva l’esistenza del vuoto), sia, e soprattutto, alla filosofia di Eraclito, il cui concetto di “divenire” pareva a Parmenide l’esatta antitesi al suo concetto di “essere”. In questo senso Parmenide ha perso una grande occasione: quella di vincolare (o veicolare) l’essere al divenire, dando al dive-

nire un senso e all'essere un movimento.

Stiamo attenti però a mettere i puntini sulle i. Va considerata del tutto legittima la pretesa di fondare un *arché* da cui tutto dipenda; e non è che si cade necessariamente nella metafisica o nell'astrazione insensata se in luogo di un *arché* materiale e naturalistico, se ne pone uno dal sapore ontologico come l'*essere*. Parmenide non ha affatto intenzione di fare un favore alla religione, anche se all'apparenza sembra che l'*essere* sia attingibile soltanto in maniera "divina", sulla base di un'ispirazione o illuminazione interiore.

Non è che il concetto di "essere" sia di per sé metafisico: è piuttosto il *modo* di trattarlo a esserlo. Separare l'essere dal divenire, dalla storia, dalla libertà degli uomini significa fare del *naturalismo* o del *meccanicismo* in campo metafisico. Fra un naturalista che non comprende i nessi tra evoluzione delle specie animali ed evoluzione del genere umano, e un filosofo che non si preoccupa di verificare i propri concetti nel contesto storico-sociale, non vi è, nella sostanza, alcuna differenza.

Ciò non toglie che Parmenide abbia dato un contributo fondamentale alla metafisica. S'egli avesse compreso e sviluppato la dialettica di Eraclito, forse sarebbe nato un Hegel 2300 anni prima. Anche se un altro problema si sarebbe dovuto risolvere: quello di come far nascere l'*essere* dal *nulla*, cosa che difficilmente un greco avrebbe potuto accettare. Parmenide lo diceva chiaramente: *l'essere è e il non-essere non è*. Far dipendere l'essere dal non-essere era per lui una bestialità.

In questo senso hanno ragione coloro che definiscono la metafisica greca di tipo "realistico", rispetto a quella "idealistica" dell'hegelismo. Ma hanno ancor più ragione coloro che ritengono la contraddizione come il "motore della storia", cioè come un processo a salti verso un fine, con un cammino a spirale: e su questo il "realismo metafisico" greco non ha mai detto una sola parola. Semplicemente perché il nuovo concetto di *contraddizione* (non come limite ma come stimolo) è stato desunto dal cristianesimo.

Parmenide, se vogliamo, è uno dei filosofi più totalitari che si conoscano, e proprio in quanto non riesce ad accettare la mutevolezza dell'essere, cioè la dignità della differenza. L'essere, per Parmenide, dev'essere perfetto, senza limiti di sorta: una sua qualunque debolezza lo negherebbe come tale. È un modo di vedere le cose – come si può notare – alquanto schematico (tipico degli idealisti pre-dialettici, e che forse si ritrova in tutti gli adolescenti, ancora impreparati a cogliere le tante sfumature della dialettica).

Parmenide applica alla storia un concetto a-storico, sovratemporale di essere, un concetto che in realtà può esistere solo nella mente di un filosofo astratto, convinto che la verità sia un'evidenza di per sé, non

avendo nulla a che fare coi sensi e con l'esperienza. Con Parmenide, in un certo senso, nasce la concezione totalitaria, dittatoriale della politica, quella che esclude a priori la partecipazione delle masse.

Il monismo di Parmenide è assoluto, il suo principio di identità o di non-contraddizione è categorico, anche perché egli ritiene che il linguaggio umano usi per lo più parole insensate o scorrette: per es. le parole "niente" o "nulla" o "non è" non dovremmo neppure usarle, non avendo alcun significato. Bisognerebbe sempre parlare in positivo: non ha senso dire "in questo astuccio non c'è nulla", ma si dovrebbe dire: "in questo astuccio mancano le penne", proprio perché il nulla non può essere pensato. Al massimo si possono accettare delle frasi affermative o negative: per es. "in questo astuccio ci sono le penne ma non le matite". Parmenide accetta le opposizioni (per es. penne contro matite), ma solo se sono plausibili, cioè solo se si riferiscono entrambe all'essere (in tal caso l'astuccio), e che quindi non possono escluderlo. Non si potrebbe mai dire una frase del genere: "dentro questo astuccio non ci può stare nulla". Le *opinioni plausibili* sono opposte sino a un certo punto, in quanto tutte devono restare nell'ambito dell'essere.

Secondo Plutarco, tutti i concittadini di Parmenide, una volta giunti alla maggiore età, erano tenuti a prestare giuramento alle sue leggi. Con Parmenide è come se l'aristocraticismo politico si fosse pentito d'aver concesso dello spazio alle forze sociali tendenti alla democrazia. La filosofia di Parmenide somiglia molto a quella della *Rechtsphilosophie* di Hegel, soprattutto laddove si afferma che reale e razionale coincidono perfettamente.

Resta però interessante l'identità di essere e pensiero che Parmenide ha voluto affermare dal punto di vista dell'essere. In effetti, solo un'identità del genere, posta in questi termini, permette di distinguere la verità dall'opinione.

Senonché per Parmenide l'essere corrisponde alla società divisa in classi, dove la classe cui egli appartiene, e cioè l'aristocrazia, svolge una funzione egemonica. Se Parmenide fosse stato un democratico, la sua identità di essere e pensiero a partire dall'essere sarebbe stata vicinissima al materialismo storico-dialettico. Di sicuro sarebbe stata superiore alla medesima identità che Hegel aveva posto dal punto di vista del pensiero. Infatti, più importante dell'essere, per Hegel, era il *concetto*, poiché è il concetto che svela il senso dell'essere, e che addirittura *dà senso* all'essere.

Un greco non avrebbe mai attribuito all'essere umano una pretesa così grande: anche qui dunque si può notare quale diversità esista fra cristianesimo (ancorché laicizzato) e filosofia greca. L'uomo, in virtù del cristianesimo, si è riconosciuto in grado di dare un senso religioso alle

cose, mentre nel periodo greco al massimo si riteneva in grado di scoprire l'essere nelle cose. Oggi bisogna superare entrambe le posizioni e affermare da un lato che è l'essere umano e non Dio a dare un senso alle cose, e dall'altro che tale essere umano non va inteso in senso individuale ma collettivo. Gli uomini possono dare un vero senso alle cose se l'esperienza che vivono è realmente conforme alle cose stesse. Ovviamente nessuno può decidere a priori su questo: la conformità è un fatto che si sperimenta solo a posteriori.

Viceversa, per Parmenide la verità non è un processo che si acquisisce a-posteriori, ma un'evidenza che s'impone a-priori. Da questo punto di vista l'affermata priorità dell'essere sul pensiero si basa su una mera astrazione intellettuale, in quanto non fa riferimento alle contraddizioni della realtà.

I fenomeni, per Parmenide, sono mere apparenze, indegni d'essere analizzati nella loro specifica concretezza. Parmenide è un filosofo "puro", e quindi un politico conservatore: è uno specialista della speculazione astratta, dogmatica. Il che implica sempre una buona dose di artificio e formalismo. Come quando, per es., arriva a dire che il suo "essere assoluto" è in realtà "finito". Influenzato dai pitagorici, rifiuta l'idea che l'infinito sia qualcosa di positivo. Ci vorrà Melisso per introdurre l'infinito nell'essere.

Ma il limite di fondo di Parmenide è un altro. Egli ha fallito proprio nel tentativo di voler "dimostrare" (logicamente) la superiorità dell'essere sul non-essere. In realtà, l'uomo non può "provare" o "dimostrare" l'essere, può soltanto descrivere il passaggio dal non-essere all'essere. L'essere sarebbe un'evidenza che s'impone da sé, se l'uomo non ne rallentasse la realizzazione con le sue false interpretazioni e con i suoi comportamenti inadeguati. La verità dell'essere non dipende da una riflessione filosofica dell'uomo. L'essere è una cosa che si scopre, in quanto l'uomo nasce in un contesto storico-sociale che lo precede, ma l'essere è anche una cosa che si costruisce, poiché lo stesso contesto è soggetto a mutamento.

L'essere dunque non si può "provare", come un teorema di matematica. Ogni prova dell'essere è indirettamente una testimonianza della sua assenza, della sua non-praticabilità. L'unico modo di "provare" l'essere è quello di viverlo, ma vivere l'essere significa vivere la *libertà*, e vivere la libertà significa essere legati al presente e alle sue contraddizioni.

Il principio di identità

Essere e non essere sono forme dell'essenza umana e universale.

L'essenza è eterno movimento, e questo è opposizione di contrari, per cui dire – alla Parmenide – che “l'essere è e non può non essere”, è quanto meno riduttivo. Se a uno degli opposti si dà un primato assoluto sull'altro, si perde il movimento, l'essere si fossilizza, la verità diventa dogmatica.

Parmenide aveva paura del negativo e non si rendeva conto che anche questo, all'interno di un processo dialettico, può portare alla positività. Il nulla o il non essere è fonte di possibilità perenne. È anzi il non essere che permette all'essere di essere se stesso, altrimenti avremmo un essere sempre uguale a se stesso, imm modificabile: il che contraddice la legge del perenne movimento.

L'uomo non deve affermare un principio contro l'altro, ma deve verificare, nella realtà, quali siano le esigenze che obbligano a rivedere i principi. In sé i principi non sono né veri né falsi; è vera o falsa la corrispondenza della prassi alle esigenze della realtà. Se si pretende di ritenere veri di per sé alcuni principi astratti, non si fa dell'ontologia bensì del misticismo.

Se nell'esaminare le esigenze della realtà, si ritiene che alcuni principi siano intoccabili, tali per cui non occorre neppure prenderli in considerazione, si è già fuori dalla dialettica, cioè si permette a un preconcetto d'interferire nella valutazione obiettiva della realtà.

I filosofi ritengono che col primo principio parmenideo si era formulato quello che, nella logica, diventerà il famoso principio di identità o di non-contraddizione: se A è A, non può mai essere non-A, ovvero se A è B, non può mai essere non-B. Cioè una penna è una penna e non può essere una matita; oppure, se per scrivere va bene sia una penna che una matita, non si può scrivere né senza penna né senza matita.

Il principio di identità e quello (equivalente) di non-contraddizione sono molto categorici e non ammettono smentite. Ecco perché per Parmenide la logica formale o astratta o convenzionale è molto più importante della realtà; è la realtà che deve adeguarsi alla logica astratta e formale e non il contrario. “L'uomo è fatto per il sabato”, direbbe il fariseo.

Parmenide volle affermare il principio di identità per sostenere che la verità è *un'evidenza che s'impone da sé*, ma in questo era incredibilmente ingenuo, come può esserlo qualunque adolescente. Anzi oggi tendiamo a definire i sostenitori del principio d'identità dei veri e propri fanatici, dei potenziali terroristi, dei fondamentalisti della fede religiosa, ma anche degli ideologi che non vogliono mai mettere in discussione le verità in cui credono. Infatti sappiamo benissimo che nella realtà sociale, concreta, ma anche in quella naturale nessun principio d'identità può essere posto senza porre, nel contempo, quello della *differenza*. Cioè nella

realtà gli opposti tendono a completarsi o a compenetrarsi, a non potersi scindere in maniera irreversibile.

I filosofi dicono che Parmenide ha dato un grande contributo allo sviluppo del pensiero metafisico e logico occidentale: in realtà andrebbe considerato come il fondatore dell'intolleranza dogmatica.

Posto questo, diventano false anche le altre affermazioni che Parmenide dice intorno all'essere, pur apparendo formalmente convincenti. Che l'essere, infatti, sia ingenerato eterno incorruttibile ecc. può anche essere vero (sembrano gli stessi attributi che la teologia attribuisce a Dio e la filosofia materialistica alla materia), ma nella sua logica assumono un significato equivoco. Infatti sembrano tutte formule che presumono un'aggettivazione che vuole opporsi al non-essere, quando nella realtà concreta essere e non essere si equivalgono.

Che Parmenide fosse molto limitato nella definizione dell'essere, lo dimostra anche il fatto che nella scelta degli aggettivi con cui qualificarlo, arriva a dire cose che nessuna teologia e nessun materialismo accetterebbero mai: per es. che l'essere sia immutabile, immobile, limitato e finito (nel senso di compiuto e perfetto), uguale a se stesso, uno e sferiforme. Se esistesse un essere del genere, sarebbe lontanissimo dall'essenza umana, che è mutevole, dinamica, illimitata, infinita, mai uguale a se stessa, perché sempre in divenire, molteplice nelle sue espressioni e slegata da precise rappresentazioni simboliche di se stessa, tanto meno se di tipo geometrico.

Cioè se l'essere fosse come quello parmenideo, l'essenza umana gli sarebbe infinitamente superiore. Una perfezione così statica, così avulsa dall'esercizio della libertà, non farebbe progredire di un millimetro la personalità umana. Questo per dire che anche gli attributi che una moderna ontologia materialistica potrebbe riferire all'essere, dovrebbero comunque essere ripensati in un rapporto dialettico tra essere e non essere, evitando di usarli in via esclusiva, cioè per negare realtà all'opposizione.

Paradossalmente anzi dovremmo dire che proprio quanto Parmenide attribuisce al non-essere, e cioè la sua impensabilità o indicibilità, è ciò che più si avvicina al concetto di *essenza della materia*, la quale è in grado di garantire, col suo non-essere, la propria *alterità* (rispetto alle rappresentazioni dell'essere che ci è possibile fare). Proprio in virtù del fatto che nella sua essenza più profonda il non-essere resta inafferrabile, abbiamo la garanzia che un qualunque limite dell'essere può essere superato.

È vero che anche Parmenide parla di opposti, ma lo fa come Anassimandro, cioè evitando di distinguerli. Parmenide non ha posto le basi della dialettica (questo semmai l'ha fatto Eraclito), bensì quelle della

tautologia.

L'unica cosa un po' interessante nella sua filosofia è che negava qualunque realtà alla *morte*. Non esistendo il nulla, la morte non può essere la fine di qualcosa che è. Solo che era così schematico che, assurdamente, arrivava a dire che il cadavere permaneva nell'essere, cioè in qualche modo continuava a sentire, a vivere. Accettando solo la fissità e non la trasformazione, finiva con l'imbalsamare l'essere così come gli egiziani facevano coi corpi dei faraoni. Parmenide andrebbe ricordato come il mummificatore della verità.

Contro l'essere di Parmenide

Si fa fatica a comprendere perché Parmenide avesse impostato la sua ontologia sulla base del principio di non contraddizione (secondo cui A non è non-A), se non si parte dal presupposto ch'egli era un politico aristocratico, rappresentante di una ristretta minoranza che voleva comandare quasi per diritto divino. Questo senza nulla togliere al fatto ch'egli non ha mai equiparato esplicitamente il suo "essere" a Dio, anche se lo descrive in maniera così assoluta e sulla base di un sogno tutt'altro che "laico", che il passo verso la metafisica religiosa, dopo di lui, sarà molto breve.

Parmenide non era uno che amasse essere contraddetto: i più li riteneva del tutto ignoranti della vera verità, non avvezzi a usare la ragione, schiavi dei loro sensi e di mere opinioni. Al massimo era disposto ad accettare la *verosimiglianza*. Ma in genere riteneva che l'essere s'imponesse da sé, cioè che la verità fosse un'*evidenza* e che solo per l'ostinata ignoranza degli uomini ciò non si palesasse.

Quando descrive l'essere nel suo sogno, vi sono aspetti inquietanti: anzitutto lo trova rinchiuso nell'etere, in un luogo sigillato da una portone che solo la Giustizia ("che molto punisce") può aprire. Una necessità inflessibile tiene l'essere, che è perfetto come una sfera, vincolato a unicità, indivisibilità e immobilità. Non è mai libero di non-essere, proprio perché non esiste il movimento, e la libertà è data da una stretta necessità (come in Spinoza).

Parmenide arrivò a dire che, non esistendo movimento, non ha senso parlare di nascita e di morte, sicché persino i cadaveri continuano a sentire qualcosa. Forse s'era ispirato a lui l'autore di quel racconto evangelico della resurrezione di Lazzaro, quando, dopo aver fatto aprire la tomba, Cristo gridò: "Lazzaro vieni fuori!".

La sua teoria (esclusivista, elitaria) dell'essere pose le basi di quella metafisica che è stata una delle più grandi disgrazie del pensiero filosofico eurooccidentale. Infatti solo a partire da Hegel si riscoprirà la

grande importanza della *contraddizione* (opposizione) ai fini dello sviluppo dell'identità; e nel far questo egli, non a caso, recuperò l'avversario mortale di Parmenide, cioè Eraclito, il filosofo, per eccellenza, del divenire, quello per cui gli opposti si attraggono e si respingono necessariamente, salvaguardando la loro specifica diversità nell'unità.

Invece di chiedersi come applicare questa teoria agli antagonismi sociali irriducibili, Parmenide eliminò il non-essere *d'emblée*! Per lui non contava nulla pensare come le cose potessero diventare: l'importante era giustificare lo *status quo*. Come se nel momento in cui chiedeva ai suoi sudditi di obbedire con giuramento alle sue leggi, quelli non potessero fare una cosa e pensarne un'altra!

Riteneva che la verità dimostrata logicamente avesse una forza tale da apparire assolutamente necessaria, quando da sempre è opinione comune che se c'è una cosa che non può mai imporsi da sé, questa è proprio la verità. Nessuna affermazione, in nessun campo dello scibile umano, può mai pretendere un'interpretazione assolutamente univoca. Persino in matematica ci sono sempre più strade per arrivare a uno stesso risultato. Persino i meteorologi, quando danno le previsioni atmosferiche, facendo coincidere il Sole col bel tempo, potrebbero tranquillamente essere contestati da quegli agricoltori che invece hanno bisogno che piova.

Non c'è cosa che non possa essere usata per più funzioni. E questo lo si deve non all'essere (che fa nascere una cosa per una data funzione) ma proprio al non-essere, che rappresenta l'alterità eterna e infinita, cioè la condizione che impedisce di dare all'essere una definizione unilaterale. L'essere è solo un aspetto mutevole del non-essere, che è garanzia di autenticità di quello. Perché tutto quello che non-è, è da scoprire.

Mostrare e dimostrare

Parmenide, se davvero avesse voluto essere coerente con se stesso, cioè con l'idea che dell'essere si può dire soltanto che è, poiché ogni altro predicato implicherebbe il non essere, avrebbe dovuto ammettere che anche l'affermazione "l'essere è" può costituire una negazione. Infatti la copula "è" potrebbe essere considerata un predicato, e poiché ogni predicato ne nega almeno un altro, sarebbe stato meglio non dire nulla, o almeno nulla che avesse pretese logiche.

L'essere non può essere "dimostrato", poiché qualunque definizione non si sottrae né alla necessità di una predicazione né alla necessità di una negazione. Non si può dir nulla senza predicare qualcosa, e nulla senza che non lo si possa negare. A rigor di logica, per contraddirsi il meno possibile, bisognerebbe dire che "l'essere è e, nel contempo, non è". Il che non vuol dire che, p. es. l'essere è insieme saggio e stolto, ma

semplicemente che ogni affermazione che si può fare nei suoi confronti può essere immediatamente smentita, proprio perché l'essere va al di là di qualunque definizione, e nei suoi confronti sarebbe meglio tacere (apofatismo).

L'essere si *mostra*, non si dimostra, e chi pretende di dimostrarlo, dicendo l'essere è, *eo ipso* lo nega, lo viola nella sua identità, nella sua essenza, che, per sua natura, resta indicibile.

Ma se questo vale per l'essere, che è categoria metafisica, e quindi astratta, a maggior ragione vale per l'essere umano, che è concreto e tangibile. Dare una definizione dell'essere umano è impossibile. Al massimo ci si può riferire ai suoi predicati, che però non possono riguardare il singolo essere umano, che in sé è un'astrazione al pari dell'essere. I predicati devono riguardare le *tipologie di rapporti* che il soggetto vive coi propri simili.

Dunque, avevano ragione i sofisti quando dicevano che l'essere non è conoscibile? In teoria sì; in pratica però essi si servivano di questa certezza per adottare una posizione scettica circa la verità e la giustizia. Per non essere scettici bisognerebbe invece dire che l'essere è *libertà*, che è attrazione e repulsione di contrari, e finché c'è anche un solo individuo che non si sente libero, l'essere, per lui, non è. E avrà tutti i diritti di utilizzare questo "non-essere" per contestare l'essere che altri gli vogliono imporre.

Parmenide, Eraclito e l'occupazione delle fabbriche

Che la filosofia sia cosa astratta e quindi inutile ai fini pratici, è dimostrato anche dal fatto che un'affermazione parmenidea del genere: "L'essere è e non può non essere e il non essere non è e non può essere", pur essendo altamente dogmatica e quindi povera di contenuto, può anche pescare nel vero se si fa coincidere l'essere con la *realtà* e il non essere col *desiderio*. Le parole della filosofia son come la sabbia che, quando scende da un pugno chiuso, va dove tira il vento.

Parmenide era un fanatico (oggi diremmo "talebano") che credeva nell'*autoevidenza della verità* e che quindi rifiutava l'unità degli opposti che si attraggono e si respingono. La verità, per lui, non può essere data da un libero e democratico confronto tra opinioni diverse, ma può essere solo imposta da chi pensa di avere più ragione degli altri. È una verità aristocratica. Solo i credenti si mettono dalla parte di Parmenide, ovviamente non prima d'aver equiparato la sua concezione di "essere" a quella di "Dio".

Nondimeno se Parmenide avesse fatto coincidere l'essere con la realtà (sociale, umana) e quindi con l'esistenza, inevitabilmente carica di

problemi da risolvere, gli si sarebbe anche potuto dar ragione quando diceva che il non essere non esiste. In tal caso infatti il non essere sarebbero i sogni, i desideri astratti, la confusione che uno fa tra la realtà e i propri desideri.

Dunque, in tal caso, sarebbe stato vero: solo l'essere è, con tutte le sue contraddizioni, mentre il non essere, con tutte le sue fantasie, non è, non ha sostanza e chi lo predica s'illude di poter cambiare le cose. Il non essere rappresenterebbe la visione onirica, utopistica, quella di chi vorrebbe cambiare tutto e subito, senza rendersi conto delle vere contraddizioni sociali, per il cui affronto occorre un consenso di massa. Cosa di cui i filosofi non si preoccupano affatto, poiché in genere sono degli individualisti, tant'è che quando si mettono a fare politica in senso vero e proprio, tutta la loro filosofia non vale assolutamente nulla. I filosofi sono degli idealisti che non amano sporcarsi le mani.

Resta comunque difficile spezzare una lancia a favore di Parmenide, proprio perché egli vedeva la realtà come qualcosa da superare grazie appunto alla sua concezione astratta dell'essere, con cui rifiutava l'idea dell'opposizione, cioè appunto l'idea del non essere, che è quell'idea meravigliosa per cui, davanti agli orrori dell'essere, bisogna sempre essere capaci di offrire all'uomo una nuova possibilità. Dobbiamo infatti esser grati al non essere se riusciamo ancora oggi a credere nella possibilità di cambiare l'esistente.

Questa cosa era già stata capita dall'avversario n. 1 di Parmenide: Eraclito, per il quale l'opposizione di contrari costituiva il senso della vita. Tuttavia, siccome anche lui era un filosofo astratto, quel che di buono aveva detto rischia sempre di trasformarsi nel suo contrario. Nel senso che se da un lato è vero che essere e non essere devono perennemente coesistere, è anche vero che non tutte le opposizioni meritano di sopravvivere.

Tutti noi ricordiamo, dai banchi di scuola, il famoso apologo di Menenio Agrippa, quando, per convincere i plebei a tornare alle loro case, rinunciando alla lotta di classe, disse che un giorno tutte le membra del corpo s'erano rifiutate di lavorare per non ingrassare lo stomaco, che, a parere loro, non faceva nulla. Ma, dopo qualche tempo, le membra s'erano accorte che anche loro illanguidivano, proprio come lo stomaco; ed allora compresero che, se non avessero nutrito lo stomaco, si sarebbero indebolite sempre di più, fino a morire.

Ecco a cosa può portare un'interpretazione sbagliata della filosofia dialettica di Eraclito: a credere che il capitale sia necessario al lavoro. Imprenditori privati, che dispongono di capitali e non lavorano, e operai salariati, che lavorano senza avere mai dei profitti, non sono due poli opposti che devono cercare di coesistere pacificamente. Essi rappresentano

la contraddizione irriducibile di questo sistema, che all'interno di esso non può in alcun modo essere risolta.

Gli operai devono prendere coscienza che quando le aziende chiudono, per un motivo o per un altro, esse vanno occupate ed eventualmente riconvertite. I lavoratori devono iniziare a chiedersi non come fare per sopportare la crisi del sistema, ma come cercare un'alternativa radicale, che anzitutto vuol dire riprendersi il proprio territorio, recuperandone le risorse naturali e le radici culturali. Vuol dire sondare ciò di cui i suoi abitanti possono aver bisogno e iniziare quindi a produrre per soddisfare finalmente le necessità concrete e non le mere esigenze di profitto.

Se la proprietà dei mezzi produttivi non passa dalle mani di chi gestisce i capitali a quelle di chi gestisce il lavoro, si continuerà a parlare di crisi del sistema in eterno. Il non essere non è tenuto a convivere con un essere che di umano e di naturale non ha proprio nulla.

L'essere e il concetto di democrazia

A Parmenide si potrebbe dar ragione solo in un senso: se il non-essere non esiste, i morti continuano a vivere. Quindi si può parlare solo di "trasformazione perenne di ciò che è". Da nulla non si ricava nulla.

Detto questo, è assurdo usare il concetto di "non-essere" solo in chiave polemica nei confronti dell'essere, quando invece è parte costitutiva della *dialettica dell'universo*. Il "non-essere" va visto come possibilità di migliorare l'essere o di diversificarlo. Se anche, per ipotesi, si avesse ragione a dire che là dove esiste l'essere, non può esserci il non-essere, si avrebbe però immediatamente torto se con un'affermazione del genere si volesse negare l'uso della libertà umana.

Il non-essere deve sempre restare qualcosa di potenziale, proprio per salvaguardare l'idea di democrazia, di pluralismo. Anche perché quando l'essere si formalizza o perde vigore, sostanza, credibilità, si è già in presenza di un non-essere, cioè di un essere depotenziato.

Tuttavia potremmo anche vedere le cose in maniera favorevole al non-essere. Cioè se l'essere dominante è particolarmente negativo per lo sviluppo della libertà umana, il non-essere può costituire una speranza.

Certo, l'unico criterio possibile per stabilire se un determinato essere è positivo o negativo è quello della *libertà*, o quello della conformità alle esigenze della natura, la cui libertà è fissata da leggi universali e necessarie. Il problema è che la libertà è un criterio piuttosto vago, che va interpretato di continuo. Le sue forme sono molteplici e bisogna sempre trovare quelle che rispettano l'essenza umana e naturale.

Parmenide invece ha voluto fare dell'essere una sorta di divinità intangibile. Si è fermato alla preoccupazione di stabilire che l'essere è,

quando invece l'essere è cosa molto fluida, terribilmente concreta, storicamente situata, in grado d'interpellare continuamente l'uomo. Le cose troppo statiche e immobili possiedono una perfezione fasulla, astratta, immaginifica. La filosofia parmenidea resta priva di movimento, di dialettica e perfino di curiosità, tant'è che quando cerca una pratica realizzazione, diventa inevitabilmente autoritaria, intollerante.

Nelle società antagonistiche, tra cui quella schiavistica in cui Parmenide viveva, esiste una lotta furibonda tra essere e non-essere, e non è detto che il non-essere costituisca la parte negativa.

Oggi, in Italia, chi va predicando un ritorno al monismo parmenideo è il filosofo Emanuele Severino, che, così facendo, pensa di poter ovviare al nichilismo della scienza onnipotente, quella che, forte dell'idea di divenire, fa continuamente coincidere essere e nulla, distruggendo e ricostruendo le cose con la stessa disinvoltura, nella convinzione, illusoria, di poterlo fare *per omnia saecula saeculorum*.

In pratica è come se dicesse: la democrazia borghese s'è rivelata un fallimento su tutti i fronti, torniamo alla dittatura. Come se l'arroganza della scienza contemporanea non fosse figlia della supponenza metafisica dell'essere, sia esso in veste laica o religiosa. Non sarebbe meglio chiedersi come rendere adeguatamente concreto il concetto di *democrazia*?

Zenone

Zenone nacque ad Elea attorno al 490 a.C. e fu il principale discepolo di Parmenide, di cui difese strenuamente le tesi dagli attacchi degli avversari. Partecipò anche a una congiura per rovesciare il tiranno che governava Elea, ma fu scoperto e ucciso.

Il metodo col quale Zenone difese le tesi del suo maestro è la dimostrazione per assurdo, che assumerà poi molta importanza in matematica. Uno dei più celebri esempi di questo metodo è l'argomento di Achille e della tartaruga: secondo Zenone il veloce Achille non potrà mai raggiungere la tartaruga, in quanto mentre Achille arriverà al punto da cui è partita la tartaruga, questa avrà già percorso un tratto di strada, e così succederà all'infinito, dimostrando che i sensi ingannano e che solo la ragione è in grado di cogliere la verità dei fenomeni.

Zenone in questo modo contribuì alla riflessione sui concetti di tempo, spazio e movimento, anche se le sue tesi condussero a un atteggiamento piuttosto scettico: il suo errore fondamentale fu di non distinguere fra infinita divisibilità (*potenziale*) di spazio e tempo, e infinita divisione (*attuale*).

È evidente che l'aporia eleatica era tale per cui il pensiero di Parmenide non poteva venire corretto, ma solo accettato o rifiutato in blocco.

L'unico tentativo di modifica che potesse aiutare a uscire dalla contraddizione, fu quello fatto da Melisso di Samo (480 a.C.), il quale affermò che l'essere non è finito ma *infinito*, in modo tale che riempiendo tutto di sé non aveva più senso parlare di cambiamento o di movimento.

A parte questa modifica, il pensiero della scuola eleatica rimase sempre immutato e forse per questo motivo la scuola di Parmenide si estinse abbastanza rapidamente, anche se non prima d'aver lasciato una profonda traccia, soprattutto nel pensiero di Platone.

Elementi di radicalismo

Dunque Zenone di Elea, pur di negare il movimento, e quindi il tempo, ricorse allo stratagemma di dividere lo spazio in tanti segmenti sempre più piccoli, che avrebbero per es. impedito alla freccia di raggiungere il bersaglio e ad Achille di superare la tartaruga.

La metà della metà all'infinito era il suo motto preferito, sicché qualcuno arrivò a dire che se Parmenide aveva eliminato tutto il non-

essere, Zenone arrivò in un certo senso a negare persino l'essere.

Egli in sostanza aveva capito che se l'essere è e non può non essere e se il non-essere non è e non può essere, allora tra essere e non-essere non vi è alcun rapporto. L'essere va isolato in se stesso, in quanto è fisso, statico, e il movimento non gli appartiene.

Il movimento appartiene ai fenomeni, che sono come le opinioni, cioè cose incerte, la cui interpretazione non è univoca, ma dubbia.

Che l'essere sia qualcosa di assolutamente perfetto, che va oltre la realtà (sempre mutevole e incapace di dare delle certezze), è dimostrato dal fatto che – secondo Zenone – noi crediamo vere alcune cose che in realtà o sono del tutto false o dipendono da chi le osserva o da come vengono osservate. Gli esempi paradossali scelti da Zenone hanno appunto lo scopo di dimostrare che i concetti di tempo e spazio sono molto relativi, nel senso che non è possibile dare un'interpretazione oggettiva ai fenomeni che accadono entro un certo tempo e un certo spazio.

I trucchi di Zenone

Zenone rappresenta da un lato il tentativo di applicare concretamente il monismo di Parmenide, e dall'altro la testimonianza dell'assurdità di tale monismo.

Le aporie di Zenone sono delle vere e proprie elucubrazioni mentali, del tutto artificiose e prive di dialettica, come d'altra parte era inevitabile che fosse, avendo egli escluso a priori l'idea di movimento o di divenire (singolare che Aristotele abbia considerato Zenone il fondatore della dialettica! Evidentemente per i greci la dialettica era una specie di sofisma e non lo strumento principe dell'analisi storica).

Non a caso Zenone ha anticipato i sofisti, i quali però non rifiutano per principio il non-essere ma ne fanno uno strumento della falsa dialettica, da poter utilizzare come vogliono. Zenone in fondo era un idealista, anche se si serviva del proprio idealismo per dimostrare che tutto è relativo. I sofisti invece partono dal presupposto del relativismo per giungere alla conseguenza che tutto è lecito (incluso mentire ecc.).

Zenone, in fondo, non è che la brutta copia di Parmenide. Egli rappresenta il dogmatismo che si trasforma in estremismo (in politica si potrebbe dire: l'integralismo che si trasforma in fanatismo). La sua stessa tragica fine lo testimonia.

I paradossi di Zenone sono in realtà delle assurdità, poiché privi di dialettica: sono una confutazione sofistica ed eclettica dell'evidenza dei fatti.

Uno di questi paradossi (detto della *dicotomia*) viene spiegato così: il mezzo A che dovrebbe raggiungere il punto B, partendo da un

punto C, non vi arriva mai, poiché la metà della distanza che separa B da C può essere suddivisa all'infinito in altre metà. Dovendo superare sempre la metà della metà, è come se si camminasse a vuoto. Senza volerlo, Zenone aveva intuito l'impossibilità di raggiungere un determinato punto all'interno di uno spazio infinito quale può essere quello dell'universo. Tuttavia in una dimensione del genere, in cui lo spazio è infinito, il movimento non deve incontrare ostacoli di sorta, per poter raggiungere il suo obiettivo. In caso contrario ci sentiremmo perduti, perennemente angosciati.

Insomma il suo esempio è un classico modo di applicare uno schema astratto alla realtà. Zenone non fa che annullare il tempo nello spazio. Il mezzo A non può arrivare a destinazione perché in realtà sembra che non parta mai. E lo spazio suddiviso all'infinito non è che uno spazio uguale a zero. Cioè il mezzo A non parte perché addirittura sembra non esistere, non avendo un luogo da cui partire, o comunque se riesce a partire, non sarà mai in grado di raggiungere il suo obiettivo.

Questo ragionamento è una forma di follia mentale, poiché si vuole togliere alla realtà una dimensione fondamentale: il *tempo*, dalla quale non possiamo assolutamente prescindere. E togliendola, si finisce con l'eliminare anche l'altra dimensione fondamentale: lo *spazio*, non potendo questa sussistere senza quella.

Con Achille e la tartaruga è la stessa cosa. Se in una gara di corsa Achille più veloce concede un margine di vantaggio alla tartaruga e poi, quando viene dato il via, prova a raggiungerla, non vi riuscirà mai, poiché ad ogni suo passo, l'animale avrà risposto con un proprio passo, che le permetterà di conservare sempre un certo vantaggio, anche se sempre più piccolo.

Qui non solo si fa un torto al tempo, ma si mettono anche sullo stesso piano (metafisico) due movimenti (fisici) diversi. Cioè a dire, dapprima Zenone estrapola due movimenti diversi da un unico spazio, poi li ricollega arbitrariamente, facendoli per così dire coincidere. Dal che risulta che la tartaruga è più veloce di Achille proprio perché Achille, di fatto, non la vede e non può sapere quando la raggiungerà.

Zenone, in pratica, fa dello spazio un contenitore vuoto, in cui crede di poter ricostruire arbitrariamente l'unica esperienza, a suo dire, ammissibile.

La questione della freccia che non riesce mai a colpire il bersaglio, in quanto resta immobile a ogni istante, è analoga. La freccia lanciata da un arco non raggiungerà mai il suo bersaglio, poiché, una volta lanciata, essa occupa in ogni singolo istante uno spazio uguale alla sua stessa lunghezza, e poiché il tempo in cui la freccia si muove è fatto di singoli istanti, in ogni istante la freccia è ferma. E non è possibile ottenere un

movimento da elementi fermi, posti uno accanto all'altro. Il movimento della freccia è quindi solo un'illusione ottica, in quanto non può essere dato da una somma di istanti in cui la freccia è ferma. Se il bersaglio è distante 10 metri dall'arco, e la freccia è lunga un metro, l'unico modo di colpirlo è di usare 10 frecce. Senza volerlo, Zenone aveva scoperto il principio del movimento illusorio prodotto da una pellicola cinematografica.

Il concetto di tempo che ha Zenone non è quello di una concatenazione indivisibile e unidirezionale di momenti, ma quello di una somma di momenti che si possono suddividere *ad libitum* nello spazio. Al punto che la freccia non solo non arriva mai al bersaglio, ma, volendo, potrebbe persino tornare indietro!

Il quarto paradosso, quello relativo ai tre giovani nello stadio, spiega bene il concetto di spazio e di tempo che ha Zenone. A e B corrono in senso inverso e C li sta a guardare, senza muoversi, al centro dello stadio. Quando i due atleti s'incrociano all'altezza di C, A ha l'impressione di correre a una velocità e contemporaneamente al doppio di essa, se questa velocità viene messa in relazione al corpo fisso C e all'altro B, che si muove alla stessa velocità ma in senso inverso.

Lo stesso esempio possiamo farlo oggi coi treni. Se vi sono tre treni, di cui due corrono in direzioni opposte alla velocità di 100 km/h, mentre il terzo resta immobile, quando s'incrociano, al passeggero dentro uno dei due treni che corrono, la velocità apparirà, rispetto al treno fermo, di 100 km/h, ma gli apparirà del doppio rispetto all'altro treno che sfreccia in senso opposto.

Conclusione? Zenone, senza volerlo, aveva forse intuito il principio della relatività formulato da Einstein molti secoli dopo? No. Il movimento – dice Zenone – risulta diverso a seconda di chi l'osserva, quindi non esiste in maniera oggettiva o quantificabile (come sostanza o come essere). Cioè egli usava questi esempi per negare un valore reale al movimento, mentre per Einstein era proprio il movimento oggettivo a rendere relativi lo spazio e il tempo. In tutti i suoi esempi Zenone separa il discorso *matematico* relativo al *tempo* dal discorso *fisico* relativo allo *spazio*, e così finisce nell'assurdo. Da un lato divideva lo spazio all'infinito, come se l'uomo si trovasse all'interno dell'universo, e dall'altro usava un'idea di tempo che non corrispondeva a quel tipo di spazio.

È evidente infatti che se si accetta l'idea di uno spazio divisibile all'infinito, in nessun tempo finito sarà possibile percorrere una determinata distanza. Quindi o anche il tempo viene considerato infinito, in grado di affrontare l'infinità dello spazio, oppure, se si vuole restare sulla Terra, si devono tenere strettamente uniti sia lo spazio che il tempo, poiché è soltanto così che l'esistenza è possibile e che possiamo misurarli.

Queste immagini paradossali del tempo e anche dello spazio potrebbero essere utilizzate nella pittura surrealista o in un film di fantascienza, al fine di evidenziare: 1) che in filosofia si può anche credere nell'assoluta relatività dei fatti e delle opinioni e 2) che tale assoluta relatività porta all'irrazionalismo.

Non è forse paradossale che Zenone abbia trasformato il concetto di essere di Parmenide in un'apologia dell'assoluto non-essere? Senza volerlo Zenone ha fatto coincidere l'essere col nulla, poiché nulla di quanto egli ha usato per provare l'essere, esiste veramente.

Le aporie di Zenone dimostrano, indirettamente, che l'essere non può essere provato, soprattutto se si rinuncia all'idea di movimento. Un essere senza tempo è anche, in ultima istanza, un essere senza spazio, cioè un non-essere assoluto: un non-essere, si badi, non in procinto di diventare qualcosa, ma un non-essere che si rifiuta di essere.

Per dimostrare l'essere, Zenone è stato costretto a servirsi del fenomeno, di cui però vuol dimostrare l'illusorietà. Il fenomeno – lascia intendere Zenone – non è scientificamente analizzabile, in quanto la percezione che se ne ha, è del tutto relativa all'osservatore. In altre parole Zenone non si serve dell'essere per dimostrare la fondatezza dei fenomeni, ma si serve dei fenomeni, ricostruiti (come in laboratorio) o interpretati artificialmente (togliendo loro lo spazio e il tempo oggettivi), per dimostrare che l'inganno dei sensi indirettamente attesta la verità razionale, speculativa, dell'essere (di un essere, beninteso, al di sopra dello spazio e del tempo!).

La storia, per Zenone, non è solo un "processo senza soggetto", ma anche un'assenza di processo, in quanto priva di tempo e con uno spazio ridotto a zero dalle sue infinite suddivisioni. L'uomo in un certo senso non può mai morire perché non può mai nascere!

I concetti di spazio e tempo

Zenone ha preteso di fermare il tempo, addirittura di renderlo reversibile, cioè d'invertire la sua traiettoria, come nei film di fantascienza fanno le macchine del tempo, o nella teoria della relatività l'ipotesi di viaggiare oltre la velocità della luce, per osservare da qualche pianeta il passato della Terra.

Ma tutto ciò è impossibile, e anche se fosse possibile sarebbe contrario alla logica naturale delle cose, all'evoluzione naturale della materia. L'uomo è un prodotto dell'evoluzione della natura: fermare il tempo sarebbe come volersi autodistruggere, benché questo desiderio di eternità faccia parte di ogni essere umano (lo attestano i prodotti estetici di bellezza, la mummificazione, gli esperimenti scientifici sull'ibernazione

e molte altre cose).

Creando l'essere umano, il tempo non si è fermato, ma ha continuato ad andare avanti, per l'esistenza stessa dell'uomo. In fondo, l'invecchiamento è una forma di progresso. Gli individui che non "invecchiano" mai, hanno poca "storia", poca esperienza alle loro spalle, poca maturità. Se per taluni individui sembra che il tempo si sia fermato, ciò viene considerato un vantaggio per il loro aspetto fisico, ma il giudizio è superficiale. In realtà la bellezza di un individuo non solo non diminuisce ma addirittura aumenta all'aumentare della sua maturità. Diventa una bellezza carica di umanità.

È proprio questa forma di processo irreversibile che obbliga l'uomo alla responsabilità personale, cioè a porsi le domande sulla sua identità come singolo e come soggetto appartenente a un contesto sociale. Lo spazio e il tempo sono le due coordinate storiche che ci garantiscono la possibilità di vivere un'esistenza dinamica, in movimento. Spazio e tempo sono entrambi essenziali, poiché se uno ha la caratteristica peculiare della *tridimensionalità*, l'altro ha la caratteristica d'essere *unidirezionale*.

Il mutamento delle cose è dunque una ricchezza, nonché un avvenimento da acquisire con fatica: grazie ad esso le capacità dell'essere umano vengono continuamente messe alla prova. Spazio e tempo ripropongono situazioni sempre nuove, in virtù delle quali l'uomo deve rimisurare la propria intelligenza e volontà.

Che il tempo abbia una propria oggettività è dimostrato anche dal fatto che le anticipazioni teoriche degli intellettuali non riescono mai a realizzarsi finché le condizioni non sono mature. All'evoluzione del tempo non è sufficiente conformarsi in maniera individuale. Non ci si sente "da soli" padroni del tempo: occorre un processo collettivo.

Il tempo spinge gli uomini in avanti, inesorabilmente, ma non tutti riescono ad avere consapevolezza di questa necessità. Pochi riescono a rassegnarsi all'idea di aver fatto "il loro tempo". Altrettanto pochi capiscono il significato dell'espressione "essere conforme ai tempi".

Il tempo d'altra parte non è un'evidenza oggettiva il cui significato s'impone da sé. È solo una condizione formale affinché la vita, l'esistenza degli uomini possa avere un "significato". Chi preferisce "fermare" il tempo per salvaguardare i propri interessi, si lascia condannare dalla storia.

Sono gli idealisti che negano l'oggettività allo spazio e al tempo. Ad es. per Berkeley il tempo non è che una successione di idee nella nostra coscienza; per Kant, spazio e tempo sono una forma d'intuizione...

Si può qui notare che Zenone non aveva intenzione di negare l'oggettività dello spazio, ma solo quella del tempo (o del movimento).

Così facendo però, egli non si accorse che i due elementi sono inscindibili, per cui al variare dell'uno varia anche l'altro (come ha dimostrato Einstein).

Variare in che senso? Spazio e tempo non sono forse oggettivi? Sono oggettivi, ma non sono assoluti. Per un monaco del Monte Athos il tempo, ad es., ha senza dubbio un valore diverso che per un agente di borsa: per uno il tempo scorre molto lento (e quasi non se ne accorge), per l'altro invece scorre molto veloce (e ne avverte assai il ritmo). La diversità non sta tanto nel tempo, che in sé è oggettivo e per entrambi scorre uguale, quanto piuttosto nello spazio, all'interno del quale si può vivere e percepire il tempo in modi addirittura opposti.

Questo naturalmente non significa che lo spazio dipenda da una percezione soggettiva. Lo spazio, in realtà, è un luogo dove tutte le cose acquistano un valore a seconda del soggetto che le valorizza, ma il soggetto non può dare un valore alle cose a prescindere dallo spazio in cui vive o in cui quelle cose sono collocate (né a prescindere dal tempo).

Una liturgia solenne o un'icona antica hanno per il monaco dell'Athos un valore eccezionale, mentre per l'agente di borsa ciò che conta sono le cedole, i riporti e i dividendi. Di un'icona egli saprebbe vedere solo il lato venale. Le stesse cose messe in posti diversi avrebbero sicuramente valori diversi.

È dunque solo l'uomo che dà valore alle cose? No, perché se trasferissimo l'agente di borsa in un monastero, le sue azioni e i suoi titoli non avrebbero qui alcun valore, anche se lui cercasse in tutti i modi di dimostrare il contrario (a meno che l'agente non riesca a convincere tutti i monaci che è meglio giocare in borsa piuttosto che pregare).

Sono dunque le coordinate di spazio e tempo che permettono all'uomo di dare il giusto valore alle cose. Queste coordinate sono estremamente mobili, anche se entro dei limiti invalicabili, al di là dei quali non esiste né l'essere umano e forse neppure la materia. Chi "specula" sullo spazio o sul tempo, in maniera assolutamente arbitraria, rischia continuamente l'autodistruzione.

Occorre che l'uomo rispetti le proprietà fondamentali dello spazio e del tempo, che, ad es., non possono essere ristrette o ridimensionate all'infinito, cioè ridotte a un punto o addirittura a uno zero (come appunto pretende di fare Zenone); né possono essere scollegate tra loro e svilupparsi in maniera del tutto autonoma (si pensi agli "elisir di lunga vita"); né lo spazio né il tempo possono essere intrinsecamente sezionati o divisi a proprio piacere, senza che ciò abbia delle conseguenze sull'uomo e sull'ambiente. Abbiamo scisso l'atomo e in un secondo abbiamo fatto fuori due intere città, Hiroshima e Nagasaki.

La caratteristica fondamentale dello spazio è la *tridimensionalità*.

Ciò significa che in una qualunque esperienza umana bisogna valorizzare i rapporti verticali, orizzontali e di profondità. Quest'ultimi, in particolare, danno la misura delle proporzioni, dell'equilibrio degli altri due rapporti, danno la percezione dell'insieme, della globalità. Ogni esperienza umana potrebbe essere, in tal senso, raffigurata da un grafico: l'individuo non è che un punto di congiunzione delle tre dimensioni.

“Nello” spazio e “dello” spazio non si può fare quel che si vuole, come invece credeva Pitagora, che, al pari di Newton, considerava spazio e tempo del tutto indipendenti dalla materia. Questa è una forma d'ingenuità. Un cieco, nella propria casa, si muove agevolmente; messo in un'altra casa identica alla sua, dopo esserne stato informato, si muoverà con molta incertezza, almeno in un primo momento. Perché? Perché lo spazio e il tempo non sono assolutamente indipendenti dal soggetto, il quale non può concepirsi che come facente parte di un determinato spazio-tempo.

Il semplice fatto di spostare il cieco in un ambiente che pur ha caratteristiche identiche al suo, è già fonte d'angoscia. Lo sarebbe anche se si tenesse il cieco all'oscuro dello spostamento. La copia infatti non è mai identica all'originale. Questa è un'altra caratteristica tipica del coesistere delle due dimensioni essenziali della materia. Per non provare angoscia il cieco deve avvertire il nuovo spazio come parte intima della propria esistenza. Ma per ottenere tale familiarizzazione ci vuole tempo.

L'angoscia dell'astronauta non dipende tanto dalla mancanza di gravità o dall'assenza dello spazio e del tempo consueti, terrestri, ma anche dalla difficoltà a gestire con padronanza le circostanze “extra-terrestri”, le condizioni cosmiche in cui vive. A ciò può sicuramente aiutarlo il fatto di partecipare personalmente non solo al progetto spaziale ma addirittura alla costruzione dei mezzi e degli strumenti che dovrà usare nella sua missione. Tutto il resto (fotografie dei parenti, musica, libri, alimentazione tradizionale, svago...), ha un'importanza relativa.

Le coordinate spazio-tempo, nell'astronauta o nel geotecnico che vive periodicamente nelle profondità della terra, raggiungono probabilmente il limite massimo consentito. Che lo spazio e il tempo influenzino in modo decisivo la materia è dimostrato anche dal fatto che nelle donne si ha perdita del ciclo mestruale. La donna, molto più dell'uomo, è sensibilissima alla mutazione irregolare dello spazio e del tempo. I viaggi nello spazio e i test di resistenza nelle viscere della terra dovrebbero servire, fra l'altro, a verificare i limiti umani oltre i quali l'essere umano non può andare, senza subire conseguenze letali per il suo organismo.

Sofista non dialettico

Zenone di Elea si rifiutava di vedere le cose in maniera *olistica*, cioè globale, a 360 gradi, perché preferiva limitarsi a scomporle all'infinito, privilegiando lo spazio al tempo, al fine di dimostrare che il movimento o il divenire non esiste.

Far partire la dialettica da lui, come fece Aristotele, solo perché si serviva dei suoi astrusi ragionamenti per smontare le osservazioni critiche degli altri, non ha alcun senso. Qui siamo in presenza solo di una sofistica di tipo pseudo matematico.

L'aveva già capito Hegel perfettamente, quando nella sua *Enciclopedia* scriveva che "l'antinomia zenoniana è insolubile se i luoghi vengono isolati come punti spaziali, e i momenti del tempo come punti temporali; e la soluzione dell'antinomia, cioè il movimento, è da comprendere solo così, che spazio e tempo in sé sono continui, e il corpo che si muove è insieme e non è nel medesimo luogo, cioè è insieme in un altro, e così lo stesso punto del tempo è insieme e non è, cioè è un altro" (§ 298).

Hegel superò una volta per tutte il principio parmenideo di non-contraddizione, dicendo che essere e nulla coincidono nel divenire, senza alcuna reciproca esclusione. La verità non è di per sé evidente, proprio in quanto è un processo in divenire, in cui l'opposizione va assunta come elemento portante per stabilire la verità. La dialettica degli antichi greci, quando negava valore alla contraddizione, o era ingenua o era sofistica.

In effetti l'infinita divisibilità nello spazio è possibile ammetterla solo in uno spazio infinito, quello dell'universo, certamente non in quello terreno, se non in via del tutto ipotetica o virtuale, come fanno i matematici.

Tuttavia non ha senso dedurre conseguenze logiche quando le premesse sono illogiche. Anzi, se vogliamo neppure nell'universo i paradossi di Zenone troverebbero applicazione (di sicuro almeno non come lui li ha formulati, quando si divertiva a stupire gli ascoltatori mostrando loro che si poteva usare il tempo in maniera finita e lo spazio in maniera infinita, sicché una cosa che sta per muoversi è destinata a rimanere ferma). Nell'universo infatti l'infinita divisibilità degli spazi non può non venire colmata da un *movimento* altrettanto infinito, nel senso che gli spazi non potrebbero mai essere così infiniti (nella loro divisibilità) da rendere impossibile al movimento di percorrerli. Spazio e tempo sono sempre strettamente correlati, non sono disgiungibili, se non appunto astrattamente, come nelle fiabe o nei film di fantascienza.

Di regola vale il principio opposto a quello di Zenone, e cioè che non c'è alcuno spazio in cui la quiete sia assoluta. E che le sue dimostrazioni non abbiano alcuna vera efficacia logica è dimostrato anche dal fatto che egli, dopo aver portato la matematica pitagorica all'assurdo, si tro-

va alla fine a dover negare lo stesso monismo di Parmenide, in quanto involontariamente nega l'esistenza di una qualunque unità minima, al di sotto della quale non sia possibile andare. In sostanza fa morire proprio ciò che pretende di stare fermo.

Infatti per dimostrare l'immobilismo dell'essere è costretto ad avvalersi del non-essere, cioè di un essere ipotetico, che nella realtà non esiste. Come per es. quando dice che fra A e B vi sarà sempre uno spazio per C, sicché fra A e C vi sarà D e fra C e B vi sarà E, e così all'infinito. Se le cose, finite di numero, sono in realtà infinite, si arriva, a un certo punto, che non si può mai stabilire alcuna verità mettendole a confronto.

Già Aristotele aveva capito che con questi ragionamenti si riduceva la fisica a una pura matematica. Zenone cioè, mentre qualcuno voleva far muovere un oggetto, sosteneva che l'oggetto stesso si creava i presupposti per non arrivare mai da nessuna parte. Quindi tanto valeva restare fermi.

Se questo ragionamento non era un'apologia dello *status quo*, che cos'era? Per rendere impossibile un qualunque movimento fisico finito, lo vincolava a un movimento matematico di sottrazione infinita, del tutto virtuale e inapplicabile alla realtà terrena. Questo bisogno di avere certezze teoriche (*l'essere autoevidente*), escludendo che la realtà fenomenica possa offrirne, ha qualcosa d'infantile, ed è spiegabile solo pensando che qui si ha a che fare con un ceto aristocratico, il cui potere non voleva essere messo in discussione.

Mai negare il divenire

Chi nega il divenire, cioè la perenne trasformazione delle cose, e quindi le leggi della dialettica, inevitabilmente si pone nella schiera degli intolleranti. Negare il divenire vuol dire negare la possibilità che l'opposizione abbia ragione e quindi diritto a governare. Vuol dire fare dell'opposizione un nemico irriducibile, ipostatizzato, da criminalizzare.

Eppure il socialismo sostiene che tra lavoro e capitale il conflitto è irrisolvibile, poiché da un lato esiste una proprietà che non lavora e dall'altro un lavoro senza proprietà. Applicare il principio della dialettica, dal punto di vista del capitale, significa conservare il lavoro salariato; invece dal punto di vista del lavoro significa abolire sia il capitale che il lavoro salariato.

Dunque in questo caso l'applicazione della dialettica porta a risultati opposti. Perché? Il motivo è semplice: la dialettica funziona quando le contraddizioni non sono antagonistiche ma conciliabili. Una contraddizione antagonistica è per sua natura irriducibile, per cui la sua soluzione non può che comportare il superamento di entrambi i poli

dell'opposizione.

Quando si ha a che fare con contraddizioni di tal genere, la soluzione non sta né nella conciliazione né nell'affermazione di un polo a scapito dell'altro, ma nel superamento di entrambi a favore di una soluzione del tutto inedita. È infatti il "sistema" che va superato, a vantaggio di un nuovo sistema di vita.

Pensare quindi di conservare le forme in cui una contraddizione antagonista si è sviluppata, è sbagliato, poiché spesso quelle forme si sono sviluppate proprio in conseguenza di quella particolare contraddizione. Sarebbe pertanto più giusto affermare che nella ricerca di un nuovo sistema di vita, è necessario pensare anche a nuove forme di vivibilità. Cioè non ha alcun senso sostenere che il futuro socialismo democratico dovrà necessariamente conservare le conquiste tecnico-scientifiche del capitalismo. E tanto meno ha senso sostenere che il socialismo democratico non può realizzarsi fino a quando non si sono sviluppate al massimo le forme dell'opposizione tra lavoro e capitale, o fino a quando le contraddizioni non arriveranno a esplodere da sole o fino a quando non si saranno esaurite tutte le potenzialità produttive di un determinato sistema. Questo modo di ragionare è fatalistico, illusorio, incapace di garantire alcunché di veramente alternativo.

I fisici materialisti e pluralisti

Premessa

Nell'ambito dello scontro che si era verificato fra il naturalismo ionico e il sapere del tempio, scontro che rispecchiava la contrapposizione fra *demos* e aristocrazia, si colloca il tentativo di mediazione operato dai fisici materialisti e pluralisti del V sec. a.C.

Questi filosofi, tutti di parte democratica, cercheranno di costruire una struttura teorica che consenta di pensare i fenomeni della natura e i suoi processi all'interno delle condizioni di razionalità imposte da Parmenide. Avremo così una struttura in due livelli, di cui quello superiore sarà formato dai principi, cui spetterà il compito di spiegare e giustificare la realtà fisica nel suo insieme: essi, sia che si tratti degli elementi di Empedocle o degli atomi di Democrito, possiedono tutte le caratteristiche di razionalità richieste dalla logica parmenidea, vale a dire che sono eterni, ingenerati, inalterabili e sempre uguali a se stessi; le uniche varianti sono quelle necessarie a spiegare il divenire, per cui sono in numero superiore a uno (mentre l'essere di Parmenide era uno), sono in movimento (non statici) e hanno una natura materiale (e non logico-intellettuale come era in Parmenide).

Tutta la realtà empirica e tutto il divenire (secondo livello, detto fenomenico) sono derivati da quei principi, ne sono generati e ne dipendono nell'ordine dell'essere, e questa derivazione è la base per la spiegazione scientifica dei fenomeni, in quanto comprenderli razionalmente significherà ridurli con opportuni procedimenti logici ai principi elementari da cui derivano e ai comportamenti di questi.

In tal modo trova una prima soluzione l'aporia eleatica (per cui l'essere è sempre, non può non essere e quindi non è possibile il divenire): la risposta di Empedocle e Democrito è che non si può parlare di nascere e perire in senso proprio, ma che nascita e morte non sono altro che composizione e scomposizione degli elementi primi, i quali in se stessi esistono però eternamente ed eternamente identici a se stessi, proprio come l'essere parmenideo.

Anassagora

Verso la fine del VI sec. a.C. i Persiani distrussero le colonie ioniche, arrestando anche il progresso della filosofia che proprio lì aveva

avuto inizio. Nel 480 a.C. una coalizione greca guidata da Atene riprende il controllo sull'Egeo creando una zona d'influenza cui saranno soggette le città ioniche. Atene così sostituisce Mileto nel ruolo di guida dal punto di vista economico, politico e culturale, spingendo per questo motivo molti filosofi a trasferirvisi. Il primo di questi è Anassagora di Clazomene, nato in una città ionica sulle coste dell'Asia Minore nel 500 a.C. e ritenuto colui che per primo ha portato la filosofia ad Atene, anche se nonostante questo, e nonostante il contesto storico già mutato, le sue radici affondano nel pensiero ionico.

Assorbe il *background* culturale dei naturalisti milesii del VII sec. e in particolare di Anassimene (da Senofane prenderà l'ateismo). La vicinanza di Clazomene con Mileto, probabile patria di Leucippo, e il fatto ch'essa sia la zona d'origine dei colonizzatori di Abdera, rende ragione dei parallelismi delle formulazioni fisico-cosmologiche dei due grandi filosofi della Ionia, che con le loro formulazioni ontologiche pluralistiche mettono in mora il monismo mistico di Parmenide.

Anassagora emigrò ad Atene verso il 460-3 a.C. trovando nella città attica, governata da Pericle (di cui fu consigliere personale), l'ambiente intellettuale ideale per portarvi la filosofia ionica e aprire una scuola, contando tra i suoi allievi Archelao ed Euripide. L'ambiente era favorevole alla riflessione, in quanto l'aristocrazia iniziò a farsi interprete delle esigenze provenienti dal nuovo ceto degli artigiani e dei commercianti.

Qui egli visse fino al 430-3 a.C., svolgendo la funzione di ideologo del *demos*, cerniera di un equilibrio che cesserà quando verrà processato per empietà a causa della concezione ateistica della sua astronomia (sosteneva che il Sole era solo un metallo infuocato). Dalla pena di morte si poté salvare grazie alla protezione dello statista Pericle, il quale comunque lo mandò in esilio.

Le sue ricerche sono state di carattere eminentemente naturalistico e concernenti matematica, astronomia, medicina e biologia. Compose un trattato cui venne dato poi il titolo *Sulla natura* (opera ch'egli diffuse anche al di fuori della cerchia dei suoi uditori, tanto da essere considerata la prima opera venduta nell'Agorà), di cui ci restano numerosi frammenti. Fu anche maestro e tenne pubbliche lezioni (fra i suoi uditori ci furono Ippocrate e Socrate). Influi sicuramente anche su Aristotele a motivo del suo materialismo fisico.

Quando tornò in Asia Minore, prese dimora a Lampsaco, dove morì nel 428 a.C.

Il pensiero di Anassagora

- La sua cosmologia pone all'origine del mondo non un materiale indistinto ma i *semi* (*spérmata*, che Aristotele chiamerà *omeomerie*), da cui poi avrebbero avuto origine tutte le cose. Questi elementi primari sono di numero illimitato, particelle invisibili di materia, ognuna di qualità specifica, che si combinano, si aggregano tra loro, generando tutte le cose, nel senso che in ogni cosa vi sono particelle di tutti i semi, divisibili all'infinito.

Gli aggregati nascono e muoiono di continuo, ma non i semi, che sono ingenerati ed eterni: la differenza tra un aggregato e l'altro sta solo nella prevalenza di determinati semi rispetto ad altri. Piuttosto che di nascita e morte, egli preferisce parlare solo di composizione e scomposizione degli elementi (una teoria che aprirà la strada all'atomismo).

- Il passaggio dal disordine originario all'ordine, ovvero il movimento ordinato di aggregazione e separazione dei semi avviene grazie a un principio ordinatore che agisce dall'esterno, il *Nous* (la Mente), un'intelligenza più leggera dei semi, che non genera il mondo (nel pensiero greco dei primi secoli è assente il concetto di "creazione"), ma che lo *forma* soltanto (come farà poi anche il demiurgo platonico). Viene concepito come una forza "naturale" super-materiale che connette i semi in modo differente, dando origine, a seconda della prevalenza di un certo tipo rispetto agli altri, alle cose del mondo che si offrono alla nostra percezione. Una volta avviato, il processo si autogestisce.

La mescolanza di questi semi non si basa su un processo ciclico, ma *lineare*, verso l'infinito, per cui non deve tornare all'Uno primordiale. Non è neppure escluso che l'aggregazione abbia potuto far nascere mondi abitati diversi dal nostro. Poiché l'aggregazione avviene per contrasto di semi, anche la conoscenza si basa per contrasto: il simile conosce il dissimile (per es. "sento freddo perché sono caldo", "sento l'amaro perché conosco il dolce"). Quindi l'uomo può capire le cose basandosi sui loro contrari.

È importante precisare che per Anassagora questo *Nous* non è un Dio (un intelletto ordinatore di carattere divino), ma un principio materiale, una "forza" che produce la realtà a partire dai suoi elementi originari. la cui azione non è provvidenziale o finalistica, ma *meccanica*.

L'idea di *Nous* viene presa da Empedocle, per il quale il movimento dei fenomeni, ovvero la trasformazione perenne delle cose è generata da un *Nous* immobile. Ma Anassagora se ne differenzia quando evita di attribuire a questo *Nous* una qualche finalità etica o metafisica. Il *Nous* ordina il cosmo secondo una *causa efficiente*, non secondo un fine, anche perché possono esistere mondi abitati diversi dal nostro, con soggetti anche più intelligenti di noi.

D'altra parte egli vuole porsi come "scienziato ateo" (per come

allora si potesse esserlo), che tiene rigorosamente separate la fisica dalla metafisica, l'astronomia dall'etica, ecc. Ed è uno scienziato che privilegia le scienze esatte: matematica, astronomia, medicina e biologia. Tutto ciò anticiperà l'atomismo di Democrito.

- Anassagora riprende la concezione di Senofane per la quale il sapere è *ricerca attiva*, ma nella sua visione *fisicistica* l'essere umano non è superiore alla natura o al mondo animale in maniera qualitativa. La differenza tra la conoscenza umana e animale è di tipo *quantitativo*, poiché l'uomo ha le *mani*, che gli hanno permesso di sviluppare il cervello, cioè l'intelligenza, l'esperienza, la memoria, il sapere e la tecnica. L'essere umano è in grado di fare qualunque esperienza, di cui conserva memoria ed è padrone della *techné*, con cui può modificare qualunque ambiente in qualunque modo, in un progresso infinito. L'esperienza e il lavoro affinano moltissimo il cervello.

Il sapere poi non va mai concepito come fine a se stesso, in quanto deve culminare nelle applicazioni tecniche manuali: il che mostra molto bene come il suo pensiero fosse l'espressione di quel ceto artigianale che si andava candidando a un ruolo di antagonista all'aristocrazia nella guida delle città.

*

Il materialismo di Anassagora è "meccanicistico". Egli tuttavia intuì sia l'infinità della materia che l'equivalenza tra microcosmo e macrocosmo ("in ogni cosa c'è tutto", dice la sua cosmologia).

Per Anassagora "il tutto nel tutto" voleva senza dubbio essere un'affermazione scientifica. Senonché, con gli scarsi strumenti di cui allora si disponeva, essa ha finito col trasformarsi in un'affermazione filosofica. Non solo, ma quell'affermazione, di per sé, non era in grado di favorire lo sviluppo della conoscenza scientifica, poiché non poneva i limiti che distinguono un enunciato vero da uno falso, anzi poteva indurre a un certo relativismo gnoseologico. La sua teoria della conoscenza – in questo aveva ragione Aristotele – sembra restare aperta a qualunque soluzione.

Probabilmente l'aspetto più significativo di questa teoria, è la concezione funzionale-strumentale del sapere, che, a suo dire, va finalizzato a delle applicazioni tecniche (manuali), evitando risolutamente le mere astrazioni.

Tuttavia l'idea di far dipendere la conoscenza dalle sensazioni non è stata molto felice. Non si può ridurre l'esperienza umana a un complesso di sensazioni, anche se è vero che la sensazione, per Anassagora, va al di là del concetto di "senso" (che è riferibile anche agli animali), in

quanto la sensazione è strettamente legata all'intelligenza, tant'è che essa è in grado di cogliere un fenomeno anche a partire dal suo contrario (in questo Anassagora supera nettamente Empedocle).

Resta comunque limitativo il fatto di attribuire alla mera sensazione il motore che fa muovere l'intelligenza (questo modo di ragionare lo si ritroverà nei sensisti inglesi e francesi), anche perché, in tal modo, l'uomo viene ad essere sminuito rispetto alla natura, la quale è mossa da un'intelligenza (il *Nous*) che somiglia vagamente, checché ne pensi Anassagora, a un'entità divina.

In realtà l'intelligenza umana gode di una relativa autonomia rispetto alle sensazioni, o quanto meno essa è in grado di rielaborarle secondo schemi mentali che non sono impliciti nelle sensazioni, né da queste desumibili. Altrimenti non si spiegherebbe il motivo per cui davanti a fenomeni negativi, osservati quotidianamente, un individuo reagisce in maniera passiva e un altro in maniera costruttiva.

Probabilmente l'assenza di dialettica in Anassagora è dovuta all'assunzione inconsapevole del principio parmenideo dell'essere (identificato col *Nous*, in virtù del quale però egli pensava di superare Parmenide). La differenza tra i due principi è la stessa che passa tra uno scienziato e un metafisico. Di fronte a un metafisico, lo scienziato rischia sempre di sentirsi condizionato intellettualmente, se non trova il modo di agganciare le scienze naturali a quelle umane. Se Anassimandro l'avesse fatto, l'importanza di Parmenide sarebbe stata immediatamente oscurata.

Egli comunque resta la terza via originata dalla concezione dell'essere di Parmenide, dopo quella estremista di Zenone e quella moralista di Empedocle.

Empedocle

Empedocle nasce attorno al 490 a.C. ad Agrigento, da una famiglia ricca di parte democratica, posizione che anch'egli sosteneva, anche se non si sa se abbia partecipato ad attività di governo nella sua città: pare che avesse rifiutato il titolo di re offertogli dai suoi concittadini. Certamente qualcosa deve aver fatto, poiché fu esiliato dagli aristocratici. Morì a 60 anni nel Peloponneso, completamente abbandonato dal favore popolare.

Molto attento ai fenomeni della natura, in particolare di ordine biologico, scrisse due opere (*Sulla natura* e *Purificazioni*) di cui ci rimane solo una parte di frammenti.

Nell'ambiente in cui visse, la Sicilia della prima metà del V sec. a.C., grandi masse contadine in via d'impovertimento si contrapponevano, in nome di una redistribuzione delle terre, a una forte aristocrazia ur-

ana che veniva consolidando il suo potere in forme tiranniche e militari. Empedocle si fece portatore del desiderio di rinnovamento sociale e culturale di larghi strati della popolazione. Nel suo pensiero infatti troviamo, accanto all'esigenza di comprendere la realtà della vita, della natura e della materia, motivi di ordine morale, religioso, psicologico e un forte senso dell'infelicità e dell'ingiustizia di questo mondo, che spinge a desiderare un'alternativa praticabile.

Il pensiero di Empedocle

Principio fondamentale di tutte le cose sono *quattro radici materiali*: aria, acqua, terra e fuoco. Quindi l'essere è plurale. Nell'universo queste radici si trovano allo stato puro, cioè sono eterne, immutabili (indistruttibili) e infinitamente identiche a se stesse (irriducibili tra loro). Ogni oggetto del nostro mondo terreno, come pure ogni qualità (per es. dai colori semplici si possono ricavare tutti gli altri colori composti) deriva dalla composizione di questi elementi in proporzioni diverse. Le combinazioni esprimono il divenire, le metamorfosi delle quattro radici.

In particolare le combinazioni avvengono con altri quattro elementi (o qualità primarie) collocati fra le quattro radici (una sorta di scenario in cui avvengono gli intrecci): caldo e freddo, umidità e secchezza, nel senso tra il fuoco e la terra sta il *secco*, tra la terra e l'acqua sta il *freddo*, tra l'acqua e l'aria sta l'*umido*, mentre tra il fuoco e l'aria sta il *caldo*. Il vuoto non esiste e in ogni punto dell'universo i quattro elementi sono mescolati nello stesso modo.

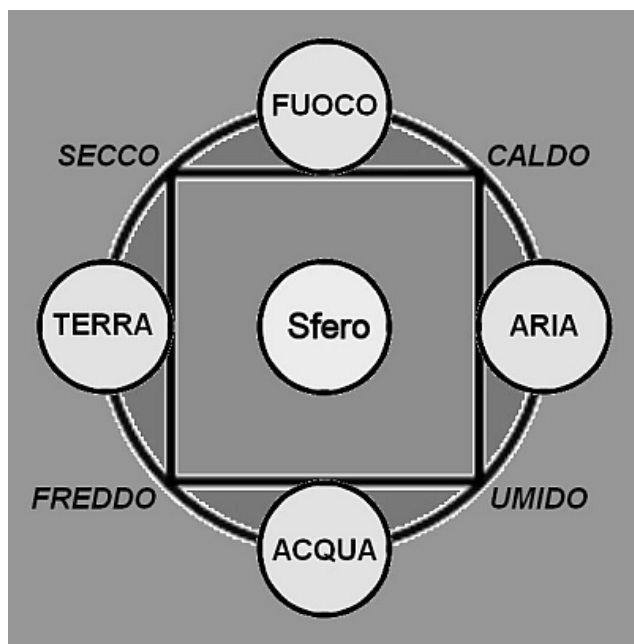
Sulla Terra gli elementi si trovano solo in combinazione, non allo stato puro. Essi possono essere divisi solo sul piano quantitativo (per es. l'acqua di una bottiglia resta tale in tutti i bicchieri), per cui la qualità prescinde dalla quantità: ciascuna parte divisa conserverà sempre le caratteristiche dell'elemento da cui proviene. Empedocle non arriverà mai a sostenere che da una progressione di determinazioni quantitative si può formare una nuova qualità. Sarebbe stato assurdo per lui credere che l'acqua è formata da due gas.

Non solo, ma Empedocle è condizionato anche da alcune teorie orfiche presenti in Anassimandro e Pitagora. Infatti nel carne lustrale *Sulle purificazioni* s'immagina che all'origine di tutto vi sia una sorta di unità indistinta, chiamata *sfero* (somigliante all'*apeiron* di Anassimandro), in cui le suddette quattro radici convivono in armonia, senza però mescolarsi al punto da confondersi. Ciò che le tiene unite è esterno a loro e viene chiamato *philia*, cioè amore, concordia, amicizia.

Nello *sfero* non ci sono individui: esso crea il mondo solo quando intervengono forze separative, che generano realtà individuali. Il che

di per sé non è un male, ma è male l'esclusione dell'amore. È male l'estremo che vuole prevalere.

I mondi materiali si creano quando gli aspetti di separazione prevalgono su quelli di aggregazione, cioè quando il *neikos* (odio, discordia) prevale sulla *philia*. Quindi le *forze* che muovono le radici, combinandole fra loro, sono l'*amore* e l'*odio*, dove la prima congiunge mentre la seconda disgiunge; l'amore si presenta come causa di unità e nascita, mentre l'odio è causa di separazione e morte. Quando nessuna forza prevale, il cosmo sussiste. Se prevale Amore le differenze si annullano; se prevale Odio si finisce nel caos. Tuttavia se prevale il caos, a un certo punto si avverte di nuovo l'esigenza riunificatrice dell'Amore, e nasce così un nuovo ciclo.



Queste forze (centrifuga e centripeta) non vanno confuse coi due sentimenti che noi conosciamo, in quanto il loro significato comprende anche quello, ma al tempo stesso lo supera, esprimendo così tutto l'intreccio, tipicamente empedocleo, fra aspirazioni morali e spiegazione fisica dei fenomeni. Queste idee verranno riprese da diversi autori del neoplatonismo umanistico.

I quattro principi interni e le due forze esterne spiegano ogni cosa del mondo nel suo mutare a livello di esperienza e nel suo permanere identico a livello delle radici. Il ciclo di amore-odio-amore, vale a dire

aggregazione-disgregazione-riaggregazione avviene all'interno di una ferrea necessità, per la quale ciò che accade non potrebbe non accadere che così. Detto altrimenti: il negativo non è tanto frutto di un uso negativo della libertà umana, ma è precedente all'uso stesso della libertà, in quanto collocato al di fuori della Terra, nell'universo.

Tuttavia per ricongiungersi all'uno (lo *sfero*) l'anima deve espriare sulla Terra la colpa della separazione, e deve farlo purificandosi coi digiuni, un'alimentazione vegetariana, ecc. Chi non si purifica è destinato a reincarnarsi, anche se Empedocle non cerca, come fece invece Pitagora, di collegare la dottrina della trasmigrazione delle anime alla fisica.

Più originale di questa teoria desunta dall'orfismo è quella secondo cui le quattro radici combinate tra loro è possibile conoscerle anche attraverso i *sensi* e non solo con la ragione, in quanto *il simile conosce il simile* e nell'essere umano vi sono tutti gli elementi dell'universo, come se fosse una sorta di *microcosmo*. La conoscenza umana è possibile proprio perché tutto è composto dagli stessi principi.

Empedocle non distingue fra sensazione e pensiero, e ritiene che l'uomo pensi mediante il sangue, perché è prossimo al cuore e perché sarebbe un miscuglio perfettamente proporzionato dei quattro elementi. Cioè in sostanza l'organo del pensiero più sensibile, quello in grado di conoscere attraverso la propria sensibilità, è il *cuore*, dove risiede un calore innato, distribuito in tutto il corpo. Questa concezione emocardio-centrica costituisce un passo indietro rispetto a quella encefalocentrica di Alcmeone, Ippocrate e Anassagora; d'altra parte questo contrasto verrà superato definitivamente solo da Galeno nel II sec. d.C.

Empedocle rappresenta una soluzione di compromesso tra il monismo metafisico di Parmenide, secondo cui le cose sono quello che sono, e il dualismo dialettico di Eraclito, secondo cui le cose sono quello che diventano: un compromesso però più utile sul piano pratico che teorico, poiché Empedocle si è lasciato eccessivamente influenzare dal misticismo dei pitagorici e dalle tradizioni orfiche.

Empedocle è insieme moralista ed eclettico, democratico e semplicistico, concreto sul piano politico e astratto su quello filosofico. Con lui la speculazione non fa molti progressi, anche se quello che dice appare umanamente accettabile (non vi sono gli estremismi parmenidei o pitagorici).

Sul piano filosofico-scientifico elaborò una sorta di teoria dell'*evoluzione*, secondo cui le particelle dei quattro elementi primordiali si sono all'inizio mescolate a caso, dando origine a esseri viventi mostruosi; in seguito sarebbero sopravvissuti solo quegli esseri le cui membra erano meglio assemblate (o più armonizzate, più equilibrate).

La natura, per lui, è paragonabile a un essere vivente in cui le

singole parti si sono progressivamente ordinate al tutto. Tra mondo fisico e organismo umano vi è una certa analogia, tant'è che a partire dalla sua filosofia si parla di *finalismo organicistico* (o naturalistico), nel senso che tutto viene visto in funzione dell'uomo, e quindi la scienza, che studia la natura, va subordinata all'etica, che studia il comportamento e l'interiorità umana. Una concezione, questa, che verrà ereditata dal cristianesimo.

Quando Empedocle afferma che i quattro elementi primordiali materiali non hanno in sé la capacità di mescolarsi tra loro, per cui hanno bisogno di due forze esterne contrapposte (amore e odio), poneva un'arbitraria distinzione tra materia e forza. Cadeva, in sostanza, in un duplice errore: da un lato non accettava l'idea che la materia fosse dotata di una forza propria, con la quale è in grado di compiere fusioni e scissioni; dall'altro applicava al movimento della natura delle categorie etiche o pampsichistiche (natura vivente) del tutto indimostrabili.

L'unità originaria, per Empedocle, è l'*indistinzione delle cose*, ordinata dall'amore, cioè è assenza di dialettica, di unità degli opposti: è la solitudine dell'amore. Secondo lui infatti la società comporta divisioni, scontri d'interesse, dai quali ci si può liberare solo con la metempsicosi (a livello di anima individuale). Qui sta il suo moralismo.

In particolare Empedocle, interpretando il mondo fisico in analogia con l'organismo umano, fonda la concezione *organicista* dell'universo, che costituirà fino all'epoca galileiana l'alternativa alla fisica atomistica. Tale concezione rappresenta il tentativo di sottomettere la scienza all'etica: tentativo fallito non perché in sé fosse sbagliato (una scienza è vera se le sue scoperte hanno conseguenze moralmente positive per gli uomini), ma perché ai tempi di Galileo l'incapacità dell'etica (religiosa) di mantenere un rapporto dialettico con la scienza si era rivelata insopportabile e avversa a ogni possibile sviluppo scientifico (al punto che Galileo preferirà separare nettamente la scienza dalla teologia).

L'etica non può sapere a priori quali scoperte o invenzioni scientifiche avranno conseguenze moralmente positive o negative sugli uomini: deve appunto tenersi in un rapporto costantemente dialettico con le scoperte scientifiche e gli strumenti tecnici, lasciando che la scienza sia in grado di porre nuovi problemi, e mettendo se stessa alla prova nella propria capacità di rivedere determinate formulazioni di principio. Se all'etica greca non avesse fatto seguito un'etica di molto superiore: quella cristiana, probabilmente la rivoluzione galileiana si sarebbe verificata prima. Fu infatti il cristianesimo che con la sua etica religiosa superò i limiti dell'etica laica della filosofia greca, ma per ricadere ben presto in altri limiti non meno grandi, anzi così grandi che la scienza rimase bloccata fino al XVI secolo.

Una delle illusioni del cristianesimo fu appunto quella di credere che per realizzare un buon rapporto con la natura fosse sufficiente all'uomo affidarsi alla religione (o comunque a una forma di morale), trascurando completamente lo sviluppo tecnico-scientifico. Indubbiamente l'uomo, per essere se stesso, non ha bisogno di affidarsi a una scienza che non rispetti le esigenze riproduttive della natura.

Tuttavia, quando la suddetta illusione viene imposta con la forza, la reazione sarà facilmente anti-etica: ecco perché la scienza moderna in occidente è nata senza presupposti umanistici. La Chiesa cattolica ha sbagliato proprio nel momento in cui ha cercato d'imporre un'idea che avrebbe anche potuto essere giusta se il contesto in cui era stata formulata fosse stato effettivamente a misura d'uomo, privo di antagonismi sociali irriducibili.

*

La concezione organicista di Empedocle attribuì alla natura un finalismo equivalente a quello della dimensione umana. È ridicola questa concezione? Sì, perché non si possono dedurre *stricto sensu* le leggi dell'universo analizzando la natura umana; no, perché l'essere umano costituisce, fino a prova contraria, il prodotto finale dello stesso universo (anzi da questo punto di vista occorre affermare che lo studio della natura umana resta sempre più complesso di qualunque studio scientifico dell'universo). È quindi, la sua, una concezione riduttiva sul piano scientifico, ma sensata sul piano etico.

Inoltre Empedocle sbaglia nel ritenere che il mescolarsi e il separarsi delle quattro radici primordiali non influisca sulla loro natura intrinseca, e sbaglia anche nel ritenere l'essere umano un mero prodotto della natura (e non il prodotto *finale* della natura, che ha superato la natura stessa). Alla fine della sua filosofia Empedocle non è in grado di comprendere né la natura (sul piano scientifico), né l'uomo (sul piano etico, politico, ecc.).

Correlata a questa teoria del finalismo naturalistico (che il cristianesimo erediterà), è quella della conoscenza, secondo cui il simile si conosce attraverso il simile (gli elementi simili si attraggono per simpatia). Da ciò si comprende molto bene come Empedocle sia un parmenideo un po' ibrido, perché costretto a tener conto della filosofia di Eraclito, la quale lo induce, sul piano pratico, ad essere più democratico. Egli può essere considerato come la variante moralistica dell'individualismo dogmatico di Parmenide, ovvero l'alternativa all'estremismo di Zenone nell'ambito parmenideo.

L'idea più interessante di Empedocle è quella *fenomenologica*

secondo cui ogni nascita (ogni nuova mescolanza) è anche una morte (divisione), poiché, se da un lato questa nascita inaugura un insieme nuovo, dall'altro dissolve qualcosa che già esisteva. In sostanza non c'è vera nascita dal "nulla" né vera morte "assoluta", ma solo trasformazione perenne delle cose sulla base di aggregazioni o separazioni degli elementi primari o dei componenti che le costituiscono.

Democrito e la Scuola atomistica

Il fondatore della scuola atomistica fu Leucippo, probabilmente di Mileto, contemporaneo di Anassagora e di Empedocle, la cui vita però non è possibile datare con precisione. Alcune notizie lo mostrano seguace della filosofia di Parmenide, a cui sarebbe stato iniziato da Zenone. Di lui però non sappiamo quasi nulla.

Qualcosa in più sappiamo del suo scolaro Democrito, nato attorno al 460 a.C. ad Abdera (sulla costa della Tracia) e morto intorno al 370. Compì alcuni viaggi ad Atene e in Asia. Fu uno dei più grandi dotti della sua epoca; riprese il pensiero di Leucippo per darvi una fondazione teoretica più approfondita e si dedicò con gli stessi intenti ad analizzare tutto il sapere della sua epoca, tanto che divenne esperto in quasi tutte le discipline (matematica e fisica, biologia e medicina, agronomia e botanica, etica e giurisprudenza, musica e pittura, astronomia, tattica militare...) e i suoi scritti possono essere considerati come un'enciclopedia del sapere dell'epoca. Tuttavia egli si considerava uno scienziato, per cui non lo si vede quasi mai interessato a problematiche di tipo politico o religioso.

Di tutte le sue numerose opere, raccolte in un unico corpus nel I sec. d.C., ci restano solo pochi frammenti ed è difficile pensare, visto il pesante ostracismo di cui è stato fatto oggetto il suo pensiero (almeno sino al Rinascimento), che non vi sia stata una volontà intenzionale. Già Platone aveva desiderato eliminare tutte le sue opere.

Quando viene a contatto con Atene, i ceti mercantili e imprenditoriali erano già entrati in crisi a causa della controffensiva del pensiero aristocratico. Rimase comunque un democratico, pur perdendo la fiducia nella capacità dell'uomo di trasformare il mondo sociale (fiducia che invece aveva consentito ad Anassagora d'immaginare un mondo governato da un'intelligenza). Di qui il suo individualismo e la concezione di un universo e di un mondo terreno dominato dal *caso* (come origine ateistica delle cose) e dalla *necessità* (come svolgimento rigoroso dei fatti), privo di alcun finalismo.

Peraltro, più che legato ai destini di una *pólis* specifica (di cui non mette mai in discussione le priorità dello Stato), si sente *cosmopolita*. L'ambiente di Atene non gli era favorevole, proprio a causa del suo

materialismo e del suo ateismo (già Anassagora vi era stato espulso nel 432 a.C.).

Nonostante fosse contemporaneo di Platone, nelle opere di quest'ultimo non vi è nulla che lo riguardi esplicitamente, e quando invece ne parla Aristotele, interessato alla ricerca di tipo fisico-naturalistica, lo fa sempre in chiave polemica. Eppure con lui prende forma una filosofia della natura incredibilmente avanzata per quei tempi, l'*atomismo*, e con lui si chiude la grande epoca dei filosofi della natura, cui seguirà quella della sofistica.

Bisognerà aspettare Epicuro e Lucrezio prima di veder valorizzato il suo pensiero, che però ripiomberà nel limbo per tutto il Medioevo. Suoi grandi estimatori saranno Gassendi, Newton e John Dalton (quest'ultimo dimostrerà che gli atomi in chimica non sono indivisibili).

Il pensiero di Democrito

Democrito si colloca in una posizione diametralmente opposta a quella del siciliano Empedocle: mentre quest'ultimo infatti era animato da una profonda tensione religiosa e aveva contribuito in qualche modo alla vita politica del suo paese, Democrito è uno scienziato distaccato da ogni problematica religiosa o politica, teso solo a studiare la natura come era tipico della tradizione ionica, anche se di questa gli manca l'interesse per l'ambiente sociale e per l'atmosfera ideologica.

Non solo, ma mentre Empedocle, nell'identificare gli elementi primi, non era andato al di là del livello della sensazione che ci permette di percepire realtà e qualità che vediamo e tocchiamo (acqua, aria, terra e fuoco), Democrito invece si spinge oltre, sino a ipotizzare che l'intera realtà sia composta di enti eterni, immutabili, privi di qualsiasi proprietà sensibile (non si possono né vedere, né percepire in alcun modo). Questi enti lui li chiama *a-tomi*, cioè *in-divisibili*, posti come limite ultimo di scomposizione dei corpi materiali.

- L'esistenza di queste particelle originarie serve a Democrito anche per superare la divisibilità all'infinito di Zenone, che non portava ad alcuna razionalità e che in ultima istanza dissolveva la materia, oltre che il suo movimento. L'atomo non è solo un'unità *immutabile* e *ingenerata* (quindi eterna), come l'essere parmenideo, ma è anche una realtà *indivisibile* (quindi indistruttibile), che permette alla materia in movimento di essere.

L'atomo possiede le caratteristiche dell'essere eleatico (dal nulla non nasce nulla), con la sola aggiunta delle condizioni necessarie a spiegare la genesi della realtà naturale, soggetta a perenne trasformazione. Detto altrimenti: nell'universo gli atomi esistono in numero *infinito*, sono

di natura *materiale*, qualitativamente *uguali* e si muovono liberamente in tutte le direzioni (come il pulviscolo nell'aria), assumendo tutte le forme che vogliono, sulla base delle diverse combinazioni. Son come le lettere dell'alfabeto, che si combinano generando un'infinità di parole.

Possono far questo proprio perché esiste uno spazio *vuoto* (Democrito è contro la negazione dell'esistenza del vuoto da parte di Parmenide, che impediva all'essere di muoversi). Le differenze fra gli atomi non dipendono dalle loro qualità sensibili (essi non ne hanno), ma dalla loro *forma*, dal loro *orientamento* nel movimento, dai *contatti* che stabiliscono fra di loro e dalle *dimensioni*.

In altre parole la differenza tra un atomo e l'altro è nel tipo di aggregazione tra loro, quindi è meramente *quantitativa*. In tal senso essi si distinguono per forma *geometrica*, per *grandezza* (volume, massa, peso), per *ordine* e *posizione*. L'aggregazione e la disaggregazione non hanno nulla a che vedere con motivazioni di ordine etico o metafisico, né con alcun finalismo: sono semplicemente intrinseche al rapporto tra gli atomi, dipendono da cause fisiche, non da una forza esterna (Democrito rifiuta il *Nous* di Anassagora e anche le forze di amore e odio di Empedocle). Con Democrito s'inizia a parlare di *automovimento della materia*, di determinismo e di meccanicismo.

- Il *divenire* è quindi dato dall'aggregarsi e disagregarsi degli atomi, ognuno dei quali è soggetto a un proprio movimento: un processo dovuto al fatto che accanto agli atomi (che sono pieni) esiste il *vuoto* (non-essere infinito), che permette loro di muoversi in qualsiasi direzione; anzi il movimento avviene sempre nella stessa direzione (essendo soggetto a una propria legge), fino a quando, per caso, gli atomi si scontrano, creando aggregati con direzioni diverse, che poi col tempo possono scindersi, facendo tornare gli atomi allo stato originario. La concezione del vuoto è inedita, in quanto, prima di lui, gli si negava esistenza (e si continuerà a negargliela fino al Seicento).

Quindi se da un lato gli atomi tra loro compatibili s'incontrano nel vuoto per caso, dall'altro, una volta che l'hanno fatto, devono sottostare a determinate leggi assolutamente necessarie, imprescindibili. Nella sua filosofia non solo manca una Mente ordinatrice dell'universo o un Essere chiuso in se stesso o una Forza estranea alla Materia (che influisce su questa), ma manca anche la *libertà umana* (che Epicuro invece vorrà introdurre). Infatti anche la scomparsa del loro aggregato va considerata casuale.

- L'*universo* è illimitato nello spazio e la Terra è un pianeta tra tanti e non è escluso che vi siano altri pianeti simili al nostro.

- La *conoscenza* è duplice: *sensibile* (percepriamo coi cinque sensi gli aggregati degli atomi, ovvero le loro qualità soggettive: colore, sa-

pore, odore...), e *razionale* (comprendiamo con la mente la struttura atomistica della realtà, che è di tipico fisico-matematico: grandezza, dimensione, movimento...). Due esempi: 1) un cucchiaino immerso nell'acqua ci appare spezzato, ma con le leggi della rifrazione ne conosciamo il motivo; 2) in natura non esiste "il dolce", ma solo certe sostanze che, avendo determinate configurazioni atomiche (oggi diremmo "chimiche"), producono questa sensazione quando incontrano il nostro gusto.

Quindi dagli oggetti partono sottili pellicole atomiche che mantengono la forma dell'oggetto da cui provengono e, viaggiando attraverso l'aria, colpiscono prima gli organi di senso (così noi *percepriamo* l'oggetto) e poi gli atomi psichici (così noi lo *pensiamo*). Le qualità sensibili, come il colore o l'odore, non appartengono alla struttura atomica della materia, ma dipendono dal contatto percettivo, per cui sono soggettive, anche diverse da persona a persona, non manifestando la vera natura della realtà. Questa concezione della conoscenza meramente *soggettiva* pone una grave problema che Democrito lascerà irrisolto, e cioè non permette di rendere conto dell'origine della teoria atomistica stessa, in quanto gli atomi, per la scienza di allora, restavano di fatto inconoscibili.⁸

- La *morale* di Democrito è pessimistica, fondata sull'interiorità della persona, non sui costumi della *pólis*: l'uomo atomizzato di Democrito è lontano dalla città e dalle sue lotte politiche. La sua patria sarà il mondo, ovvero nessuna patria. La *ragione* è unica guida del comportamento, e deve evitare ogni eccesso, ogni desiderio irrealizzabile, ogni forma d'ingiustizia, di violenza, di ambizione (potere politico o economico), persino di sessualità (egli rifiuterà di sposarsi). La bontà risiede nelle *intenzioni*: non basta rispettare le leggi. Questa morale non è altro che la realizzazione sul piano ideologico di una situazione già esistente di fatto, vale a dire la crisi della *pólis* e la sconfitta dei ceti democratici (le conclusioni etiche cui perviene Democrito anticipano quella che sarà la successiva fase della filosofia greca, quella sofistica, che proprio di questa crisi sarà lo specchio).

- Sulla *religione* egli afferma che è nata dalla paura degli uomini primitivi nei confronti dei fenomeni naturali. Gli dèi sono aggregati di atomi particolarmente mobili, e così pure l'anima, fatta di *atomi psichici* che danno vita al corpo mediante la respirazione, e che alla morte del corpo si disperdono. Il corpo muore quando esiste uno scompenso tra gli atomi che gli escono e quelli che gli entrano. Tuttavia, anche se l'anima si disgrega insieme al corpo, restano gli atomi di entrambi, che formeran-

⁸ Tuttavia tale concezione pare anticipare la distinzione che farà Locke fra qualità *primarie* e *secondarie*, le prime inerenti alle cose in sé e le seconde inerenti alla relazione conoscitiva del soggetto.

no nuove aggregazioni.

- Sulla *civiltà* sostiene che in origine gli uomini vivevano come selvaggi, senza leggi, senza attività economica, cibandosi di ciò che la natura offriva. Poi si sono riuniti in società per soddisfare meglio le loro esigenze vitali e vincere la paura delle bestie feroci. È stato così che hanno inventato il *linguaggio*, scoperto il *fuoco*, creato le *leggi* e appreso tutte le *arti* e i *mestieri*. Il *progresso* è determinato dalla scienza ed è infinito. Ovviamente agli atomisti mancava un metodo sperimentale, in quanto l'indagine poteva essere affidata solo alla ragione deduttiva, che si serviva dell'esperienza quotidiana.

- Sul *linguaggio* sostiene che è del tutto *convenzionale*, cioè fra il nome e la cosa non vi è alcun rapporto necessario, ma frutto casuale di un'evoluzione e di un accordo comunitario. Resta il fatto che non sarà possibile unificare tutte le scienze sotto l'unico linguaggio della teoria atomistica, linguaggio quantitativo e meccanicistico, non solo perché ogni scienza voleva conservare la propria autonomia, ma anche per le forti resistenze da parte di Platone e Aristotele.

- La filosofia di Democrito non ha nemmeno bisogno della concezione ciclica del *tempo* sostenuta dai pitagorici, in quanto il mondo non ha alcun ordine, è un mondo caotico la cui unica legge è quella della necessità meccanicistica. Il tempo quindi viene da lui concepito come una retta infinita in cui il divenire è una vicenda di collisioni di atomi nel vuoto, di aggregazioni e disgregazioni. Neppure esiste, come vorrà poi il cristianesimo, un punto d'origine consistente nella creazione e un punto d'arrivo chiamato parusia o apocatastasi.

Rilievi critici

Il materialismo di Democrito vuole essere sostanzialmente meccanicistico. La natura infatti assorbe completamente l'uomo. In questo senso egli chiude la parabola aperta da Talete, ribadendo sì il primato della natura e della materia, ma facendo anche dell'uomo un elemento semplicemente naturale, senza elevarlo a un ruolo storico determinato.

Democrito, anche se politicamente democratico, è rimasto indifferente ai grandi eventi del suo tempo. In tal senso egli è inferiore a Talete, poiché in questi la natura era un oggetto d'indagine di un uomo impegnato a combattere la cultura dominante. Democrito invece si limita a dire che l'uomo altro non è che un microcosmo chiuso in se stesso, sicché il problema di sapere quale fosse il ruolo dell'uomo nell'ambito della natura restava aperto.

La sofistica non farà che trarre le dovute conseguenze di questo pessimismo di fondo. Poi, per rimediare al suo relativismo assoluto (non

presente però in Socrate), verranno elaborati i grandi sistemi idealistici di Platone e Aristotele.

Democrito ha però ragione in un punto fondamentale: la materia non può essere divisa all'infinito (come voleva Zenone). Un qualunque processo di divisione comporta sempre determinate conseguenze logiche, l'ultima delle quali è il *nulla*, cioè la fine della stessa materia. In altre parole, l'infinità della materia non implica che della materia l'uomo possa fare ciò che vuole. Una divisione infinitesimale della materia comporta una progressiva distruzione della materia stessa e quindi una progressiva autodistruzione dell'uomo. La materia ha in sé degli elementi aggreganti che non sopportano d'essere separati oltre un certo limite: la repulsione degli opposti non può mai rinunciare alla loro attrazione, altrimenti la materia non si conserva inalterata.

Va detto tuttavia che se gli atomi di Democrito non sono un concetto scientifico in senso moderno, in quanto privi di sperimentabilità, resta però logico il ragionamento che ne suppone l'esistenza. In fondo la scientificità di certe asserzioni non sta solo nella loro dimostrabilità empirica (nella loro verificabilità sperimentale), ma anche nella fondatezza intrinseca del loro contenuto teoretico, cioè nella forza persuasiva degli enunciati logici. La scienza di Democrito ha dovuto attendere molti secoli prima d'essere dimostrata, ma il fatto che sia stata "dimostrata" sta appunto ad attestare ch'esiste la possibilità di formulare ipotesi scientifiche senza la strumentazione tecnica adeguata per verificarle.

Ciò che Democrito non ha compreso non è stato tanto il meccanismo necessario della materia, quanto piuttosto il fatto che il meccanismo dell'agire umano non può essere conforme totalmente a quello della natura, poiché nell'uomo gioca un ruolo di primo piano, oltre alla necessità, anche la *libertà*. La libertà è alla fonte della possibilità delle cose. Nel senso cioè che la realtà dell'uomo è sempre un stretto intreccio tra possibilità e necessità. E la libertà non è frutto del mero caso, poiché non ci si può affidare al caso, né assumere un atteggiamento rassegnato quando le leggi necessarie della materia vengono violate.

Democrito è stato però grande nell'affermare l'eternità e l'infinità della materia e del movimento che la caratterizza. Questo modo di vedere le cose è del tutto scientifico, anche se solo nell'ambito delle scienze naturali. Tuttavia il materialismo meccanicistico o naturalistico porta a fare considerazioni limitate (non storicistiche) sulla natura del fenomeno religioso e, quel che è peggio, porta a considerare in maniera del tutto errata le condizioni di vivibilità dell'uomo cosiddetto "preistorico". Questo materialismo tende inevitabilmente a trasformare la scienza e la tecnica in una nuova "religione".

*

Perché con Democrito ha termine la filosofia della natura?

- Anzitutto perché non esisteva la possibilità di sviluppare scientificamente le osservazioni fatte in maniera filosofica. La tecnologia, infatti, incontrava un limite invalicabile nella stessa società schiavistica, che ne impediva lo sviluppo; sicché sarebbe stato impossibile dire cose ancora più profonde di quelle di Democrito, senza poterle confermare da alcuna prova tecnico-scientifica.

- In secondo luogo perché il materialismo di questa filosofia naturalistica non è mai diventato di natura *sociale*, cioè non ha mai affrontato in maniera analitica le contraddizioni della vita economica: è sempre rimasto un fenomeno intellettuale e non ha mai assunto un risvolto *politico*; di qui l'inevitabile astrattezza di questo materialismo naturalistico.

- In terzo luogo perché Atene, confrontandosi direttamente con la filosofia di Anassagora e di Democrito, ha cercato di opporre al loro materialismo ateistico e naturalistico una filosofia meno categorica, più relativistica, poco interessata alla scienza e molto di più all'etica e alla politica: questa alternativa è stata chiamata col nome di *sofistica*, i cui maggiori rappresentanti sono stati Protagora, Gorgia e Socrate.

Tuttavia la sofistica sarebbe stata impossibile senza la filosofia della natura, proprio perché lo sviluppo di questa filosofia era stato enorme nelle colonie ioniche e nella Magna Grecia, e non era possibile, dopo oltre un secolo, non tenerne conto, tanto più che ad Atene si stava sviluppando quella stessa democrazia già sperimentata nelle colonie, di cui la filosofia della natura costituiva appunto l'espressione più significativa.

In un contesto come quello ateniese, in cui la democrazia iniziava a farsi strada cercando compromessi con l'aristocrazia, sarebbe stato impossibile assumere integralmente, sviluppandola ulteriormente, la filosofia materialistica nata nelle colonie: si doveva per forza elaborare qualcosa di nuovo, che riflettesse appunto i mutati rapporti sociali e politici nella madrepatria.

Considerazioni generali sui presocratici

Quadro sintetico

I filosofi naturalisti, analizzando l'universo, avevano stabilito degli *arché* sia concreti che astratti. Talete l'acqua, Anassimandro l'*apeiron*, Anassimene l'aria, Eraclito il fuoco (ma anche il *logos* e il divenire), Pitagora il numero, Parmenide e Zenone l'essere, Empedocle le quattro radici (aria acqua terra fuoco), Anassagora gli infiniti semi, aggregati dal *Nous* (la Mente superiore), Democrito e Leucippo gli atomi.

Da tutti questi filosofi l'uomo veniva considerato un *ente di natura* e, di fronte all'immensità dell'universo, alcuni ammettevano la possibilità dell'esistenza di qualcosa d'immateriale, antecedente alla materia o ad essa coesistente, in grado di conferire a questa il movimento.

Talete di Mileto fece tra i Greci il primo tentativo di una spiegazione scientifica del mondo: a lui si collegarono i suoi conterranei Anassimandro e Anassimene. Si tratta di un episodio molto importante nella storia del pensiero, in quanto con queste prime semplici ipotesi ha inizio la riflessione filosofica occidentale. Il valore di quelle teorie risiedeva infatti più nella loro novità che nel loro contributo alla conoscenza, anche perché contenevano ancora molti elementi mitici della tradizione che li aveva preceduti.

Con gli ionici, Pitagora e Senofane, queste indagini furono trasportate nell'Italia meridionale e proseguite con una ricerca così indipendente che da ognuno dei due ebbe origine una nuova scuola. Queste che possiamo definire tre scuole antichissime di pensiero, concordano nel pensare come principi delle cose (che la scienza deve dimostrare), anzitutto i loro stessi principi sostanziali, vale a dire ciò da cui esse sono sorte, mentre non si preoccupano di spiegare il nascere, il perire o il mutare delle cose stesse: nascere, perire e mutare che vengono addirittura negati da Parmenide.

In questo senso gli ionici si pongono il problema della materia di cui è formato il mondo e da cui esso proviene; i pitagorici cercano l'essenza delle cose nel numero e deducono la loro esistenza e qualità dalla ferma regolarità dei fenomeni, determinabili secondo numeri; la filosofia eleatica, partendo dall'unità del mondo, con Parmenide riconosce il principio dell'Essere come tale, e siccome partendo dal concetto dell'Essere essa esclude ogni non-essere, ritiene impensabili la molteplicità delle cose e il movimento.

Con Eraclito inizia un nuovo indirizzo del naturalismo filosofico: con l'affermazione che nel continuo cambiamento della materia e dei suoi rapporti non c'è nulla di immutabile oltre la legge di questo mutarsi, egli imponeva ai suoi successori il compito di spiegare questo fenomeno e di determinare la ragione del movimento e del cambiamento. Questo compito fu affrontato da Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito, i quali ricondussero ogni cambiamento e ogni movimento all'unione della materia increata eterna e immutabile e quindi alla separazione da essa, derivando il divenire da un Essere originario che si distingue dall'Essere di Parmenide per la sua molteplicità e divisibilità, ma con cui ha in comune le caratteristiche essenziali.

Forse Leucippo è il primo ideatore di questa concezione. Empedocle pensa la materia originaria qualitativamente distinta, limitata di numero e divisibile all'infinito; Leucippo la pensa qualitativamente uguale, numericamente illimitata, indivisibile; Anassagora qualitativamente diversa, non limitata di numero, divisibile all'infinito. Per spiegare il movimento da cui nasce ogni unione e disunione della materia, Empedocle aggiunge agli elementi le forze motrici in forma mitica; Leucippo e Democrito pongono gli atomi nello spazio vuoto, in cui si muovono sin dal principio; Anassagora infine trova rifugio nella Mente formatrice del mondo.

Con Leucippo e Democrito si era giunti alla conclusione che la materia (l'atomo) fosse ingenerata ed eterna, del tutto autosufficiente, capace di produrre da sola i "mondi" per effetto di combinazioni casuali e di leggi necessarie, che avvengono nel vuoto, senza il concorso di forze esterne. Democrito aveva scoperto l'*automovimento della materia*, di cui l'essere umano era il prodotto più significativo.

Tutte queste filosofie più o meno ateistiche, sviluppatasi nelle colonie mercantili della Ionia e della Magna Grecia, avevano scandalizzato gli aristocratici della madrepatria, abituati a considerare come ideologia dominante la mitologia di Omero ed Esiodo. Ma con la vittoria della Grecia sull'impero persiano, cui soprattutto i ceti mercantili avevano contribuito (essendo stati gli aristocratici più favorevoli al compromesso con l'invasore), era diventato impossibile impedire alla filosofia di accedere nelle grandi città della penisola.

Praticamente dalla vittoria sui Persiani nel 478 a.C. sino all'inizio della seconda guerra del Peloponneso (431 a.C.), che vide Atene contro Sparta, l'intero mondo ellenico aveva conosciuto, grazie anche al grande statista Pericle, una notevole trasformazione politica in senso democratico, che rifletteva una netta prevalenza del modello sociale basato su arte e artigianato, edilizia e cantieristica navale, commercio e professioni liberali e scientifiche, rispetto al modello tradizionale basato

sull'agricoltura.

Con l'uscita di scena di Pericle (morto di peste nel 429 a.C.) e con la vittoria di Sparta su Atene (grazie all'appoggio persiano), ritorna in auge l'aristocrazia, gestita questa volta dagli spartani (404-371 a.C.), che deciderà, tra le altre cose, la morte del maggior filosofo ateo post-naturalista: Socrate.

Dunque dopo l'atomismo sarà difficile proseguire oltre su questa strada, tant'è che i sofisti inizieranno una nuova indagine, estranea all'esigenza di trovare un sapere oggettivo, e più favorevole invece a una filosofia vicina ai problemi della vita pratica. Senza pretese di affermare valori universali, si preparava così la riforma socratica della filosofia.

Il pensiero dei sofisti è anche la conseguenza della situazione di crisi in cui l'uomo si viene a trovare, dopo l'epoca di grandi cambiamenti e speranze che aveva visto il sorgere della filosofia. A questa crisi contribuì anche la controffensiva dell'aristocrazia, la quale si riprese gli spazi che il nuovo ceto dei mercanti e degli artigiani aveva guadagnato, prima nelle colonie e poi ad Atene.

Il pensiero presocratico si caratterizza così come molto ricco di sfumature al suo interno, contrariamente alle semplificazioni che di esso sono state fatte in molte circostanze. Le novità sono molte, alcune anche molto coraggiose come la critica di Senofane all'antropomorfismo o le concezioni laiche di Anassagora, che furono condannate e mostrarono la resistenza di un pensiero conservatore di privilegi a un pensiero che voleva dimostrare che quei privilegi erano il frutto di istituzioni umane, e non della decisione di qualche divinità. Pertanto ben presto si creò una contrapposizione fra un sapere rivelato, dominio di pochi eletti, e un sapere pubblico che voleva porre le basi per una maggiore democrazia nelle istituzioni politiche.

Elogio dei presofisti

Di tutte le teorie presofistiche, quali aspetti meritano davvero d'essere salvati ancora oggi? Anzitutto quelli inerenti al *naturalismo ateistico*, dove non si parla mai di Dio, se non per motivi, comprensibilissimi, di sicurezza personale (si temeva l'esilio o altre dure sanzioni), o al massimo si usavano espressioni di tipo panteistico, equiparando Dio a una misteriosa forza dell'universo, che serve, per lo più, a mettere in moto la materia, che poi procede da sola, secondo proprie leggi necessarie.

Forse l'unico che ha avuto il coraggio di parlare esplicitamente di *automovimento della materia* è stato Democrito, delle cui opere enciclopediche Platone voleva fare un bel falò.

Anche quando, come in Parmenide, le definizioni usate paiono

calzare a pennello per descrivere una divinità, in realtà si sta usando soltanto la parola “essere” (con l’articolo), lasciando impregiudicato qualunque riferimento di natura teologica.

Questi filosofi, rappresentanti dei ceti artigiano-mercantili delle colonie ioniche e della Magna Grecia, erano risolutamente contrari agli dèi antropomorfi della mitologia di Omero e di Esiodo, largamente sponsorizzata, nella madrepatria, dai ceti aristocratico-nobiliari (agrari e militari).

Erano filosofi-scienziati, interessati a sviluppare la società, con le sue arti e i suoi mestieri. Purtroppo delle loro opere è rimasto pochissimo, poiché l’oscurantismo (prima metafisico, poi teologico) è piombato sulla loro testa come una ghigliottina.

Con Platone e Aristotele si saranno fatti sicuramente dei passi avanti in vari campi dello scibile umano, ma, quanto a una visione laica della vita, si è proceduto come i gamberi. E l’umanità ne ha sofferto per almeno due millenni.

L’altro aspetto che entusiasma, nel pensiero di molti di questi filosofi naturalisti, è la capacità di vedere le cose in maniera sufficientemente dialettica, secondo il principio degli *opposti che si attraggono e si respingono*. Certo, taluni di loro erano molto ingenui quando facevano coincidere la verità con l’evidenza o, al contrario, quando negavano alla sensibilità una vera conoscenza.

In fondo nessuno è mai arrivato ad accettare l’idea che il non-essere può essere una garanzia di autenticità dell’essere o che tra essere e movimento vi è piena identità (ci vorrà Hegel per questo). Indubbiamente Eraclito, che da discendente di una casa reale scelse di vivere, volontariamente, una vita modestissima, fu quello che a tali principi dialettici si avvicinò di più.

Questi filosofi della natura erano alla ricerca della verità delle cose e, non potendo confidare in tradizioni false e bugiarde, erano costretti ad affidarsi sia all’esperienza personale (di qui i tanti viaggi presso le culture di antica data, superiori alla loro), sia all’uso della ragione, indirizzandola verso gli aspetti logici e matematici e, in genere, scientifici (come per es. fece Ippocrate con la medicina).

Erano come adolescenti seriamente intenzionati a uscire dall’infanzia dei racconti favolistici e mitologici così cari alla classe aristocratica, attaccatissima ai suoi valori eroico-patriottici; e, come spesso succede in quell’età dello sviluppo umano, finivano col cadere in posizioni schematiche, unilaterali, anche quando professavano idee materialistiche.

Tuttavia il loro contributo è stato enorme, anche se una storia ingenerosa ci ha permesso di leggere solo piccoli frammenti delle loro ope-

re, quando non addirittura attraverso le confutazioni dei loro avversari.

Oggi, per molti versi, siamo diventati più smaliziati. Ci piace pensare, con Heisenberg, che le leggi più profonde e più complesse dell'universo siano anche quelle più indeterminate, cioè quelle che sfuggono a una dimostrazione meramente matematica o logica o fisica.

Nell'ambito dell'infinità dell'universo ci solletica l'idea che non tutto possa essere razionalmente comprensibile, ovvero che vi devono per forza essere dei fattori imponderabili o imprevedibili, nei confronti dei quali i ragionamenti contano relativamente poco, al punto che sarebbe quasi meglio limitarsi a una sorta di silenzio contemplativo, a una semplice constatazione di fatto, priva di valutazioni di merito.

In effetti, se una cosa è infinita nello spazio ed eterna nel tempo, infinite possono essere le motivazioni del suo comportamento, per cui bisognerebbe astenersi dal formulare delle tesi apodittiche. Per qualunque filosofo o scienziato contemporaneo dovrebbe valere il famoso detto: "ogni affermazione è una negazione", ma anche l'altro, quello di Wittgenstein: "di ciò di cui non si può parlare, è meglio tacere".

Etica e filosofia greca

L'importanza dell'etica nella Grecia classica s'impone all'attenzione della *pólis* non nel momento in cui essa era più presente, e cioè quando (al tempo dei presocratici) filosoficamente meno se ne parlava, bensì nel momento in cui, dopo la sconfitta dell'impero persiano, che comporterà un forte sviluppo commerciale della Grecia, ci si accorse che sul piano pratico l'etica tradizionale era sparita.

La vittoria politico-militare mise in luce la precarietà dell'etica, e di questo si cominciò a discutere, sul piano filosofico, offrendo così l'impressione (soprattutto ai posteri) che l'importanza dell'etica si fosse imposta in un momento in cui essa era più sentita. In realtà era la sua mancanza a essere sentita. D'altra parte questa situazione paradossale si verifica costantemente nella storia del pensiero.

L'uomo si pone al centro dell'attenzione speculativa dei filosofi quando ha già perso la sua centralità sul piano *sociale*, essendo stato sostituito con la politica autoritaria e colonialistica di ristretti ceti privilegiati.

Non che con questo si voglia dire che la filosofia pre-socratica della natura debba essere considerata il massimo cui deve tendere una coscienza filosofica seria, eticamente fondata. Sarebbe assurdo pensare che nel momento in cui l'uomo perde la sua centralità sociale, i filosofi devono continuare a porsi delle domande sulla natura e non anche sull'uomo stesso.

È un fatto tuttavia che la filosofia della natura non aveva in sé elementi sufficienti a impedire che gli uomini cadessero in una crisi di valori. D'altra parte essa stessa era nata in conseguenza di una crisi di valori umani. Ogni filosofia speculativa è il frutto di una crisi socio-esistenziale e valoriale interna ai rapporti umani.

A riprova di quanto detto, basta osservare che i primi filosofi greci, nati e cresciuti nelle colonie ioniche e della Magna Grecia, non sempre esprimevano gli interessi della democrazia. Pitagora, per es., era chiaramente un aristocratico, tant'è che la sua comunità venne distrutta dai democratici. Anche Parmenide ed Eraclito lo erano. Anassimandro rifuggiva dalla dialettica. E Talete e Anassimene non hanno lasciato dei testi in cui risultasse la loro volontà di andare oltre il loro materialismo naturalistico: non hanno posto le basi di una politica democratica. Il primo a interessarsi alle contraddizioni sociali vere e proprie è stato Eraclito, che però scoprì le leggi della dialettica solo dopo essere stato sconfitto politicamente.

Sarebbe dunque meglio dire che l'aristocraticismo di questi filosofi si differenzia da quello della madrepatria sia perché cerca di premiare il *merito* individuale, e non il fatto d'appartenere per nascita a una casta privilegiata, sia perché pongono le basi per uno sviluppo *laico* (areligioso o anche antireligioso) del pensiero.

Filosofia della natura antica e moderna

Il limite della filosofia presocratica non stava nel suo proiettarsi al di fuori della coscienza umana, poiché anzi può essere un segno di maturità cercare fuori di sé la verità delle cose; il suo limite piuttosto stava nel tentativo di cercare tale verità solo nella natura.

Sono stati i sofisti a scoprire che l'essere umano è più importante di qualunque fenomeno naturale, benché essi si siano serviti di tale scoperta per sostenere che nell'esistenza umana non esiste alcuna oggettività, alcuna verità delle cose, se non, nel migliore dei casi, quella dell'utilità comune.

Nel mondo greco non c'è stato alcun filosofo che abbia capito che la verità delle cose sta nella *dimensione sociale dei rapporti umani* (il che implica *la soddisfazione collettiva dei bisogni*). La vera oggettività per l'uomo non è forse la capacità di rapportarsi col suo simile, condividendone il bisogno? Ma nell'ambito dello schiavismo ciò era possibile solo con una persona (generalmente maschile) già libera, di origine ellenica e di lingua greca.

La nascita della filosofia della natura fu la conseguenza di una crisi dei rapporti sociali, dovuta appunto all'affermazione del regime

schiaivile, poiché quando i rapporti sono stabili, sicuri e sentiti dall'intera collettività, non si avverte il bisogno di "fare filosofia".

In tal senso la nascita della filosofia socratica non fu che la conseguenza dell'acuirsi della crisi precedente (determinata dalla sofistica), la quale aveva cominciato a investire persino il giudizio *etico* sulle cose quotidiane.

La filosofia della natura (di matrice "borghese") aveva soltanto posto le basi per un superamento delle tradizioni culturali aristocratiche, ma per costruire l'intero edificio bisognava entrare nel cuore della concezione dell'uomo, e qui bisogna dire che forse l'unico vero sofista all'altezza del compito fu Socrate, il cui principale discepolo, Platone, fu anche il principale mistificatore della sua filosofia, che di astratto o metafisico non aveva proprio nulla.

Certo, apparentemente sembra più profondo un filosofo che rivolge lo sguardo verso l'interiorità dell'uomo, verso i suoi problemi esistenziali, ma ciò che appare "grande" dal punto di vista filosofico in realtà è "piccolo" dal punto di vista umano. A partire da Socrate, infatti, aumenta nei filosofi solo la coscienza della contraddizione, il senso dell'alienazione e l'angoscia di non poter risolvere, con lo strumento della filosofia, questo drammatico problema.

*

Dal Rinascimento, fino a tutto l'Illuminismo, la filosofia della natura riacquista una certa importanza: sia per rispondere alle esigenze dei ceti mercantili; sia perché era entrata in declino irreversibile la teologia scolastica (un'astratta filosofia religiosa); sia perché attraverso una filosofia della natura (e non dell'uomo) esistevano maggiori possibilità di sfuggire alla censura dei ceti conservatori dominanti.

Tuttavia, mentre al tempo dei Greci la filosofia della natura era una sorta di ingenua contemplazione dei fenomeni naturali, al fine di scoprire le leggi dell'universo e quindi degli stessi esseri umani, e in questo senso essa si limitava a riflettere la società esistente, senza preoccuparsi di metterne in discussione le contraddizioni reali; viceversa, a partire dal '500 l'interesse per la natura è del tutto strumentale a un'affermazione autoritaria dell'uomo sull'uomo e sulla stessa natura, senza che, in tale atteggiamento, si possa riscontrare la benché minima proposta di un modo veramente alternativo di vivere i rapporti sociali (rispetto al periodo del feudalesimo).

La filosofia borghese della natura nasce come filosofia individualistica, nemica sia dell'uomo (sociale) che della natura. Tale filosofia serve unicamente per acquisire una conoscenza scientifica che si trasfor-

mi in potere su ogni cosa.

Era stato il cristianesimo a introdurre l'astuzia nella filosofia greca, ma è stata la filosofia borghese a servirsi di tale astuzia nella maniera meno naturale.

Il tempo dell'esserci

L'ultimo aspetto su cui è necessario soffermarsi è la questione del *tempo*.

Forse perché schiacciati da un regime sociale schiavistico, in cui le contraddizioni apparivano molto evidenti, i filosofi greci avevano una concezione del tempo piuttosto fatalistica, benché i presofisti credessero fortemente nei successi della scienza, nei progressi delle arti e dei mestieri.

Oggi diciamo che anche se apparentemente sembra che il tempo non abbia alcun senso, in quanto le cose si ripetono, in maniera ciclica, tuttavia siamo anche convinti che la ripetizione non sia mai identica a se stessa, in quanto il tempo trasforma ogni cosa, cioè quel che muore rinasce diverso da come era prima. L'invecchiamento e la morte sono finalizzate a una rivitalizzazione continua, progressiva.

Siamo anche convinti che non sia il tempo in sé a trasformare le cose, ma l'*attività dell'uomo*, condotta con una consapevolezza sempre diversa e con strumenti sempre più sofisticati. Non è un semplice mutamento di forme, estrinseco alla persona, che la persona subisce indipendentemente dalla propria volontà, ma è un mutamento di *sostanza*, cioè nel mutamento delle forme si forma una nuova sostanza, o, se si preferisce, una nuova sostanza produce nuove forme, proprio perché l'uomo ha facoltà di creare sia la sostanza che le forme con la propria libertà di coscienza.

Tale concezione del tempo era estranea ai Greci, che si sentivano schiacciati dal destino, non sapendo come evitare la forma dello schiavismo e tornare alla forma del comunismo primitivo. Pertanto il fluire del tempo non era che un cerchio chiuso in se stesso, in cui tutto si ripete in maniera pedissequa, inevitabile. Non ci sono "filosofie del tempo" nei presofisti. Anzi, alcuni negano persino che esista un vero "movimento nel tempo".

Oggi invece siamo convinti che l'impossibilità di una ripetizione identica rende necessario attribuire al tempo un qualche significato generale, di tipo metafisico, ontologico o, per chi ci crede, teologico, un significato che a noi sfugge nei dettagli, in quanto facciamo parte dello stesso fluire del tempo, e che possiamo in parte cogliere nella misura in cui guardiamo il passato col senno del poi.

Probabilmente il senso del tempo sta nel fatto che noi dobbiamo tornare ad essere umani pur nella mutevolezza delle cose prodotte appunto dalla nostra azione nel tempo. Cioè dobbiamo ridiventare quel che eravamo. Sono seimila anni che ci proviamo e ancora non ci siamo riusciti.

Le forme del tempo sembrano come una prova da superare. Chi riesce a conservare la propria umanità, sviluppandola, supera la prova del tempo e può essere sottoposto a una nuova prova, questa volta non terrena ma cosmica.

La vita non è che una successione di tappe sempre più difficili da percorrere, in cui non ci può essere nessuno, diverso dalla nostra identità umana, che possa dirci (dall'esterno) come possiamo e anzi dobbiamo comportarci. D'altronde il fatto stesso che nessuno, diverso da noi, venga a dirci come dobbiamo essere, dimostra che possiamo capire da soli quali mezzi e metodi adottare per superare la prova del tempo. Naturalmente questo non vuol dire che uno lo può capire soltanto da sé, nella sua individualità isolata. Vuol dire semplicemente che il senso di sé sta nel rapporto con gli altri. L'identità sta nella differenza.

In sintesi

La filosofia presofistica, nata in ambito borghese contro l'ideologia aristocratica e religiosa dominante, si pose il compito di dare una diversa risposta (anzitutto tecnica e scientifica) ai problemi sociali. Tuttavia, essendo anch'essa limitata dai suoi interessi di classe, finì col tradire i suoi obiettivi, tanto che le classi dominanti, aristocratiche, riuscirono ad elaborare una filosofia (la metafisica) in grado di assolvere ai compiti della precedente mitologia, assorbendo persino tutta la filosofia naturalistica.

Ma perché la filosofia greca è cominciata trattando della natura e non subito dell'uomo? Perché gli uomini ritenevano che la soluzione dei loro problemi sociali (la società era già divisa in classi) non dipendesse da loro stessi, ma dalla natura. Di qui l'esigenza d'essere scientifici e tecnici, ma non politici. La politica era la scienza che doveva salvaguardare la società così com'era, nei suoi presupposti classisti, aumentando soltanto i poteri dei ceti mercantili e artigianali.

Era ovviamente un'ingenuità quella di poter cambiare le cose senza cambiare sostanzialmente il modo di fare politica. D'altra parte solo di recente s'è scoperto che i problemi sociali si devono risolvere socialmente, e che scienza e tecnica possono contribuire a tale soluzione ma non determinarla.

I filosofi presofisti, in tal senso, assomigliavano molto ai moderni positivisti, in quanto non riuscivano a comprendere l'importanza del

rapporto sociale umano ai fini della trasformazione della società.

La differenza sta nel fatto che i presofisti venivano da una esperienza di lotta contro la tradizione mitologica, secondo cui era il fato a decidere di ogni cosa. Gli dèi, il destino, il caso erano elementi assolutamente arbitrari, incontrollabili da parte dell'uomo. Più emancipati di così i presofisti non potevano essere.

Un cenno sulla pedagogia

In questa prima fase del pensiero filosofico non è ancora possibile parlare di una pedagogia in senso stretto (del resto la pedagogia come scienza nasce nell'epoca moderna): per essere precisi occorre distinguere fra l'educazione, che è sempre esistita, e la scuola che è nata solo dopo la scoperta della scrittura. Le prime scuole erano riservate agli scribi e ai funzionari di corte; successivamente i primi ad avvertire l'esigenza di saper leggere e scrivere furono i magistrati e i sacerdoti.

Le prime testimonianze di un'educazione sistematica riguardano Sparta ed Atene. Ci troviamo davanti a una pedagogia che privilegia la selezione e si basa sul metodo dell'imitazione degli anziani da parte dei più giovani, dando così luogo a una cultura conservatrice delle tradizioni e diffidente verso le novità. L'educazione spartana si proponeva di creare dei soldati forti e sprezzanti del pericolo, trascurando così di curare l'intelligenza, aspetto che verrà maggiormente trattato dall'educazione ateniese, che riservava un posto particolare a educazione fisica, musica e poesia.

L'ideale di formazione è quello di un animo virtuoso in un corpo sano. Una tipica istituzione ellenica è il *Gymnàsion*, luogo frequentato dai Greci come ritrovo, che poi indicherà un luogo di studi.

Solo con i pitagorici si può parlare per la prima volta nella storia di "scuola". Successivamente, con le altre correnti filosofiche, col termine "scuola" si tende a considerare un'istituzione che deve tutelare una tradizione di pensiero.

I sofisti

Quadro storico

All'inizio del VI sec. a.C., quando le città ioniche erano in piena espansione economica e culturale, Atene si trovava ancora in una situazione di estrema arretratezza: non si poteva ancora parlare di *pólis* e la terra era divisa fra famiglie aristocratiche indipendenti, accanto alle quali vivevano molti agricoltori proprietari dei campi che coltivavano direttamente.

Questa situazione portò ben presto a una profonda crisi sociale: con lo sviluppo demografico infatti la terra diveniva insufficiente a sfamare le famiglie degli agricoltori, e la mancanza di attività urbane impediva loro alternative valide. Non era nemmeno possibile emigrare, in quanto Atene non possedeva una marina abbastanza forte da poter fondare colonie all'estero. I piccoli agricoltori erano così costretti a indebitarsi con le famiglie aristocratiche, le quali approfittavano della situazione per ridurre in miseria la popolazione e impadronirsi delle loro terre.

In questa situazione i contadini cominciarono ad avanzare rivendicazioni radicali, come per es. l'abolizione dei debiti e la soppressione della schiavitù. L'aristocrazia, non essendo unita ed organizzata per far fronte alle richieste delle masse, decise di spostare il confronto sul piano politico (decisione che condizionerà lo sviluppo della storia di Atene).

Per risolvere questo conflitto furono affidati poteri eccezionali a Solone, il quale quindi assunse il ruolo di mediatore e legislatore. Solone era nato intorno al 640 a.C. ad Atene da nobile famiglia, ed era legato da stretti rapporti al sacerdozio delfico; venne nominato arconte nel 594 a.C. Ci ha lasciato qualche frammento delle sue opere, nelle quali espone il suo pensiero politico in poesie elegiache.

La mediazione di Solone si risolse in questi termini: sul piano economico-sociale Solone furono cancellati i debiti e abolita la schiavitù per debiti, ma non si redistribuirono le terre. Più importanti furono le riforme politiche, che cambiarono il tessuto sociale della città: anzitutto fu eliminata la divisione dei cittadini in base all'appartenenza a famiglie aristocratiche, sostituendola con una divisione basata sulla ricchezza; fu poi aumentato il peso del popolo negli organi di governo, attraverso forme di rappresentanza.

Da questo momento in avanti la via era tracciata, e grandi personalità aristocratiche come Pisistrato, Clistene e Pericle ampliarono ulte-

riormente gli spazi per la partecipazione del popolo al governo della città. Atene ben presto svolse anche un'importante attività di soccorso verso le classi più povere, o attraverso forme di assistenzialismo, o grazie all'inserimento di numerose possibilità d'impiego saltuarie (impieghi pubblici, esercito, attività politica).

Tuttavia la ricchezza che permetteva di realizzare queste riforme era dovuta ancora una volta allo sfruttamento della schiavitù e ai proventi fiscali ricavati dalle numerose città che, con la nuova potente flotta voluta da Temistocle, Atene riuscì a realizzare nel V sec. a.C. Questa situazione favorevole si protrasse sino alla metà del IV sec. a.C. e vide la fioritura delle arti e del sapere in generale, grazie al contributo di grosse personalità che getteranno le basi di una cultura destinata a durare a lungo.

Quadro culturale

In questo contesto nacque l'esigenza di riappropriarsi del patrimonio mitico tipico della tradizione greca, attraverso però una reinterpretazione di esso in funzione dei nuovi problemi connessi alla città (il mito era nato in una società tribale di pastori e di re-sacerdoti). Questo fu il compito del *teatro tragico*, spettacolo al quale potevano partecipare gratuitamente tutti i cittadini e che divenne il centro religioso, politico e culturale della città. Accanto alla tragedia si diffuse anche la *commedia*, che trattava argomenti politici di maggiore immediatezza. Quanto alla tragedia occorre ricordare che i maggiori autori furono Eschilo, Sofocle ed Euripide, mentre per la commedia il principale autore fu Aristofane.

Oltre al teatro la cultura greca conobbe un grande sviluppo nella *storiografia politica*, la quale esprime la storia laica della città contrapposta alla presa di coscienza sacra che si attuava nelle tragedie. A questo proposito occorre ricordare lo storico ionico Erodoto, il quale coi suoi interessi etnologici, naturalistici ed economici, risponde alle esigenze d'informazione di un popolo di mercanti e viaggiatori com'erano gli abitanti delle colonie ioniche, e testimonia anche dell'influsso del pensiero dei filosofi ionici.

Diversa è invece l'impostazione che alla storia diedero gli storici ateniesi Tucidide e Senofonte, i quali operarono una rigorosa selezione del materiale utilizzato, escludendo i riferimenti ai costumi religiosi e civili dei popoli, agli aspetti tecnico-economici, ai problemi geografico-scientifici, per concentrare tutta l'attenzione sui capi politici e militari della città di Atene.

Che cos'è la sofistica?

In origine “sofista” voleva semplicemente dire “sapiente”, come lo erano stati i Sette Savi, vissuti tra il 620 a.C. circa e il 550 a.C. (di cui i primi quattro, nelle varie liste pervenuteci, sono sempre gli stessi: Talete di Mileto, Solone da Atene, Biante di Priene, Pittaco da Mitilene).

Tuttavia nelle colonie greche il sofista era diventato lo scienziato o il filosofo ateo e naturalista, critico della mitologia. Al tempo di Pericle il sofista è colui che offre una conoscenza utile a raggiungere un determinato risultato, generalmente nell’ambito delle assemblee politiche, ma anche nei tribunali o nelle transazioni commerciali; e la sua è una conoscenza basata su una tecnica persuasiva chiamata *retorica*, cioè l’arte di scrivere in maniera professionale e soprattutto l’arte del parlare in pubblico in modo persuasivo, eloquente, al fine di ottenere un consenso. Non bastava più saper leggere o scrivere in maniera corretta o citare a memoria dei versi poetici: bisognava essere convincenti nelle situazioni più significative della propria vita, quelle che avrebbero deciso il proprio destino.

Il sofista dunque è un professionista della parola, scritta e soprattutto orale, la cui tecnica viene trasmessa dietro compenso in denaro, quindi soltanto a coloro che se lo potevano permettere. Questa tecnica era già in uso presso gli avvocati delle colonie greche e il primo ad associarla all’insegnamento della filosofia era stato Empedocle.

Ai sofisti non interessava disquisire sulla natura dell’*arché*, ma risolvere problemi contingenti; non interessava neppure la natura, ma solo l’*uomo*. Per loro era possibile conoscere solo i *fenomeni*, per cui la metafisica, considerata al pari di una religione, viene abbandonata. Sul piano religioso essi professano l’*agnosticismo* se non addirittura l’*ateismo*, mentre su quello filosofico dei valori esistenziali essi sono *relativisti*, cioè non credono che possa esistere una verità assoluta e universale. I valori sono tutti di origine *umana*, contestuali a determinate popolazioni e culture, soggetti al variare dei tempi e dei luoghi, per lo più legati a specifici interessi.

Molti sofisti pongono l’*utile* come criterio della verità, nel senso che il valore di un’azione sta nelle conseguenze che determina, quindi può essere deciso solo a posteriori.

In ogni caso chi apprende l’arte della retorica e dell’eloquenza deve imparare a saper destreggiarsi tra opposte posizioni, deve saper contrapporre a ogni tesi una rispettiva antitesi (secondo il metodo *antilogico*), proprio per dimostrare che la verità sta nel mezzo (o per far credere che sia così). L’arte di battagliare con le parole viene detta *eristica*, il cui principale strumento è la *reductio ad absurdum*, cioè costringere il proprio interlocutore, mediante un ragionamento logico apparentemente

valido, ad affermare il contrario di ciò che precedentemente aveva sostenuto.

Quando si formerà la filosofia aristocratica e idealistica di Platone e Aristotele, si condannerà tutta la sofistica dicendo:

- che chi offre la propria filosofia a pagamento, vende un sapere ingannevole;

- che chi non professa alcuna religione è immorale;

- che lo è anche chi professa l'assoluto relativismo e pone l'utile come scopo della conoscenza.

In tal modo si trascurò del tutto il fatto che i sofisti:

- avevano sviluppato l'*ateismo* o *agnosticismo umanistico* come mai prima di loro i filosofi naturalistici erano riusciti a fare;

- avevano fatto della conoscenza un sapere a disposizione non solo dei ceti aristocratici (come prima era nella madrepatria), ma anche di quelli borghesi, a prescindere dalla propria origine sociale;

- avevano *divulgato la conoscenza in tutta la società*, facendola uscire dal perimetro delle ristrette comunità filosofiche, in cui il maestro era considerato quasi una divinità;

- avevano trasmesso un *sapere enciclopedico*, riguardante materie scientifiche, letterarie e artistiche, basato sulla *cultura generale*, specializzata nel modo di presentarsi a un determinato pubblico, ma senza essere specialistica nei contenuti, poiché si poneva come obiettivo la *formazione globale del cittadino*;

- avevano sviluppato tutte le *discipline linguistiche* inerenti all'esposizione orale e scritta.

Il pensiero dei sofisti

Nel corso del tempo numerose sono state le opinioni sui sofisti, per lo più molto critiche, come quelle di Platone e Aristotele. Oggi si è smesso di considerare questi pensatori come semplici imitatori del vero filosofo o come esponenti di quell'atteggiamento per cui si crede di sapere senza in realtà sapere realmente; né si dà al termine sofista il significato dispregiativo che sorse dalla condanna platonica e aristotelica (prima che essi potessero esprimere il loro parere, sofista era attribuito della persona abile e competente in qualsiasi ramo del sapere). Non possiamo più considerarli nemmeno come dei semplici retori che mostrano la loro abilità nell'ingannare l'ingenuo ascoltatore, o come corruttori della gioventù, abili in una dialettica priva di ogni contenuto di verità. Di sicuro non si può parlare di una corrente omogenea. Semmai li accomuna qualche caratteristica esteriore, come per es. il girovagare per le città greche o il farsi dare un compenso in denaro per l'attività svolta (cosa scandalosa

per uno come Platone, convinto che l'insegnamento della virtù potesse avvenire solo all'interno di un rapporto di amicizia disinteressato).

Due tesi convivono, l'una accanto all'altra, sui sofisti: quella che li vuole assertori del soggettivismo, del relativismo e dell'individualismo (contro l'oggettivismo e il naturalismo della filosofia precedente), e quella che li considera i fondatori della pedagogia e dell'umanesimo antichi.

L'Atene del V sec. a.C. era una tappa obbligata per i vari sofisti: la città aveva infatti conseguito quella supremazia e quel prestigio culturale che manterrà a lungo (anche se la guerra del Peloponneso le toglierà il ruolo di guida politica e militare). Ai cittadini era garantita un'ampia partecipazione all'attività politica della città, grazie alle strutture democratiche che la favorevole situazione economica aveva reso possibile, ed è naturale che questa partecipazione attiva agli uffici pubblici (attraverso un sistema di rotazione i cittadini potevano governare direttamente la città) facesse nascere nel *demos* nuove esigenze di tipo culturale, cui la filosofia non poteva rimanere estranea; è comprensibile quindi che i sofisti, insegnando la virtù politica e l'arte di avere successo nei pubblici dibattiti, trovassero un grande consenso presso le nuove generazioni e, al tempo stesso, l'avversione degli ambienti tradizionalisti.

Occorre poi tener conto del fatto che in Atene, grazie all'incremento degli scambi, confluivano esperienze di ogni parte del mondo ellenico, per cui dal confronto delle diverse tradizioni nasceva il gusto di discuterle e di criticarle; questo poi portava alla consapevolezza di un certo relativismo dei valori che metteva in crisi la tradizione.

È in questo contesto che nasce il gusto per il discorso efficace e convincente, per cui si sviluppano la *retorica* e la *dialettica*, nascono le ricerche grammaticali, le analisi delle opere dei poeti e la critica letteraria, mentre si abbandonano le grandi ipotesi naturalistiche. Un grande sviluppo caratterizza anche la *matematica* (ormai affrancata dagli elementi sacrali) e la *medicina*, che considera un onore la sua derivazione dalle arti manuali. I sofisti infatti non disprezzano il lavoro manuale, come farà invece più tardi Platone. "Lavoro manuale" significa per i sofisti acquisire un'esperienza che fa crescere l'uomo, e significa anche conoscere meglio la natura. Bisogna considerare poi che in quest'epoca si scrive per la prima volta in modo diffuso su tutte le discipline pratiche, a testimonianza del nuovo interesse per il quotidiano.

Caratteristico dei sofisti è il distacco dal pensiero eleatico (Parmenide, Zenone) e il loro avvicinamento alle "cose umane". Essi amano di più discutere sui poeti che sugli argomenti della filosofia precedente, tanto che tra le osservazioni principali che vengono fatte su di loro c'è quella secondo cui avrebbero spostato l'obiettivo della ricerca dalla natura all'uomo. La loro problematica è legata ad argomenti concreti e attuali

della città in cui operano, e anche per questo devono aver sentito come lontane le dispute astratte dei filosofi eleatici. La cultura che essi divulgano non è più riservata a pochi eletti, ma a tutti coloro che ne vogliono fruire (salvo sempre un minimo di possibilità economiche per pagare le loro lezioni).

Nei sofisti è sempre presente quella fiducia nella ragione che aveva ispirato i pensatori naturalisti, solo che essa viene applicata allo strumento più importante della nuova situazione sociale, vale a dire il *discorso*. Proprio queste ricerche hanno portato i sofisti a scoprire che sullo stesso argomento erano possibili discorsi diversi, tutti logicamente corretti; questo però non significa solo approdare allo scetticismo, ma anche contribuire allo sviluppo della logica e della dialettica, al punto che possiamo dire che senza queste ricerche anche la logica di Aristotele forse non sarebbe stata possibile.

Insomma, la sofistica subentra per vincere le astrattezze “etiche” della filosofia della natura, che andava a cercare il principio delle cose soltanto nella materia o nella natura, al di fuori dell’uomo, anche perché quando si riferiva all’essere umano, lo vedeva o in maniera *limitata* (come un semplice ente di natura, superiore agli animali solo sul piano quantitativo), oppure in maniera *negativa* (bisognoso di redenzione, come voleva l’orfismo).

Nei presofisti l’uomo viene considerato come un soggetto manchevole di qualcosa, in quanto la sua piena felicità sulla Terra è letteralmente impossibile. L’orfismo vede, all’origine di tutto, una sorta di “peccato primordiale”, non attribuibile a qualcuno in particolare, una colpa così pervasiva e totalizzante da rendere la vita umana molto difficile.⁹ Se prendiamo filosofi come Anassimandro, Pitagora ed Empedocle si ha netta l’impressione che la scienza non sia assolutamente in grado, da sola, di appagare la sete di felicità spirituale cui l’uomo anela. La scienza offre conoscenze più o meno oggettive, ma non sono queste che assicurano la convinzione della giustizia etica dei costumi sociali e della democrazia politica della città-stato. Il sistema di vita schiavistico, basato sulla forza fisica o militare del maschio, pesa come un macigno sulla coscienza di questi filosofi.

Con gli ultimi filosofi della natura l’ateismo raggiunge un notevole grado di fondatezza e visibilità, ma è come se si fosse giunti a una posizione di stallo. È evidente, infatti, che la filosofia della natura ha avuto la meglio sulla mitologia della classe aristocratica. È altresì evidente che tale filosofia ateo-materialistica ha potuto fare il suo ingresso

⁹ Nell’orfismo vi sono alcuni elementi religiosi fondamentali del cristianesimo paolino.

in Atene, proprio in virtù delle correnti laico-borghesi che erano riuscite a prendere il sopravvento su quelle aristocratico-religiose. D'altra parte la vittoria militare sui Persiani sarebbe stata impossibile senza l'apporto dei ceti mercantili.

Tuttavia i successi della filosofia della natura sembrano fermarsi qui. Con la sofistica si rinuncia alla scienza che si era sviluppata in precedenza (ci vorrà Aristotele per recuperarla). Nel passaggio dai materialisti naturalistici, come Anassagora, Leucippo e Democrito, ai primi sofisti (umanistico-dialettici) si verifica una svolta decisiva, che troverà il suo culmine in Socrate e il suo primo grande avversario in Platone, che dovrà necessariamente tradire lo stesso Socrate.

Precisiamo la parola “sofistica”

Poiché la parola “sofistica” (l'ideologia dominante del nuovo spirito democratico-mercantile), ha subito col tempo un'accezione negativa (voluta soprattutto da Platone e Aristotele), sarebbe meglio parlare di “filosofia umanistica”, cioè di una teoria avente per oggetto non la natura o la scienza in senso stretto, ma l'uomo e la società.

Ancora oggi usiamo la parola “sofisma” o “sofista” per indicare un ragionamento o un personaggio cavilloso, eticamente ambiguo, spesso capzioso, finalizzato a un interesse di parte o grettamente materiale, quindi falsamente dialettico, tendente a raggirare l'interlocutore. E usiamo la parola “sofisticato” per indicare qualcosa di molto elaborato, complesso, difficile da capire, oppure qualcosa di artificioso, di non naturale.

È stato solo agli inizi del Novecento che s'è cominciato a capire che la sofistica (almeno nella sua prima fase) poteva essere anche un'altra cosa e che, con questa parola, bisognerebbe semplicemente intendere la *saggezza in senso lato*, globalmente intesa, di carattere *enciclopedico*, cioè non un sapere tecnico-scientifico specialistico.

Precisiamo la parola “democrazia”

Sulla parola “democrazia” (sottinteso ovviamente “politica”) possiamo anticipare qui alcune brevi riflessioni in riferimento a quella *ateniese*, che certamente non possiamo considerare come la quintessenza della democrazia in generale della storia antica. Questo per una serie di ragioni.

- Anzitutto dalle assemblee popolari, in cui si esercitava una *democrazia diretta*, erano esclusi gli *schiafi*, gli *stranieri* e persino le *donne* (ad Atene su una popolazione libera di 150.000 abitanti, gli schiafi erano circa 60-80.000 unità).

- In secondo luogo ogni *pólis* era lo “Stato del cittadino”, il quale non poteva concepirsi come “persona” al di fuori della *pólis*. Il singolo acquistava un’identità soltanto in quanto “cittadino”, appartenente a un collettivo istituzionale, mediante cui aveva diritto di partecipare all’attività politica.

- In terzo luogo la *religione era statale*. La *pólis* era sempre *politeistica* (benché alcune *pólis* riconoscano, enoteisticamente, alcuni dèi più importanti di altri: per es. Artemide a Efeso). L’agnosticismo o l’ateismo vengono ammessi solo a titolo personale e non senza limitazioni, soprattutto quando è in gioco la formazione dei giovani.

- Durante l’età di Pericle Atene diventa cosmopolitica, cioè aperta a influenze straniere di ogni tipo, ma questo non significa che quella città abbia rinunciato a espandersi in maniera *imperialistica* nel Mediterraneo.

Protagora

Protagora nacque ad Abdera nel 481 e morì nel 411 a.C., mentre fuggiva per mare per cercare scampo dalla condanna di empietà in cui era incorso nella città di Atene. Fu concittadino di Democrito ma non scolaro (Protagora era più anziano di vent’anni di Democrito). Ad Atene, in cui soggiornò più volte, godette dell’amicizia di Pericle e di Euripide. Compose diverse opere, tra cui *Sugli dèi*, *La verità o discorsi demolitori*, *Le antilogie* (che si doveva occupare di temi etico-politici e che spinse qualche contemporaneo di Platone a sostenere che proprio da quest’opera Platone avrebbe copiato la sua *Repubblica*), *Sulle scienze esatte* (in cui critica la matematica perché pretende di dare conoscenze diverse da quelle sensibili).

Platone ha dedicato due dialoghi alla polemica contro Protagora: il *Protagora* e il *Teeteto*. Nel *Protagora* egli criticò l’attività del sofista e il suo magistero, portando il dialogo fra Protagora e Socrate alla conclusione per cui il primo rinuncia a dire cosa sia la virtù dopo essere partito in qualità di maestro di essa; nel *Teeteto* vi è invece una critica più consapevole e meno polemica al relativismo sofistico. In ogni caso queste due opere testimoniano dell’importanza che il pensiero del sofista aveva assunto ad Atene.

Abbiamo detto che Protagora si considerava maestro di virtù; infatti egli insegnava tutto ciò di cui una persona aveva bisogno per condurre gli affari della casa e per diventare un abile politico. Protagora è esponente di una nuova mentalità, testimoniata nell’opera *Sugli dèi* (libro che fu bruciato in pubblico, costringendo il sofista alla fuga in cui poi trovò la morte), dove egli, più che criticare la divinità, sostiene l’indiffe-

renza come unico atteggiamento possibile, in quanto “sugli dèi non è possibile sapere nulla di certo”.

Un'altra importante testimonianza proviene da un frammento di *La verità o discorsi demolitori*, in cui egli afferma che “l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono e di quelle che non sono”, esprimendo così in modo lapidario quel soggettivismo e quel relativismo che faranno a lungo discutere.

Altre informazioni ci provengono dalle parole che Platone fa pronunciare a Protagora nella sua difesa dalle accuse di Socrate, e dalle quali emerge chiaramente che con la sua precisazione (“di quelle che sono e di quelle che non sono”) il sofista intende lasciarsi alle spalle la problematica sull'*Essere*, in quanto ora importa unicamente all'uomo il compito di valutare le cose, poiché è lui a doverne fare uso. Ciò che conta è, in particolare, l'arte del saper ben parlare ed esporre le proprie opinioni, in modo da convincere l'ascoltatore.

È chiaro il rischio che corre il discorso una volta disancorato dalla verità, in quanto esso diviene strumento puramente formale di dialogo (la frase protagorea “rendere forte l'argomento più debole” fu interpretata proprio in questo senso negativo, soprattutto dal tradizionalista e anti-democratico Aristofane).

*

Se nella storia della filosofia c'è un filosofo noto solo per una sua frase, che tutto il mondo conosce, questi è il sofista Protagora, per il quale “l'uomo è misura di tutte le cose”. Un'espressione così astratta e generica che ogni buon manuale scolastico si preoccupa subito di rilevare ch'essa può essere interpretata in ben tre modi diversi.

Se infatti per “uomo” Protagora intendeva il *singolo individuo*, allora la verità è relativa all'utile meramente personale. Se invece intendeva un *collettivo*, allora aveva in mente una verità relativa alle *póleis*, agli Stati, alle popolazioni. Se infine intendeva il *genere umano*, allora voleva dire che gli dèi non esistono e che tutto dipende dagli uomini. Tre interpretazioni molto diverse, delle quali certamente la prima non gli fa onore.

Tuttavia si farebbe un torto a questo fondatore del relativismo gnoseologico (detto *agnosticismo*) decidere quale delle tre interpretazioni vada considerata migliore, anche se è generalmente tipico dei sofisti accostare la verità all'utile. Va detto comunque che, a motivo del loro ateismo o agnosticismo, ma anche del loro senso della democrazia sociale, spesso ai sofisti veniva impedito di parlare in pubblico o di formare la gioventù: dopo averli accusati di empietà, li si poteva anche condannare

a morte o all'esilio.

Da molti venivano considerati degli individui pericolosi, perché combattevano contro tradizioni aristocratiche e politeistiche, contro le città-stato confessionali, e lo facevano non più come i "filosofi della natura" cresciuti nelle colonie ioniche e nella Magna Grecia, ma come "filosofi della natura umana". La stessa tradizione risalente a Platone e Aristotele ci ha tramandato di loro una pessima reputazione: venali, individualisti, cinici, ciarlatani, parolai e così via.

L'equazione di *verità* e *utilità* è invece stata un loro punto di forza, almeno finché la democrazia di Pericle, dopo la grande vittoria sui Persiani, è rimasta in auge e li ha protetti. Poi con la vittoria di Sparta su Atene, nella guerra del Peloponneso, e il ritorno in auge dell'aristocrazia, la loro sorte fu segnata e Socrate sarà la vittima più illustre.

I sofisti avevano tutte le ragioni di questo mondo a sostenere che non esiste affatto una verità aprioristica e assoluta, dimostrabile a prescindere da qualunque esperienza, quanto piuttosto una verità contingente, la cui efficacia può essere misurata solo a posteriori. Avevano capito, 2300 anni prima di Marx, che solo *la prassi è il criterio della verità*. Avevano capito, 500 anni prima di Cristo, che l'uomo non è fatto per il sabato, ma il contrario.

Semmai ci sarebbe da discutere su altre questioni. La prima è arcinota: il fatto cioè che se è corretto dire che la verità è relativa, allora questa stessa affermazione va considerata relativa. Questo perché una relatività assoluta è solo una contraddizione in termini.

Il relativismo l'avevano preso da Eraclito: nulla è uguale a se stesso, ma tutto dipende dal punto di vista dell'osservatore. Solo che Eraclito aveva fondato la *dialettica*, cioè il metodo con cui si cercava una mediazione tra elementi opposti, che tali dovevano restare. Portando all'eccesso questo relativismo, i sofisti avevano invece elaborato un nuovo metodo dialettico, chiamato *antilogia*, che consiste nel costruire discorsi doppi (tesi opposte) intorno a uno stesso tema, con cui si può sostenere una cosa e il suo contrario. Il rischio era quello di cadere nell'opportunismo.

L'antilogia, sul piano linguistico, si esprimeva come *retorica*, che coi sofisti ebbe grande sviluppo, per quanto la si faccia risalire a Empedocle. La retorica era quell'arte di ottenere un consenso pubblico, nelle assemblee politiche o nelle cause giudiziarie, usando lo strumento della parola e mostrando che, nel sostenere un determinato punto di vista, si conosceva perfettamente il punto di vista dell'avversario. Dunque più che un sapere la retorica era un *saper fare*.

Il metodo antilogico e la retorica dovevano servire, secondo Protagora, non solo a negare l'*archè* di tutte le cose, in quanto tutto è relati-

vo alle diverse circostanze e interessi in gioco, ma anche a negare qualunque criterio oggettivo di verità, proprio perché la conoscenza umana non può andare al di là di ciò che percepiscono i cinque sensi. Per cui non esiste la ragione come *logos* ma solo come ragionevolezza, quella che sa scegliere l'utile migliore, per sé e per gli altri. Ecco perché non volevano essere né filosofi astratti o metafisici né specialisti di un particolare campo scientifico, ma solo degli esperti nelle discipline retorico-linguistiche, riguardanti l'esposizione orale e scritta.

Fu facile a Platone e ad Aristotele considerare i sofisti come filosofi spregevoli, unicamente interessati a cercare un vantaggio immediato, che consisteva in sostanza nella parcella che chiedevano ai loro clienti. In tal senso però Socrate costituiva una via di mezzo tra i Sofisti e Platone, in quanto non si faceva mai pagare.

Insomma sarebbe meglio fare differenza tra *verità soggettiva* e *verità oggettiva*. Una verità oggettiva non può essere smontata così facilmente come quella soggettiva. Una verità diventa oggettiva quando viene fatta propria dalla stragrande maggioranza delle persone, le quali però non possono pretendere di trasformarla in un dogma. L'intelligenza delle cose la si verifica appunto nella capacità di sapersi sempre misurare con la diversità, con l'opinione controcorrente, con nuove dimostrazioni di altre verità. Le minoranze non possono essere messe a tacere. Nel gioco della democrazia si deve permettere loro di diventare maggioranza.

Quand'è che una verità oggettiva necessita d'essere riveduta e corretta? Semplicemente quando mutano le condizioni in cui essa era stata precedentemente formulata. *Sono i bisogni che devono dettare legge*, ed essi mutano di continuo, e non per questo dobbiamo sostenere che tutto è relativo.

Certo, si può discutere sulle priorità da assegnare a questo o quel bisogno, ma non si può rimandare all'infinito la necessità di trovare una risposta a tutti i bisogni. E, in tal senso, si è già capito in che modo va inteso il significato della parola *utilità*. *La migliore verità è quella più utile a chi ha più bisogni*. Il confronto tra le varie opinioni deve vertere non su tale evidenza, ma proprio sul *tipo di risposta da dare ai bisogni*, sulle modalità delle soluzioni da offrire.

È noto però che per i sofisti chi aveva più "bisogni" era la borghesia, il ceto mercantile, che voleva difendersi contro l'aristocrazia. Furono i sofisti a fare della conoscenza un sapere, una cultura generale a disposizione di tutti coloro che potevano pagarsela, senza distinzioni di sorta, facendola uscire dalle ristrette comunità dei filosofi della natura.

Sul piano politico Protagora viene oggi considerato come uno dei primi teorici della *democrazia diretta*, cioè non delegata. Fu lui ad escludere ogni carattere di sacralità alle leggi, sostenendo ch'esse fossero del

tutto convenzionali, creazioni di maggioranze politiche che si alternano di continuo. In direzione dell'*umanismo laico*, queste sue affermazioni relativistiche erano già state un progresso enorme, soprattutto nei confronti del grande legislatore Licurgo, che diceva d'essere ispirato direttamente da Dio.

Tuttavia Protagora aveva aggiunto che una società senza leggi scritte sarebbe ricaduta subito nella barbarie delle origini, in quello stato ferino dell'umanità da cui ci si era emancipati creando appunto le città-stato.

Gorgia

Gorgia di Leontini, in Sicilia, fu discepolo di Empedocle. Sappiamo che nel 427 a.C. era ad Atene per una missione diplomatica e si suppone che sia vissuto fra il 484/3 e il 376/5 a.C. (oltre 100 anni!). Di lui rimane qualche brano dell'opera *Sulla natura o del non-essere* e il titolo di qualche celebre orazione (*Elegia degli dèi, Orazione funebre*). Sappiamo anche che viaggiò moltissimo e che divenne quindi molto ricco grazie ai proventi della sua attività di sofista.

Per Gorgia la retorica è arte produttrice di persuasione, dove il *logos* viene assimilato per il suo potere al *destino*. Il frammento più importante è quello che rimane dell'opera *Non-essere*, dove Gorgia fa una triplice affermazione (“l'essere non è, e se anche fosse non sarebbe conoscibile, e se anche fosse conoscibile non sarebbe esprimibile”), che viene oramai interpretata nel senso di una critica al pensiero di Parmenide, di cui viene messa in luce l'equivocità a proposito del termine “essere”, usato ora nel senso di “esistere”, ora invece nel senso puramente copulativo. Va rilevato inoltre lo spostamento del problema dall'essere in quanto tale alla sua inconoscibilità e alla conseguente impossibilità di esprimerlo.

Le altre ipotesi fatte nell'interpretare questo brano tendevano a considerarlo un manifesto del nichilismo (peraltro in contrasto con la fiducia di Gorgia nel *logos*-ragione), oppure come un semplice gioco retorico teso a mostrare l'abilità del sofista.

*

Anche per Gorgia nulla esiste di assoluto e, se anche un assoluto esistesse, non sarebbe conoscibile (in quanto sulla Terra è tutto relativo), e se anche fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile, perché non avremmo le parole per definirlo.

Gorgia respinge qualunque dimostrazione dell'esistenza di un

“Essere”, nel senso che non si può dimostrare né che è eterno, né che è infinito, né che è generato o ingenerato.

D'altra parte nessuna forma del pensiero umano può pretendere di rispecchiare la realtà, in quanto è possibile immaginare cose assolutamente inesistenti, come un ippogrifo o un minotauro.

L'uomo conosce solo attraverso le *sensazioni*, senza sapere se esse corrispondono effettivamente a qualcosa di reale, esterno a noi, in quanto la realtà viene percepita solo individualmente, per di più con grandi differenze tra uomini e animali. Non c'è alcuna essenza o sostanza dietro ai fenomeni.

Insomma secondo Gorgia si può dimostrare tutto e il contrario di tutto. Solo l'*utile* può convincere, non la verità, e l'utile convince quando il linguaggio è in grado di far provare emozioni, che sono poi quelle che portano a un consenso.

Gorgia non è più agnostico come Protagora ma addirittura *scettico*. Non rischia soltanto l'opportunismo ma addirittura il *cinismo*. Sostanzialmente non riuscì a capire che la frase “l'essere non è”, può essere considerata in maniera apodittica quanto si vuole, ma essa resterà sempre equivalente a quella opposta “l'essere è”. Infatti la verità sta nell'affermare contemporaneamente entrambi gli opposti. Questa è l'unica assolutezza possibile.

Altri sofisti

Tra i sofisti minori, successivi a Protagora e Gorgia, vanno annoverati Ippia, Antifonte, Trasimaco, Crizia, Callicle e Prodicò. Di loro non si sa quasi nulla, se non il fatto che la loro generazione emerse quando Atene perse la guerra del Peloponneso, favorendo la riscossa degli oligarchici filo-spartani. Oggi diremmo che i sofisti minori furono di estrema destra e di estrema sinistra: Ippia infatti fu ucciso dagli aristocratici, Crizia invece dai democratici, quelli che fecero cadere il governo dei 30 tiranni.

Ognuno di essi si applicò a questioni diverse: Prodicò studiò i sinonimi, mettendo in luce l'autonomia del linguaggio rispetto alla realtà che esso indicava e si dedicò al problema etico ed educativo. In particolare si servì della scienza dei sinonimi per sottolineare le differenze, anche minime, di significato fra una serie importante di termini. Questo per dire che, se esiste il relativismo, esiste anche nel significato delle parole, che, al di fuori di un certo contesto linguistico, restano sempre molto ambigue. Ippia invece fu celebre per il suo sapere enciclopedico, ma anche per le sue numerose conoscenze pratiche. Antifonte contribuì alle ricerche matematiche.

Qualcosa però li accomunava: la considerazione negativa delle leggi e in particolare della religione. Sulle leggi sostenevano due opinioni opposte. Secondo Ippia e Antifonte le leggi sono state inventate dai potenti per dominare i deboli, tant'è che l'uguaglianza naturale, basata sui *bisogni*, è stata sostituita da quella artificiale, basata sui *diritti*, che però nasconde le disuguaglianze sociali, basate sui *privilegi*. Quindi le leggi sono sì convenzionali, ma di tale convenzione si fanno promotori solo specifici gruppi di potere, i quali, proprio dietro il paravento pseudo-democratico delle leggi, sponsorizzano l'arbitrio di chi si pone in antitesi all'uguaglianza originaria delle comunità primitive. Una legge è tanto più umana quanto più rispecchia le esigenze della natura e quindi quanto meno riflette gli interessi dei ceti sociali al potere.

In altre parole le leggi non favoriscono l'uguaglianza ma, al contrario, la negano: basta vedere – dicevano – la distinzione che si opera tra i cittadini delle diverse *póleis*, per non parlare della discriminazione tra “greco” e “barbaro”. Ippia e Antifonte si sentivano *cosmopoliti*, cittadini del mondo, non di una *pólis* in particolare. La loro era una critica molto dura al sistema dominante.

Antifonte arriverà anche a dire che, mentre la trasgressione di una legge di natura costituisce un danno per tutti, anche per chi la commette (si pensi – diremmo oggi – ai disastri ambientali o ecologici), invece la trasgressione delle leggi umane non danneggia chi la compie, se nessuno se ne accorge o se nessuno glielo impedisce.¹⁰

Viceversa, secondo Callicle e Trasimaco la legge è stata inventata dai più deboli, per impedire ai più forti di governare, sicché da una inevitabile disuguaglianza naturale, basata sulla forza, sull'astuzia e l'intelligenza, si è voluti passare a una uguaglianza fittizia, basata sul “diritto”. Nella *pólis* – dicevano questi sofisti – solo i migliori e i più forti riescono a governare. Per loro non è un male fare l'ingiustizia, poiché ritengono che questo sia inevitabile quando in natura si è diversi. È però un male subire l'ingiustizia senza reagire, come fanno appunto gli schiavi.

Entrambi gli schieramenti ritenevano comunque che le leggi (sempre diverse tra le città-stato) fossero del tutto convenzionali e che quindi non avessero alcun carattere divino. Essendo un'opera umana, potevano essere continuamente migliorate. Al massimo si arrivò a dire che se esiste una superiore “legge di natura” (con cui contrastare l'individualismo), l'uomo deve per forza riconoscerle una validità superiore a quella delle singole leggi positive (civili). Ma come individuare tale legge di na-

¹⁰ Quella volta il modo peggiore per violentare la natura, era di tagliare i boschi per fare le flotte commerciali o militari.

tura? La si può forse definire come *legge di solidarietà* fra gli uomini di diverse razze e nazioni, contro la disuguaglianza provocata dalle leggi particolari delle singole *póleis*? Oppure consiste solo nel fatto che il più forte trionfa sempre sul più debole?

A mettere il dito ancor più nella piaga della democrazia ateniese furono però altri due sofisti, non citati nell'elenco di prima: Licofrone e un allievo di Gorgia, Alcidas, i quali dissero che la democrazia non esisteva neppure all'interno di una stessa *pólis*, in quanto era sufficiente vedere la differenza tra libero e schiavo. Ebbero un bel coraggio nel sostenere che più libero dell'ateniese era l'uomo primitivo!¹¹ Secondo una testimonianza di Aristotele, un certo Falea di Calcedonia arrivò persino a proporre un'eguale distribuzione della terra.

Tutti i sofisti minori avevano chiaramente capito che l'uguaglianza sociale, quella relativa ai bisogni primari da soddisfare, era superiore all'uguaglianza giuridica o politica, proprio perché questa rifletteva rapporti già disuguali, per cui era sostanzialmente formale.

Sia come sia, il giudizio che i sofisti (soprattutto Crizia e Prodicco) davano sulla convenzionalità delle leggi era analogo a quello che davano sulla religione. Cioè collegavano strettamente la disuguaglianza sociale, mistificata dalla pseudo-uguaglianza delle leggi, con lo sviluppo delle religioni. Nel suo dramma *Sisifo* Crizia afferma, a chiare lettere, che la religione è stata inventata da chi, detenendo le leve del potere, vuole soggiogare la coscienza dei sudditi usando lo strumento emotivo della paura degli dèi e della superstizione. Quindi, mentre la legge è in grado d'imporre un comportamento soltanto quando qualcuno può denunciare la violazione di qualche norma particolare, la religione invece è sempre efficace, perché è in grado d'intimorire le coscienze in ogni momento.

Secondo Prodicco invece gli dèi non sono altro che il prodotto della divinizzazione di cose utili per l'uomo (il pane, il vino, ecc.); oppure le religioni divinizzano gli uomini che hanno scoperto cose utili per tutti: Dioniso, p. es., è il dio del vino perché l'uomo ha inventato questa bevanda. Il più delle volte sono un prodotto alienato, in quanto viene trasferito in cielo ciò di cui, per un motivo o un altro, non si può liberamente disporre su questa Terra.

Il compito di superare questa antinomia fra natura (*physis*) e convenzione (*nomos*) fu affrontato anche dalla *storiografia*, che mise in luce quanto le società fossero il prodotto di profondi processi storici e non solo di una convenzione fra gli uomini. La stessa medicina aiutò a capire che la *physis* non è qualcosa di monolitico, bensì di polimorfico.

¹¹ Sembra qui di sentir parlare Rousseau!

Riassumendo

La sofistica emerge dalla considerazione del fallimento del materialismo naturalistico ad essa precedente, ma anche dal desiderio di superare la risposta aristocratica (condotta in ambito politico-religioso) alla sfida di quel materialismo.

I limiti “borghesi” della sofistica verranno sfruttati dalle due grandi metafisiche aristocratiche, platonica e aristotelica.

La sofistica eredita questa consapevolezza, che né la scienza naturalistica né la filosofia aristocratica e conservatrice erano in grado di risolvere le contraddizioni sociali. Di qui il relativismo dei valori, l'individualismo, l'interesse per il profitto personale, ecc. La sofistica rappresenta una specie di *revanche* degli strati sociali medi contro lo strapotere degli aristocratici.

Alla sofistica cercherà di opporsi Socrate, col suo idealismo umanistico, ma la sua posizione resterà isolata, almeno fino a Platone, che però ne deformerà il pensiero.

I sofisti non sono solo una degenerazione della filosofia greca, in quanto tendono a passare al relativismo assoluto dei valori, ma sono anche una reazione polemica al dualismo di teoria e prassi della società aristocratica: sono cioè una risposta borghese alle ambiguità e alle domande insolute della filosofia aristocratica.

In questo essi non hanno cercato di ricollegarsi al materialismo naturalistico, ma hanno preferito restare dentro un approccio filosofico, privandolo però di ogni contenuto idealistico, a tutto vantaggio di una affermazione pratica di valori materialistici (per es. l'utile, il vantaggio personale, la difesa dei propri interessi...).

Essi hanno sì valorizzato l'importanza dell'essere umano (qui sta la loro novità), ovvero la sua priorità rispetto agli elementi naturali dell'universo, intorno ai quali la filosofia aristocratica aveva espresso opinioni molto varie e complesse, senza trovare veri riscontri nella realtà; tuttavia i sofisti non hanno veramente dimostrato la superiorità dell'uomo sulla natura.

Essi sono stati i primi a denunciare i limiti della filosofia metafisica, ma lo hanno fatto al negativo, antepoendole cioè i vantaggi della carriera politica e del guadagno economico. In ciò essi poterono avere la meglio soltanto perché il passaggio alla democrazia politica rese necessaria la professione dell'avvocatura da esercitarsi nei tribunali.

I sofisti cercarono nei tribunali quella giustizia ciò che non si poteva più trovare nella vita civile, nei rapporti sociali, a causa dell'opposizione aristocratica. Ovviamente la borghesia, grazie ai sofisti, trovò nei

tribunali non una giustizia generale, collettiva, ma solo la propria giustizia di classe.

Il torto principale dei sofisti sta dunque nell'aver fatto di una giusta critica alle contraddizioni antagonistiche dell'aristocrazia, il pretesto per affermare nuovi rapporti sociali in cui si sarebbero formate nuove contraddizioni antagonistiche. Essi si sono serviti della filosofia non per risolvere l'antagonismo aristocratico, ma per dimostrare che l'antagonismo era inevitabile e che da esso la borghesia doveva difendersi con tutte le armi, incluse quelle della filosofia, la quale così si trasformerà in una forma di eclettismo (indifferenza e a volte cinismo intellettuale).

Resta quindi fuor di dubbio che essi hanno umanizzato la cultura accentuando l'indagine filosofica sull'*uomo*. Nella loro filosofia l'essere umano (che pur resta prevalentemente maschile, agiato e di lingua o provenienza greca) è il fattore più importante della cultura e della civiltà.

Decisiva è anche la loro opera critica nei confronti del dogmatismo, così come ebbe molto rilievo anche la tesi secondo cui la virtù si può insegnare: questa infatti, prima di allora, era stata riservata a chi cresceva in una famiglia nobile, cosicché il plebeo non aveva alcuna possibilità di accedervi; ora, con la rivoluzione operata dai sofisti, la virtù può essere appresa da tutti (novità che ebbe notevoli conseguenze anche come impulso allo sviluppo dell'educazione). Naturalmente molti di loro ebbero necessità di farsi pagare per vivere.

Con le loro analisi sul linguaggio, inteso come strumento di persuasione sganciato dalla verità, i sofisti hanno affinato l'uso della lingua e hanno acquisito coscienza delle grandi possibilità ch'essa offre e che sino ad allora non erano ancora state sfruttate. Come si è visto i molti giudizi critici sulla loro attività sono più che altro il frutto dei rancori dei tradizionalisti dell'epoca, che non dello studio attento delle loro idee, le quali lasciano invece aperti ampi spazi per sviluppi positivi (come avremo modo di vedere in Socrate).

Bisogna poi considerare l'esigenza del tempo in cui vissero, di formare uomini esperti di politica, per comprendere l'importanza ch'essi attribuirono al discorso e al linguaggio in generale. Grazie agli studi grammaticali di Protagora si è compreso l'equivoco di Parmenide, che riteneva che il pensiero fosse legato direttamente alla realtà. Da notare che i sofisti hanno anticipato molte problematiche della moderna filosofia del linguaggio e del neopositivismo.

Forse le critiche mosse al loro uso della retorica (intesa come virtuosismo orale e scritto) si addicono maggiormente alla fase in cui la sofistica entrò in crisi, quando, col crollo di Atene e l'invasione macedone, venne a mancare quel contesto sociale e politico che ne aveva favorito la nascita e il conseguente venir meno di quella partecipazione di tutti i cit-

tadini alla vita politica della città.

Socrate

Inquadramento storico

A partire dalla fine del VII sec. a.C., mentre si andavano consolidando gli Stati ateniese e spartano, in Oriente l'impero, prima dei Medi e poi dei Persiani, raggiungeva il culmine della propria potenza ed espansione territoriale. Il re Dario aveva dato al grande impero persiano una solida organizzazione di tipo burocratico-istituzionale, politico, finanziario e fiscale, imperniata sul decentramento amministrativo, sull'autosufficienza economica e sulla figura del sovrano, vero fulcro dell'unità di uno Stato estesissimo e plurinazionale.

L'affermazione sull'altra sponda dell'Egeo delle *póleis* greche rendeva inevitabile il confronto fra due realtà politiche apparentemente inconfrontabili, ma di fatto concorrenti nell'area economica del Mediterraneo centro-orientale. All'inizio del V sec. una rivolta delle città greche sulle coste dell'Asia Minore, già da tempo assoggettate al re di Persia, fu la causa dell'esplosione di un grande conflitto che coinvolse tutte le principali *póleis* greche.

L'invasione della Grecia peninsulare da parte delle preponderanti forze persiane fu tuttavia arrestata dai Greci fra il 490 e il 478 a.C. nelle celebri battaglie di Maratona, di Salamina, di Platea e del promontorio di Micale sulla costa asiatica.

All'imprevedibile e grande vittoria delle *póleis* sul gigante persiano seguì un cinquantennio di relativa pace per la Grecia, durante il quale si andò accentuando la rivalità politica fra Sparta e Atene. Le due città, attraverso lo strumento rispettivamente della "lega peloponnesiaca" e della "lega delio-attica", consolidarono la loro egemonia su molte altre *póleis*, creando di fatto due forti entità politiche in concorrenza fra loro.

Attorno al 460 a.C. fece la sua comparsa sulla scena politica ateniese un personaggio che avrebbe guidato la città per più di trent'anni, Pericle. La sua azione politica si orientò, all'interno, nel senso di un allargamento e di una razionalizzazione delle istituzioni democratiche, che si accompagnò a uno sviluppo della cultura e delle arti: nell'Atene di Pericle la civiltà ellenica toccò in effetti i vertici espressivi nel campo delle arti figurative, dell'architettura, della storiografia e del teatro. In politica estera, invece, Pericle accentuò il ruolo guida ateniese sulla lega delio-attica, che fu trasformata in un vero e proprio impero coloniale. Le funzioni di controllo e repressione venivano svolte prevalentemente da una

potente flotta militare di Atene. Il crescere della potenza ateniese provocò un primo scontro con Sparta, che alcuni storici definiscono “prima guerra del Peloponneso”, risoltosi nel 446 con una pace che precedette di poco un altro trattato stipulato da Pericle coi Persiani.

Dopo un quindicennio di tregua, il conflitto fra le due principali *póleis* greche, riprese nel 431, due anni prima della morte di Pericle, stroncato dalla grande epidemia, probabilmente di vaiolo, che infuriò in Grecia in quel periodo. Interrotta dalla pace di Nicia del 421, la guerra riprese poco dopo e questa volta, a causa degli errori di carattere politico-militare del nuovo rappresentante politico ateniese, Alcibiade, si concluse in un definitivo disastro per Atene, occupata dagli spartani che vi instaurarono un governo oligarchico a loro fedele.

Dopo questa sconfitta Atene visse anni difficili di crisi economica, istituzionale e morale, anche se la democrazia fu ripristinata: un tentativo della rinata democrazia ateniese di sottrarsi all’egemonia spartana ebbe l’effetto di far rientrare ufficialmente i Persiani (alleati di Sparta) nel gioco politico greco: nel 386 a.C. il re di Persia Artaserse ordinò lo scioglimento di tutte le leghe greche, fatta eccezione per la lega peloponnesiaca, e impose il controllo persiano sulle città greche dell’Asia.

Apparentemente Sparta, che poteva ora contare anche sul potentissimo alleato persiano, era ormai padrona della Grecia, ma l’ostilità generalizzata che la politica filopersiana incontrava nell’Ellade da un lato, e le forti tensioni sociali interne dall’altro, determinarono anche per la città dorica una repentina decadenza. Nel 371 a.C. per la prima volta l’esercito spartano veniva sconfitto a Leuttra, in campo aperto, dall’esercito di una città emergente della Beozia, Tebe.

Sotto la guida di due personaggi di eccezionali capacità, Pelopida ed Epaminonda, Tebe, fino ad allora comprimaria nelle grandi vicende della storia greca, aveva conseguito una solidità politica, economica e militare che, in coincidenza con la crisi di Atene e Sparta, le consentì di occupare imprevedibili spazi di potere. Dopo Leuttra i Tebani costrinsero Sparta a sciogliere la lega del Peloponneso, mentre alcune popolazioni sottomesse dello stesso Peloponneso si ribellavano ai dominatori spartani. L’egemonia di Tebe andò consolidandosi fino al 362, anno della vittoriosa battaglia di Mantinea, combattuta dai Tebani contro una coalizione di forze ateniesi e spartane. Nella battaglia perse la vita Epaminonda: la scomparsa della guida politica, militare e spirituale della città significò per Tebe l’inizio di un rapido declino.

A nord-est della penisola ellenica si trova una regione, la Macedonia, che per secoli era rimasta ai margini dello sviluppo della civiltà greca, vivendo soltanto di riflesso le grandi vicende politiche del V e dell’inizio del IV sec. a.C. I Macedoni, popolo di agricoltori e di pastori,

erano considerati dagli altri Greci come semibarbari; essi non avevano conosciuto la rivoluzione della *pólis*, ma erano governati da un sovrano dotato di poteri soprattutto militari e affiancato nella gestione dello Stato da un'assemblea di nobili proprietari terrieri.

Nel 359 a.C. salì sul trono di Macedonia Filippo II: nell'arco di vent'anni il nuovo re trasformò radicalmente lo Stato macedone, fino a farne la maggiore potenza del mondo greco. Compiuta la sua opera di riorganizzazione, Filippo si assicurò l'appoggio di molti aristocratici delle *póleis* greche, ma l'ostilità nei suoi confronti da parte dei regimi e dei partiti democratici rese inevitabile lo scontro armato. Nel 338, a Cheronea, in Beozia, l'esercito di Filippo II sbaragliò una coalizione antimacedone formata da Atene, Tebe, Corinto e altre città minori e fortemente voluta dall'oratore e uomo politico ateniese Demostene. La vittoria pose tutta la Grecia continentale nelle mani di Filippo, che cominciò a pensare a una espansione verso est; mentre si accingeva però a organizzare una spedizione contro i Persiani, il re venne assassinato in una congiura di palazzo, nel 336 a.C.

A Filippo successe il figlio ventenne Alessandro, le cui capacità furono subito messe alla prova da una ribellione delle città greche. Soffocata la rivolta, Alessandro riprese l'opera incompiuta del padre e organizzò una grande spedizione contro l'impero persiano. Gli eserciti macedoni varcarono il Bosforo nel 334 e in poco più di tre anni conquistarono l'enorme regno persiano.

La straordinaria conquista, che poneva nelle mani di Alessandro il dominio più vasto del mondo antico, non si giustifica solo in funzione di espandere il potere della Macedonia, ma ha un senso in rapporto all'aspirazione all'impero universale che Alessandro perseguiva. Il progetto di Alessandro, uomo di vastissima cultura letteraria e filosofica, era quello di costruire uno Stato "universale", patria di tutte le genti del mondo, unite sotto la guida di un unico monarca, pur conservando ciascuna la propria lingua, i propri costumi, le proprie tradizioni, la propria identità culturale ed etnica. Questo grande progetto, che prevedeva la futura conquista dell'Arabia e del Mediterraneo occidentale, fu interrotto dall'improvvisa quanto prematura morte del re avvenuta nel 323 a.C.

Nessuno fu in grado di raccogliere la sua eredità: l'impero si spezzò in tanti regni (detti ellenistici) dominati ciascuno da un suo ex-generale. Attraverso guerre ripetute che mutavano quasi di anno in anno i confini delle monarchie dei *diadochi* (così si chiamavano i successori di Alessandro) emersero tre Stati principali – il regno di Siria, sotto la dinastia dei Seleucidi; il regno d'Egitto, sotto la dinastia dei Lagidi; il regno di Macedonia, sotto la dinastia degli Antipatridi – e una serie di regni minori. Gli Stati ellenistici, alcuni dei quali ebbero vita assai lunga, cadendo

do solo sotto il dominio della potenza romana, furono per lo più assai ricchi e prosperi e in essi si perpetuarono i caratteri della civiltà dell'Ellade.

La cosiddetta "età ellenistica" fu in genere un'età di netta separazione fra vita politica e vita culturale. Dopo il periodo della democrazia le masse, non più di cittadini ma di sudditi, si allontanarono dall'attività pubblica per concentrarsi sull'attività economica, sulla speculazione filosofica senza impegno politico, sulla ricerca dell'arricchimento o di valori alternativi. Ne risultò una realtà dagli aspetti contraddittori, di benessere ma non di libertà, di grandi realizzazioni artistiche ma di disimpegno degli intellettuali, di sviluppo dell'iniziativa imprenditoriale ma di caduta delle tensioni ideali. Della grande epoca della civiltà greca restavano l'aspirazione a conoscere e a indagare i segreti della natura, la tolleranza, il rispetto della dignità umana, l'universalismo, il cemento di una lingua comune (la *koinè* greca) parlata in tutto il Mediterraneo, nel Vicino e nel Medio Oriente fino alle terre dell'India.

Il "caso Socrate"

Prima di affrontare qualunque tipo di discorso su Socrate, occorre tener presente una serie di problemi legati alle diverse interpretazioni che del suo pensiero sono state date; causa principale di questi problemi è il fatto che Socrate non ha scritto nulla, per cui noi conosciamo il contenuto principale del suo pensiero solo attraverso l'opera di altri autori, in particolare di Platone.

Le fonti cui noi attingiamo sono tutte interpretazioni, senza dubbio calate nella storia, ma, proprio per questo, modi diversi di collocare la funzione di Socrate, a seconda del tempo, della personalità dell'autore, del suo modo di concepire la vita e della sua formazione intellettuale e morale.

Subito dopo la morte del filosofo c'è stato chi ha puntato, agiograficamente, a una ricostruzione di un Socrate moralista e predicatore (Senofonte), oppure, storicamente, a una ricostruzione del personaggio, collocato in Atene, che tiene conto del suo ruolo filosofico e politico (Platone).

Secondo Platone egli scelse di non scrivere nulla agire in questo modo perché la scrittura era per lui un modo di costituire un sistema definitivo, destinato a divenire ben presto "passato", incapace di tener conto delle esigenze degli interlocutori e di svolgersi dialetticamente di volta in volta sulla base delle diverse situazioni, come voleva invece la sua filosofia. Occorre inoltre precisare che col termine "dialettica" Socrate intende un modo nuovo di ragionare, una tensione a discutere continuamente

la validità di una proposizione, all'interno di un discorso etico che vuole formare degli uomini e non dei dotti.

Dalle testimonianze in nostro possesso emerge l'immagine di un Socrate stimolante e provocante al tempo stesso, tutto teso a far sì che ciascuno sia veramente se stesso, consapevole del proprio modo di agire e di pensare, in condizioni storiche ben precise; egli si rivolge sempre ad una determinata persona e non all'umanità, cioè egli cala il suo discorso in una realtà ogni volta diversa. La sua attività è tutta volta al saper pensare, a porre le condizioni perché si abbiano dei discorsi corretti.

Una parte della critica si è spinta sino a negare l'esistenza stessa del personaggio, affermando che la filosofia cui Socrate dedicò la sua vita, non è una metafisica (dogmatica o scettica), e nemmeno una scienza popolare, ma solo la ricerca di una vita etica personale. Questa posizione estrema può essere vista come la conseguenza della difficoltà di collocare storicamente il filosofo e di riuscire a distinguere nettamente i contorni della sua filosofia da quella di Platone.

Fonti antiche su Socrate

La principale fonte del pensiero di Socrate è quella di Platone, che però, per molti versi, è anche quella più falsa. A dir il vero, di tutte le fonti che ci sono giunte, nessuna sembra aver interpretato adeguatamente questo filosofo, per cui un "problema Socrate" sussiste ancora oggi.

Forse la più attendibile è quella di un suo diretto avversario, il commediografo conservatore Aristofane, che, nella sua commedia *Le nuvole*, scritta circa 25 anni prima della morte di Socrate, lo dipinge come un intellettuale pericoloso, in quanto ateo e sovversivo, seguace di Anassagora, che aveva subito un processo, nel 433 a.C., proprio a motivo del suo ateismo.

La seconda fonte è quella di Policrate, del 393 a.C., il quale, per giustificare la condanna a morte voluta dei democratici, fa passare Socrate per un partigiano dell'oligarchia dei Trenta Tiranni. Socrate però non ebbe alcuna parte del governo dei Tiranni, anche se nella sua cerchia aveva accolto uomini ritenuti ambiziosi e pericolosi come Alcibiade e Crizia. In ogni caso i democratici che subentrarono ai Tiranni non furono meno autoritari.

Senofonte dipinge Socrate come uomo rispettabile e di buon senso, vedendolo solo sul piano *etico*, non politico, sicché non fa capire minimamente la decisione di mandarlo a morte.

I socratici minori si limitarono a estremizzare, del pensiero socratico, alcuni aspetti, per cui restano poco significativi.

Alla fine non resta che la versione data dal suo principale discepolo, Platone, nei suoi numerosi testi, tra i quali spicca ovviamente *L'apologia di Socrate*, dove però il maestro non viene ritenuto né ateo né sovversivo, ma soltanto un filosofo che usava l'ironia in modo provocatorio, al fine di smontare le false certezze dei vari interlocutori, sicché questi l'avrebbero eliminato quasi per motivi personali.

Il problema della datazione

Quando si parla del “caso Socrate” bisognerebbe anzitutto collocarlo storicamente, il che non è molto semplice. Comunemente infatti si ritiene ch'egli sia nato nel 469-70 a.C. e morto all'età di 70 anni, nel 399. Alcuni fatti però sembrano contraddire tale datazione. Vediamo alcuni testi platonici.

1. *Critone* (V) si preoccupa che Socrate abbia scelto di morire quando i suoi “figlioli” sono ancora in età di “educazione” (in *Apologia* XXIII, Socrate afferma di avere un giovanetto e due fanciulli; in *Fedone* LXV si dice che aveva “due piccini e un giovanetto”). Anche sul suo matrimonio vi sono tesi contrastanti: ebbe una o due mogli? Secondo Aristotele la seconda moglie, di nome Mirto, era una parente stretta di Aristide e gli diede due figli; il primogenito invece lo ebbe da Santippe. Di sicuro nel 423 Aristofane non presenta Socrate come sposato e a quella data non poteva in ogni caso avere figli, in quanto, alla sua morte, il più vecchio dei suoi figli era un ragazzo con meno di vent'anni, mentre gli altri due erano bambini, di cui l'ultimo veniva portato ancora in braccio.

2. Una certa incongruenza deriva dal fatto che lo stesso Socrate afferma d'essere l'uomo più odiato di Atene (*Apologia* IX), soprattutto dai “politici” (VI), dai “letterati” (VII) e dagli “artigiani”, cioè dai ceti mercantili (VIII), praticamente da tutta la città. Nell'*Apologia* è scritto: “Meleto m'ha in odio per conto dei poeti, Anito degli artigiani e dei politici, e Licone degli oratori” (X). Un uomo odiato a morte per motivi politici, sociali e culturali, non può vivere indisturbato fino a 70 anni, o per lo meno non vi riesce con assoluta tranquillità. Stando infatti ai resoconti di Platone, le uniche disavventure capitarono a Socrate solo verso la fine della sua carriera di “sapiente”. In altre parole, benché Socrate stesso dica di essere stato odiato “da gran tempo e per molti anni” (*Apologia* II), dalle fonti a nostra disposizione non si comprende minimamente in che modo concreto ciò sia avvenuto.

Lo stesso Socrate dice nell'*Apologia* (XXI): “Credete voi che sarei durato tanti anni, se avessi atteso alle faccende pubbliche”, difendendo la giustizia? Ma se Socrate non fu un “uomo pubblico”, perché un processo per motivi di opinione?

3. Nell'*Apologia* (III) Socrate fa riferimento a una commedia di Aristofane che lo mette in ridicolo, come a una recente rappresentazione, di cui gli astanti, in tribunale, potevano aver fresco il ricordo. Eppure quella commedia satirica, *Le nuvole*, fu recitata nel 423 a.C., cioè ben 24 anni prima del processo!

Insomma ci si chiede se Platone non abbia allungato apposta la vita di Socrate fino a 70 anni per rendere meno odiosa la sentenza capitale e meno imbarazzante l'incapacità d'impedirli.

La sua biografia umana

Della biografia di Socrate merita d'essere ricordato ch'egli visse in un periodo in cui poté vedere il trionfo dei Greci contro i Persiani, la svolta democratica dello statista Pericle, la guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta, il governo oligarchico dei Trenta Tiranni e il ritorno dei democratici ad Atene, i quali lo condannarono a morte per aver corrotto i giovani con le sue idee ateistiche.

Il problema delle diverse interpretazioni di Socrate si riflette anche sulle notizie biografiche a nostra disposizione: quelle attendibili sono infatti poche, mentre disponiamo di molte notizie che contrastano fra loro a seconda della fonte. Sappiamo ch'egli nacque ad Atene dallo scultore Sofronisco e da Fenarete nel 470/469 a.C. circa, e che morì condannato a morte nel 399. Il padre, scultore, doveva essere tenuto in buona considerazione, e la madre, di buona famiglia, aveva l'abitudine di aiutare le donne a partorire. Socrate apparteneva alla classe media e fu educato come tutti i giovani del suo tempo (ginnastica, musica e poesia).

Nulla sappiamo però della sua giovinezza, della sua formazione e della sua maturità. Pare che dopo la morte del filosofo si sia aperta una lunga discussione in cui ognuno dei socratici avrebbe esposto il "suo" Socrate, cercando d'imporlo all'attenzione degli altri: naturalmente ognuno tendeva a mostrare un Socrate funzionale alle proprie idee e al proprio pensiero. Tra i vari Socrate alcuni vanno presi in seria considerazione: quelli di Aristofane e di Senofonte, ma ovviamente anche quelli di Platone e di Aristotele.

La sua biografia politico-militare

Atene e Sparta erano impegnate nella lunga guerra civile del Peloponneso (431-404), conseguenza della debolezza della democrazia di Atene. Con la sconfitta in questa guerra veniva travolta l'intera costruzione politico-democratica di Pericle. La restaurazione democratica suc-

cessiva al governo dei Trenta Tiranni, sarà accompagnata da una chiusa diffidenza verso ogni innovazione politico-culturale.

Pare che Socrate abbia partecipato a tre battaglie in qualità di oplita:

a) nel 432 contro la colonia di Corinto, Potidea. In questa guerra avrebbe salvato la vita al giovane Alcibiade. Solo che nel *Simposio* platonico il racconto del soldato-eroe Socrate è poco attendibile: Socrate risulta il migliore nel sopportare la fame, il peggiore nelle gozzoviglie, non teme il gelo dell'inverno e si mette a meditare, senza fare assolutamente nulla, per giorni interi;

b) nel 424 contro Delio, città della Beozia (gli ateniesi furono sconfitti dai beoti). Sembra che in questa battaglia Socrate abbia salvato la vita a Senofonte, il quale stranamente dà di lui, nei suoi *Detti memorabili di Socrate*, un ritratto insulso e banale, quale quello di un predicatore pedante e ripetitivo. Nel *Simposio* Platone offre una descrizione poco credibile del soldato Socrate: da non-violento diventa, sul campo di battaglia, un ottimo militare, un vero eroe, che salva la vita ad Alcibiade per ben due volte! Eppure il soldato Socrate non aumenta mai di grado, né gli viene mai riconosciuto alcun merito: nella campagna di Anfipoli, all'età di 47 anni, è ancora soldato semplice;

c) nel 422 contro Anfipoli, una colonia ateniese in Tracia (qui vinsero gli spartani). Dopo la guerra del Peloponneso egli cade in povertà.

Socrate non ebbe mai alcuna carica in seno alla Magistratura, ma fece parte del Consiglio, che elaborava le risoluzioni da proporre all'Assemblea popolare, avente potere deliberativo. L'Assemblea dei 500 era composta da 50 consiglieri per ognuna delle 10 tribù. Ogni tribù teneva la presidenza sia del Consiglio che dell'Assemblea per poco più di un mese all'anno.

Nel 406 la tribù Antiochide, la stessa di Socrate, ottenne la presidenza dell'Assemblea. Il popolo chiese l'esecuzione capitale dei 10 strateghi ateniesi vincitori della battaglia delle Arginuse, poiché non avevano salvato gli equipaggi di alcune navi greche gravemente danneggiate né dato sepoltura ai morti. Socrate, quale consigliere (giudice popolare), si oppose alla sentenza (lui dice di essere stato l'unico, o lo dice Platone?) e rischiò quasi d'essere arrestato.

Caduta Atene (404) s'instaura il regime oligarchico dei Trenta Tiranni guidato da Crizia, durante il quale furono banditi o fuggirono da Atene molti cittadini del partito democratico (tra questi, Cherefonte, grande amico di Socrate, il quale però rimase tranquillamente in città). Non era suo amico solo Alcibiade ma anche Crizia, uno dei Trenta Tiranni, di orientamento sofista e sostanzialmente ateo (diceva che la religione

era stata un'invenzione dei politici per assoggettare il popolo). Da notare che alcuni dei Trenta Tiranni erano parenti e amici anche di Platone. Essi proposero a Platone di collaborare e lui, come Socrate, aveva accettato.

Durante l'anno spartano dei Trenta Tiranni (404-3) l'esecutivo chiese a Socrate e ad altri quattro consiglieri di Atene di far estradare da Salamina il generale Leone il Salaminio, del partito democratico di Atene, per poterlo giustiziare. Socrate si rifiutò, a differenza degli altri quattro, rischiando ovviamente d'essere messo a morte: cosa che non avvenne perché il governo cadde subito dopo. Questo episodio dimostra comunque che Socrate era impegnato politicamente (cosa che Platone minimizza alquanto).

Il partito democratico esiliato si ricompose e sotto la guida di Trasibulo e di Archino rioccupò la città, rovesciando l'oligarchia (403). Dopo quattro anni di restaurazione democratica, Socrate venne condannato a morte (399), per empietà e corruzione dei giovani.

Due problemi di metodo sulla biografia politica di Socrate

I

Non è possibile conoscere il pensiero di Socrate, che pur ebbe numerosi seguaci, se non attraverso Platone (Aristofane e Senofonte rappresentano le versioni per così dire "non canoniche"). Si ha cioè l'impressione che ad un certo punto della storia del pensiero filosofico-politico, una volontà occulta abbia imposto la "linea" platonica, nell'interpretazione del pensiero socratico, su tutte le altre.

Per quale motivo un filosofo attribuisce a un altro filosofo i propri pensieri? Le ragioni sono almeno due: a) per dare maggiore credibilità ai propri pensieri (diamo qui per scontato che il primo filosofo sia più importante del secondo); b) per manipolare il pensiero del primo filosofo (nella convinzione naturalmente di poterlo fare con relativa sicurezza).

Per quanto riguarda l'ipotesi a) va detto che è ben strano che a un tale artificio si sia prestato un grande filosofo come Platone. Un filosofo può fare una cosa del genere quando scrive una sola opera e non 35 dialoghi; quando ha bisogno di farsi notare, non quando è già famoso; quando vuol fare uno scherzo intelligente, non quando cerca con la realtà soltanto un rapporto serio...

Dunque il caso che riguarda Platone è il secondo: egli ha attribuito il suo pensiero direttamente a Socrate perché voleva manipolare il pensiero di quest'ultimo. Perché dunque un interesse del genere? La motivazione qui può essere una sola: Platone nutriva nei confronti di Socrate dei sensi di colpa, che ha cercato di attenuare mostrando un'identità di

vedute tra i due. Qui è la teoria psicanalitica che dovrebbe impadronirsi di questa vicenda filosofica. Non è possibile infatti credere che una persona intelligente come Platone fosse convinta che il modo migliore di attualizzare il pensiero di Socrate fosse quello di manipolarlo.

Platone, nello scrivere i suoi trattati di filosofia, usò la forma dialogica, pensando, in questo, d'imitare il filosofare di Socrate (e forse anche per dare alla filosofia uno statuto di realismo). Ma, come facilmente ci si rende conto, essi sono più che altro un lungo monologo, in cui gli interlocutori svolgono un ruolo assolutamente marginale. In tal modo essi danno l'impressione che Platone fosse del tutto incapace di dare spazio alle possibili obiezioni anti-metafisiche dei suoi interlocutori.

II

Che cosa rappresentò il governo dei Trenta Tiranni? Una sorta di "governo giacobino": giusto nelle idee di fondo ma ingiusto nel modo di applicarle? Socrate visse il passaggio dalla *pólis* tradizionale alla monarchia macedone. Con la morte di Aristotele (322) si chiuderà infatti definitivamente l'esperienza delle città-stato, a tutto vantaggio della monarchia macedone.

Socrate fu un critico severo della democrazia ateniese posteriore a quella dei tempi di Pericle e Temistocle. Al formalismo della nuova democrazia preferiva forse l'austerità, il rigore, l'autoritarismo dell'aristocrazia dei Trenta Tiranni? Stando a Platone, Socrate stimava la Costituzione di Sparta e preferiva una democrazia basata sul merito di professionisti della politica, e non sul criterio del sorteggio (per l'attribuzione delle magistrature), che permetteva a chiunque di governare. Socrate aveva forse un progetto politico che avrebbe potuto permettere ad Atene e a tutta la Grecia di raggiungere la vera democrazia o comunque di non perdere l'indipendenza nei confronti dei Macedoni? Forse Socrate aveva messo in dubbio la legittimità dello schiavismo? Secondo Platone, Socrate riteneva arroganti i politici, superficiali i poeti e presuntuosi gli artigiani. Ma che significa questo atteggiamento?

Platone più volte cercò di dimostrare che Socrate, se avesse voluto, avrebbe potuto salvarsi dalle accuse del processo, accettando l'esilio o di pagare una multa, oppure usando metodi meno dignitosi (implorare la grazia), ma ugualmente efficaci. Resta sempre tuttavia da dimostrare che i giudici avrebbero accettato una soluzione del genere, posto che Socrate fosse un "pericoloso" politico democratico. Platone può anche aver messo in buona luce i giudici per poter continuare a vivere indisturbato ad Atene. Egli cioè può aver presentato Socrate al processo con un atteggiamento

mento provocatorio proprio per sostenere la tesi della volontà quasi suicida del suo maestro.

Una delle accuse del processo fu questa: Socrate “rendeva più forti le ragioni dei più deboli” (*Apologia* III). Tale espressione può voler dire due cose: o Socrate sosteneva il relativismo delle opinioni, negando una qualunque oggettività (anche di Gorgia, nel *Fedro*, Platone dice la stessa cosa), e in tal caso Socrate verrebbe fatto passare da Platone al pari di un sofista, il che però non spiega il processo politico (anche perché dei sofisti sarebbe stato più esatto dire che “rendevano più forti le ragioni più deboli e viceversa”); oppure Socrate difendeva le ragioni di quelle classi sociali (o ceti) più deboli che non trovavano espressione nelle istituzioni di potere. Platone però non avvalora questa seconda ipotesi e, in un certo senso, nemmeno la prima, poiché la sua critica della sofistica è sempre stata netta e radicale. Che Socrate non fosse un sofista come gli altri filosofi è detto in *Apologia* V: “Se tu non ti dessi briga che gli altri non si danno, se non facessi nulla di diverso dalla gente...”. Platone insomma ha fatto in modo che Socrate si differenziasse dagli altri sofisti, ma senza farlo uscire dal seminato della filosofia.

Quale fu il senso vero dell'accusa mossa a Socrate?

Socrate fu ucciso nel momento in cui Atene si stava trasformando in una metropoli prevalentemente basata sui commerci. Finita la guerra del Peloponneso e sconfitti gli aristocratici, Atene si era illusa di aver imboccato la strada di un radioso avvenire. Perché dunque Socrate fu giustiziato dai democratici e non dagli aristocratici?

Socrate voleva forse fondare un nuovo partito? E i democratici non potevano sopportare che dopo aver sconfitto gli aristocratici, potesse formarsi un partito più democratico del loro? Temevano forse di dover ricadere in una nuova guerra civile?

L'accusa di “empietà” o “ateismo” sembra essere in realtà solo un pretesto giuridico per un'accusa in realtà politica. Naturalmente l'ateismo era ufficialmente vietato, ma privatamente era permesso. Questo perché religione e cittadinanza erano un *unicum*. Era prevista la libertà di religione, ma non la libertà *dalla* religione.

Di tutte le accuse riportate da Platone, la principale fu quella (sull'ateismo) da parte di Meleto: l'unica che poteva trascinare Socrate in tribunale. Socrate infatti non poteva essere condotto in tribunale per motivi strettamente politici (in riferimento alla libertà di parola o di insegnamento, formalmente riconosciuta dalle leggi ateniesi), a meno che il suo operato non venisse considerato un attentato alle istituzioni e all'ordine

pubblico. Forse è stata proprio questo tipo di accusa a subire la censura da parte di Platone.

Infatti Platone fa dire a Socrate, relativamente all'accusa di Anito di aver violato le libertà politico-democratiche della città: "o non si doveva trarmi qui, o dacché ci sono, non si può non mettermi a morte..." (*Apologia* XVII). Cioè Platone fa capire che non era tanto in questione la libertà di parola o di insegnamento (nel *Gorgia* dice che ad Atene era massima, e nell'*Apologia* Socrate dice che ciascuno poteva comprarla a poco prezzo), ma tutto in realtà dipendeva da un atteggiamento soggettivo dei congiurati che, per motivi personali, odiavano a morte Socrate.

Per Platone non era in questione la pretesa di mettere in pratica determinati principi democratici: infatti su questo egli non dice assolutamente nulla.

Socrate era un ateo?

All'accusa di ateismo mossagli da Meleto, Socrate obietta che sulle questioni religiose egli non s'era mai pronunciato, essendo per lui impossibile un giudizio sicuro e definitivo. Questa è una delle tesi di Platone.

Platone fa chiaramente capire che un uomo che afferma, per quanto riguarda "le cose umane", di "sapere di non sapere", non può esprimere un giudizio definitivo sulle "cose divine".

In pratica Platone ribaltò la posizione di Socrate, il quale sosteneva il proprio ateismo proprio perché era consapevole che la religione non gli offriva alcuna risposta ai problemi del suo tempo.

L'idealista Platone, che si serve della religione ogniqualvolta non riesce a trovare una soluzione razionale ai problemi umani, fa dire a Socrate nell'*Apologia*, d'essere un "credente", seppure *sui generis*, in quanto non devoto agli dèi ufficiali della città. Oggi diremmo che Platone, in Socrate, difendeva una posizione "deista" o, se vogliamo, "agnostica", contro il politeismo istituzionale.

Dice infatti Socrate nell'*Apologia*: "non sapendo abbastanza delle cose dell'Ade, così non credo di saperle. Invece, l'operare ingiustamente e il disobbedire a chi è meglio di noi, dio o uomo che sia, so che è male ed è turpe" (XVII).

Il suo professato agnosticismo (che era il massimo dell'ateismo possibile ufficialmente tollerato) era in netta contraddizione con la "missione divina" di cui egli si vantava (*Apologia* XXII).

Al tempo di Socrate la critica della religione era alquanto sviluppata. Assai pochi intellettuali credevano ancora nella mitologia omerica. Anassagora, gli atomisti, i sofisti... erano praticamente giunti su posizioni

agnostiche se non addirittura ateistiche (Anassagora, Protagora e altri, accusati di empietà, si salvarono con la fuga). Anche gli storici Tucidide ed Erodoto tendevano verso l'agnosticismo. Che Socrate fosse ateo lo si può dedurre anche dal fatto ch'ebbe come maestri Archelao (discepolo di Anassimandro), Anassagora e Protagora.

Praticamente ai tempi di Socrate gli ateniesi stavano passando dal politeismo al deismo: il deismo, al massimo, poteva prevedere, legittimamente, l'agnosticismo, ma non l'ateismo, se non privatamente, in ambienti ristretti e intellettuali.

L'ateismo esplicito non veniva ammesso perché nelle società antagonistiche normalmente i poteri si servono di ogni mezzo per distogliere le masse dalla lotta per la loro emancipazione. Quando Aristofane prendeva in giro gli dèi nelle sue commedie comiche e satiriche, si pensava a una licenza poetica: una libertà analoga non poteva essere concessa a un filosofo che dibattesse pubblicamente, e tanto meno un politico.

Insomma è evidente che se Socrate è stato condannato a morte per un reato di opinione, quale quello dell'atteggiamento ateistico nei confronti delle divinità tradizionali (atteggiamento personale e oggetto di insegnamento didattico), è tuttavia difficile pensare che dietro questa accusa non se ne celasse una di tipo *politico*: Socrate era senza dubbio ostile al governo di Atene, poiché non lo considerava sufficientemente democratico.

Socrate era un cittadino politicamente impegnato?

Socrate non scelse mai la carriera del politico perché non credeva nel modo ufficiale di fare politica: “pubblicamente non oso presentarmi al popolo per consigliare la città”, dice nell'*Apologia* (XIX). Questo tuttavia non significa che non facesse politica. (È abbastanza singolare che in 70 anni non avesse mai messo piede nel tribunale della città, come da *Apologia* I).

Tuttavia Platone, per dimostrare che Socrate non era impegnato in alcuna attività politica, gli fa dire che il suo disimpegno in politica era un limite ch'egli imputava a se stesso: “in me si verifica qualcosa di divino [la filosofia] e di demonico [l'incapacità politica?]” Una “voce”, sin da fanciullo, lo spingeva a non agire nella vita pratica (da adulto a non impegnarsi nella vita politica). Così in *Apologia* XIX.

Socrate inoltre giustifica il proprio “qualunquismo politico” dicendo che “non c'è uomo che possa salvarsi, quando s'opponga francamente agli ateniesi” (*Apologia* XIX). Ma non c'era la massima libertà di parola ad Atene? Di qui la scelta di combattere “in difesa della giustizia”

conducendo esclusivamente una “vita privata”. Ma questa non fu forse la scelta di Platone?

Perché Socrate si è lasciato uccidere?

Nel *Critone* appare chiaro che Socrate si è lasciato uccidere per dimostrare che, pur in presenza di un governo ingiusto, le leggi di Atene erano giuste. Questa posizione però è assolutamente idealistica, cioè platonica. L’atteggiamento rinunciatario tenuto in occasione del processo, fa pensare ch’egli fosse più un filosofo che un politico, ovvero più un moralista che un militante.

Per Platone infatti le leggi sono superiori agli uomini (ritenuti incostanti e deboli), per cui Socrate avrebbe potuto salvarsi solo se avesse ragionato in termini meramente *politici* (la politica in sé per Platone è cosa riprovevole), ma poiché ha ragionato in termini *metafisici*, ha preferito morire.¹²

In nome della legge Socrate doveva morire, non perché colpevole di qualcosa, ma semplicemente perché la legge conferiva al tribunale il potere di decidere la sua morte.¹³

Che Socrate non volesse far nulla per salvarsi appare molto evidente nella versione che della sua morte dà Senofonte, per il quale Socrate vuole morire da martire incompreso della libertà di opinione e, in tale sua decisione, sembra persino trasparire una inevitabile punta di individualismo.

Socrate cioè non reputa utile alcuna difesa politica delle proprie tesi, non stima neppure conveniente approvare la proposta di una fuga dalla città. Non gli interessa l’esilio, non saprebbe che farsene. Il Socrate di Senofonte è un filosofo allo stato puro, non è il leader di un movimento contestativo, né lascia delle consegne per i suoi seguaci (l’unica è quella, ironica, di offrire “un gallo a Esculapio”).

Peraltro, stando sempre a Senofonte, Socrate non ribadisce a chiare lettere neppure il proprio ateismo, giacché si limita, semplicemente, a sostenere che nessuno potrebbe accusarlo di aver optato per religioni diverse da quella tradizionale. “Nessuno – egli dice – mi vide mai in preghiera o in sacrificio o giurare per altro dio che Giove o Giunone e simili”.

¹² Sarebbe da verificare se una persona così odiata avrebbe veramente potuto salvarsi ricorrendo alle possibilità politiche che la legge le offriva.

¹³ Inutile dire che tale modo di ragionare lo si troverà, *mutatis mutandis*, anche nei vangeli, ove alla legge suprema si sostituirà la volontà imperscrutabile del Dio-Padre.

Il che, detto altrimenti, voleva dire ch'era possibile accusarlo di formalismo, ovvero di indifferenza allo spirito della religione pagana, ma non di apostasia a favore di credi alternativi. Insomma non era possibile accusarlo di non rispettare, almeno ritualmente, gli usi e i costumi delle tradizionali religioni della sua città.

Stando le cose in questi termini, a un filosofo impegnato come Socrate deve aver pesato enormemente l'accusa d'aver educato i giovani all'ateismo, un ateismo che lui stesso definiva coi termini di "fortezza e sobrietà", intendendo con ciò un atteggiamento da tenersi nei confronti della vita in generale, in quanto rispondente alle esigenze dell'umanesimo e della democrazia a tutti i livelli.

E infatti egli si chiede come sia possibile condannare a morte una persona per aver insegnato una tale *forma mentis*, quando di fatto le sentenze capitali venivano comminate solo per reati molto gravi: sacrilegio, sequestro di persona, furto, tradimento della patria...

Socrate però non s'avvede – stando a Senofonte – che agli occhi di quel tribunale l'opzione a favore dell'ateismo (personale e insegnato ai giovani) doveva apparire proprio come una sorta di "tradimento" e di "sacrilegio". Di qui la decisione quasi unanime della condanna. I punti di vista erano diametralmente opposti.

Il torto dei giurati stava semmai nell'aver voluto dare un risvolto politico antidemocratico a un'espressione personale di libertà di pensiero. Esattamente come i Romani, alcuni secoli dopo, nei confronti dei cristiani, i giuristi greci fecero del proprio atteggiamento nei confronti della religione una sorta di irriducibile integrismo.

Nelle sue ultime affermazioni appare il Socrate filosofo e umanista che Senofonte ha voluto tratteggiare. Paradosso e ironia qui si mescolano in un gioco linguistico che al tempo stesso è espressione mascherata di una profonda tragedia.

Socrate finge di meravigliarsi del pianto degli amici e li consola dicendo ch'esso avrebbe senso s'egli dovesse morire nell'imminenza di ricevere un grande bene e non "innanzi a un rovescio di mali". In ciò egli prevede che se Atene mette a morte gli elementi migliori della democrazia, il suo destino è segnato. E infatti, nella guerra contro i Macedoni prima e i Romani dopo, sarà così. Due secoli e mezzo dopo la sua morte, la Grecia sarà ridotta a una semplice provincia romana.

Perché Platone ha dato di Socrate una versione così falsata?

Dalla versione di Platone non si riesce a comprendere il motivo oggettivo (il capo d'accusa reale) in base al quale Socrate fu condannato.

Tutto sembra essere dipeso dalla gelosia-invidia-rancore delle persone più in vista della città.

Nel migliore dei casi Platone riduce il conflitto politico di Socrate con la città a uno scontro di tipo filosofico incentrato sui concetti di “sapere” e di “ignoranza”. Ha tolto a Socrate l’aspetto eversivo della sua politica democratica e ha trasformato la sua ricerca della verità delle cose in un atteggiamento filosofico astratto, facendo coincidere *virtù con verità*.

È significativo il fatto che un filosofo idealista come Platone, che ha sempre cercato di dimostrare l’essenza delle cose, qui non riesca assolutamente a chiarire alcunché, anzi, faccia di tutto per mascherare le cose.

La preoccupazione principale di Socrate non era affatto quella di dare una definizione *universale e necessaria* della virtù, altrimenti avrebbe scritto qualcosa. Voleva soltanto indurre gli uomini a cercare *da soli* la verità delle cose, senza fidarsi della narrativa dei poteri dominanti.

Si ha l’impressione che Platone abbia cercato di giustificare il fatto che, in occasione della morte di Socrate, i suoi discepoli non fecero abbastanza per salvarlo, confidando troppo nella democraticità delle istituzioni. (Sui discepoli presenti al processo cfr. *Apologia XXII*).

Il pensiero di Socrate

Aristofane parla di Socrate nella commedia *Le nuvole*, ove delinea un tipo di costume quotidiano volgare, fatto di uomini qualunque, tutti tesi al proprio interesse e indifferenti alle gravi vicende di quel periodo (siamo nella prima fase della guerra del Peloponneso). Per Aristofane Socrate è il simbolo della dissacrazione e demistificazione dell’antico mondo di Atene, molto più pericoloso dei sofisti e degli scienziati che vivevano allora nella città. In questa commedia viene offerto un quadro storicamente efficace della cultura e della problematica di Atene dalla fine delle guerre persiane al principio della guerra del Peloponneso.

In quest’ambito assistiamo all’accostamento tra la fisica di origine ionica, con particolare riferimento agli sviluppi dati alla ricerca da Anassagora (che aveva introdotto la filosofia ad Atene) e la retorica di Gorgia, Protagora e degli altri sofisti. Il *leitmotiv* è il seguente: il vecchio Zeus è morto e al suo posto è subentrata la natura.

Anassagora aveva dato un contributo alla scienza della natura con la sua dottrina dei semi originari, che altro non erano se non le ipotesi che lo scienziato deve formulare per fare avanzare l’indagine, e che offrono poi materia per progredire ulteriormente con altre ipotesi. Il pensiero di questo filosofo fu considerato molto pericoloso dai conservatori di

Atene, i quali intentarono un processo per ateismo contro di lui; a salvarlo fu la difesa di Pericle (che pure non era ben visto dai conservatori a causa della sua politica democratica). In ogni caso Anassagora dimostrò che era possibile una diversa concezione dei fenomeni e della natura, qualora si prescindesse da ogni ordine teologico.

I sofisti, dal canto loro, muovendo da diverse premesse, mettevano in discussione lo stesso ordine di idee che regnava nell'Atene di quel tempo. Mediante l'arte del discorrere essi mostravano come fosse possibile creare delle verità che tali non sono, se non in quanto chi le presenta è capace d'imporle all'attenzione del pubblico: mediante la parola si costituiscono la giustizia e la legge, del tutto relative e convenzionali.

Per Aristofane tutto questo movimento di idee faceva parte di un'epoca di crisi e di profondi cambiamenti che attraverso *Le nuvole* egli si proponeva di descrivere.

Dal testo della commedia di Aristofane possiamo comprendere che Socrate era già, nel 424-23, un personaggio conosciuto e criticato dalla gente "bene"; inoltre era un soggetto consapevole di una cultura nuova che cercava di esporre ai suoi concittadini, invitandoli a essere consapevoli di sé e a non conformarsi passivamente ai costumi dominanti.

Sempre in quest'opera emerge la vocazione *maieutica* di Socrate, la quale consiste nel porre domande e nel provocare delle risposte; nel far scaturire la verità (non quella di Socrate, ma dell'interrogato), attraverso un processo in cui il sapere scaturisce dallo stesso interlocutore, come fosse un neonato che ha bisogno dell'aiuto dell'ostetrica per nascere.

Il Socrate delle *Nuvole* è un Socrate rivoluzionario, critico delle vecchie concezioni teologiche assunte per tali e critico dei costumi, pericoloso per l'ordine costituito, poiché insegna queste cose ai giovani e li allontana così dai valori tradizionali. Nell'opera di Aristofane sono già presenti molti degli elementi che serviranno di base per l'interpretazione che di Socrate darà Platone, come la *maieutica*, la *brachilogia* (arte del discorso breve), l'*ironia*, la *confutazione*, la *dialettica* e la domanda fondamentale "che cos'è?" (*ti esti?*).

Sul piano filosofico Socrate aderì inizialmente alle idee dei naturalisti (specie a quelle di Anassagora, anche lui accusato di empietà). Fu iniziato alla fisica da Archelao, un discepolo di Anassimandro. Ebbe un colloquio con Parmenide e con Zenone, ad Atene, nel 449. S'incontrò con Protagora.

Indubbiamente il Socrate che viene fuori da Platone è, rispetto a quello di Aristofane, assai diverso, estremamente più ricco e problematico. Platone interpreta Socrate dopo il processo e la condanna a morte, venticinque anni dopo l'interpretazione di Aristofane: è chiaro che pur

mantenendo alcune caratteristiche fondamentali, molte cose erano anche cambiate. Quando Platone scrive l'*Apologia*, la situazione di Atene è di nuovo critica: uscita sconfitta dalla guerra del Peloponneso si trova nella stessa situazione in cui si trovava al tempo in cui Aristofane scrisse *Le nuvole*, e questo ci aiuta a capire come mai venissero nuovamente mosse a Socrate quelle accuse di corruzione della gioventù e di introduzione di nuove divinità che i conservatori gli muovevano. Inoltre il Socrate che conosce Platone è un Socrate che si occupa con sempre maggiore attenzione dei problemi della sua città e per questo appare sempre più fastidioso.

Platone studia a fondo l'ambiente storico che è alla base della mentalità allora diffusa e analizza certe concezioni della sofistica su cui sembra basarsi l'azione politica di quegli anni. All'interno del dibattito ch'egli va ricostruendo, l'atteggiamento critico di Socrate è visto da un lato come tensione a una riforma morale, mentre dall'altro come primo abbozzo di premesse *adialettiche*, e quindi *universali*, non storiche o basate su opinioni, come per certi sofisti, ma tesi vere e proprie da cui dedurre un discorso scientificamente valido, sia pur ancora sul piano morale e politico (sarà questa l'interpretazione più propriamente platonica).

I dialoghi di Platone, da cui noi attingiamo gran parte delle informazioni su Socrate, devono essere sempre collocati in una precisa situazione storico-culturale.

Per quanto riguarda il rapporto di Socrate con i fisici, anche Platone, come Aristofane, considera questo legame come importante, ma nega le conseguenze che vi attribuiva Aristofane, nega cioè che da questi rapporti siano derivate le accuse di empietà e di aver sostituito a Zeus altre divinità, che a Socrate erano state rivolte. L'interesse di Socrate per la dialettica di Zenone e, in particolare, per il pensiero di Anassagora, sono cosa nota: ma Socrate, come Platone mette in evidenza, supera quelle posizioni, non limitandosi a constatare, come aveva fatto inizialmente, che la fisica non era disciplina in cui lui fosse competente; giunge così a delineare un problema metodologico, per cui il metodo delle scienze naturali porta a un tipo di spiegazioni (valide, se non si pretende di esaurire tutto il sapere in esse assolutizzandole), mentre il metodo della *riflessione* su di sé porta ad altri risultati, validi sul piano umano per quanto riguarda il modo in cui l'uomo costituisce se stesso come uomo e come cittadino.

In questo modo Socrate passa dal "sapere di non sapere" a un sapere umano che non è un tipo di sapere dato, ma un sapere che si costituisce mediante la ricerca stessa, il *dialogo*, in un susseguirsi di ragioni che vengono poi nuovamente messe in discussione. Proprio il "sapere di non sapere" è un tema del pensiero socratico caro a tutti i manuali, ma

troppe volte semplificato e, per questo, travisato e trattato alla stregua di un motto di spirito.

Si trattava invece di un'affermazione estremamente seria e lungi dal voler essere semplicemente un metodo per irritare gli altri interlocutori, come molte volte è stato inteso. Attraverso questa affermazione Socrate sosteneva la necessità di un sapere che non fosse ricerca di verità assolute, di principi primi, ma che fosse conoscenza dell'arte stessa del ragionare, dialogo all'interno del quale una verità appena raggiunta poteva poi essere nuovamente messa in discussione e abbandonata, senza per questo che l'intero sistema di ragionamento andasse in crisi.

Non bisogna nemmeno pensare che questo volesse significare che il pensiero socratico altro non fosse se non un'appendice della sofistica, poiché in quel suo parlare di una scienza dell'uomo che si distingue dalle scienze naturali è presente un'intuizione estremamente importante, vale a dire la comprensione che l'uomo necessita di criteri e metodi d'indagine diversi da quelli che occorrono nell'indagine della natura (e questa consapevolezza non era presente nei sofisti).

Un altro tema che è stato interpretato negativamente è l'*ironia* socratica: essa non è altro che un modo d'interpretare il modo di confutare socratico da parte di coloro che da lui erano messi in imbarazzo, come per esempio i conservatori o tutti quei sapienti che si mostravano sicuri di sé, escludendo ogni altra ragione come impossibile. Questa ironia non era affatto un modo di scherzare sulle cose, ma un metodo serio che consisteva nell'essere sempre pronto a rimettere in discussione tutto, sottoponendolo a un nuovo esame.

Socrate non si considera maestro di nessuno (Platone lo chiama "amico", non "maestro"). Infatti, dopo aver abbandonato le ricerche delle ragioni e delle cause del tutto, per ripiegare sul pensiero umano e sullo studio del modo in cui si pensa, egli parte sempre senza sapere nulla (almeno così si mostra), poiché sa che il sapere si rivelerà nello stesso ragionare con gli altri, dopo averli spogliati delle facili verità di cui si sentono portatori. L'unico merito che si attribuisce, e che è anche un modo per definire la sua funzione nel dialogo, è quello di aver guidato gli altri nella ricerca della verità; egli li ha aiutati a partorire se stessi, cioè ad estrarre quella verità che era già in loro ma che essi da soli non riuscivano a far "nascere" (è l'arte della *maieutica*). Pare che lo stesso Socrate alludesse scherzosamente a questa funzione di ostetrica, ch'egli avrebbe ereditato dalla madre levatrice.

Il sapere socratico non è né sapere teoretico, né sapere tecnico, ma è un altro tipo di sapere, un sapere che si attua nel realizzare pienamente il sé che ciascuno è in una consapevolezza critica dei propri limiti, che vogliono essere profondamente umani. Per Socrate non v'è moralità

se non vi è dubbio e se non vi è una discussione nella quale ogni singola ragione, anziché contrastare le altre, si unisce alle altre per dare origine a una ragione superiore.

Non esistono il bene e il male in sé, ma esiste il far bene una cosa (se conoscessimo il bene e il male sceglieremmo, secondo Socrate, sempre il bene). Questa è la strada che porta Socrate ad affermare che nessuno fa il male volontariamente e che *il male è ignoranza*, cioè agire senza esame, quell'esame da cui scaturisce il sapere.

Il bene assoluto quindi non esiste, e il bene di oggi potrebbe non essere il bene di domani, in quanto il bene, come le altre verità, scaturisce da una continua ricerca. La morale di Socrate non insegna, non fa prediche, ma vuole solo che ognuno faccia nel modo migliore ciò che deve fare (il suo mestiere). Egli si sente investito di questa missione, che consiste nell'essere un pungolo nei confronti degli altri affinché possano migliorare il loro modo di vivere e di agire, in quanto da questo miglioramento trarrà beneficio tutta la società.

Inoltre egli voleva fare in modo che fossero superate tutte quelle verità superficiali che il popolo accettava passivamente, e che si fosse invece cercata un'altra e più sicura verità: solo alla luce di queste premesse è possibile comprendere il significato dell'atteggiamento di Socrate quando cerca di far capire ai suoi interlocutori, che si credono sapienti, che in realtà non sanno nulla.

Per poter agire nel modo giusto e, quindi, fare il bene, occorre anche sapere com'è bene far bene ciò che si fa. Il significato dell'affermazione socratica che nessuno fa il male volontariamente, che il male è ignoranza perché consiste nel non aver saputo agire, nel non aver avuto la virtù, include in sé una conclusione paradossale, e cioè che *è preferibile chi fa il male consapevolmente a chi fa il bene per abitudine*, senza comprendere il perché lo fa.

È questo paradosso l'aporia del sapere socratico, che consiste nel fatto che da un lato tale sapere non ha alcun contenuto, ed è perciò un saper nulla, e dall'altro lato che il suo contenuto lo trova di volta in volta mediante lo stesso ragionare, per cui salta via qualsiasi metro obiettivo su cui commisurare il bene e il male. Si scopre così che non esiste nemmeno un male in sé, in quanto il male, nel pensiero socratico, consiste nel non aver saputo agire.

Dopo queste considerazioni è più semplice comprendere anche il significato del *dèmone* socratico: questi è un invito a non accontentarsi mai, a non accettare nulla se non attraverso il vaglio critico della ragione. Socrate è *dèmone* per gli altri, in quanto li richiama al dovere di far bene quello che devono fare e, in particolare, a essere se stessi, a realizzare nel modo migliore il loro essere uomini. Il *dèmone* di Socrate non è né

l'intuizione, né l'ispirazione, né l'interna voce romantica che dice quello che dobbiamo fare, né la presenza del divino (come affermava Senofonte): è l'opposto, è un alt, un richiamo all'attenzione.

Il rischio principale, corso dal pensiero socratico, è quello di cadere in un relativismo di tipo sofistico, rischio prodotto più dalle interpretazioni errate del messaggio socratico che non dalla effettiva portata di quel pensiero; è infatti chiara la differenza fra il discorso socratico, in cui la persuasione è basata sul *ragionamento*, e quello sofistico, in cui si tratta invece di una persuasione basata sulla *retorica*. La differenza emerge anche dal diverso tipo di discorso che viene usato da Socrate (la *brachilogia*, ovvero discorso breve, rispetto alla *macrologia* dei sofisti).

Riguardo alle conclusioni del pensiero socratico, i pareri di diversi filosofi dell'epoca divergono da quello di Platone: per Platone si possono già trovare, nell'indagine socratica, le tracce di un primo tentativo di definizione positiva della *cosa in sé*, che poi sarebbe il preludio alla *dottrina delle idee* di Platone, mentre per altri non vi sarebbero tracce di ciò nel pensiero socratico.

L'ultima immagine del pensatore ateniese è quella del processo e della condanna a morte, un'immagine che è stata oggetto di tante indagini e analisi e, spesso, anche di interpretazioni forzate, che si sono limitate a cogliere nella scelta socratica di morire solo l'aspetto eroico. Non vi è solo eroismo nell'*Apologia di Socrate*, ma vi è l'atto di estrema coerenza di un pensatore che non viene mai meno ai suoi principi.

L'uomo per Socrate è tale solo se vive in società, e siccome nella società esistono le leggi, che sono il fondamento della vita in comune, l'uomo che vuole essere veramente tale e realizzare così i principi dell'etica socratica, deve rispettare le leggi dello Stato in cui vive. La scelta fondamentale di Socrate non è allora tra la vita e la morte, se non indirettamente, ma tra l'agire nel migliore dei modi possibili, e cioè rispettando le leggi, e il venir meno a questo principio fondamentale della sua etica, cosa che sarebbe risultata assai grave in quel preciso momento storico. È questa, in sostanza, l'interpretazione che Platone dà della morte di Socrate.

Sintesi del pensiero socratico secondo Platone

Le idee fondamentali di Socrate sono quelle che gli vengono attribuite da Platone:

- Socrate non s'interessa di filosofia della natura, ma solo dell'uomo: in questo assomiglia ai sofisti.

- Per lui però la filosofia non è un saper fare qualcosa per ottenere un utile, ma è la ricerca della verità delle cose.

- Questa ricerca parte dal fatto che uno deve anzitutto conoscere se stesso, cioè le proprie possibilità e i propri limiti.

- Conoscere i propri limiti significa dover ammettere di sapere di non sapere, che è un modo per dire che la ricerca personale della verità non ha mai fine.

- Per smontare le false sicurezze degli altri, Socrate usa l'arte sofistica di porre continue domande, fino al punto in cui l'interlocutore arriva a contraddire se stesso.

- Tuttavia Socrate fa questo non tanto per dimostrare, usando anche lo strumento dell'ironia, che una verità assoluta non esiste, ma per far capire all'interlocutore che la verità la deve cercare dentro di sé. Il fine positivo del suo procedere sofistico è la *maieutica*, che è l'arte di far uscire la verità dalla coscienza di chiunque voglia davvero cercarla.

- Ma per cercarla davvero occorre una certa predisposizione al bene. Ecco perché la ricerca della verità e la pratica della virtù devono in qualche modo coesistere o addirittura coincidere.

- Perché la verità e il bene non siano vissuti solo soggettivamente, occorre avere consapevolezza della loro necessità e universalità.

- Quindi, in un certo senso, non è possibile compiere il bene se non si ha coscienza della verità.

- L'uomo compie il male perché ignorante del vero bene. Quindi prima di tutto va edotto in maniera filosofica e solo dopo può partecipare alla vita politica.

In che cosa Socrate si differenziava dai sofisti?

Nei manuali di filosofia Socrate viene considerato un sofista, ma con delle differenze fondamentali:

- Le sue lezioni d'insegnamento potevano rivolgersi anche a persone (giovani soprattutto) di modeste condizioni sociali. Non si faceva mai pagare per le cose che diceva, in quanto non cercava di soddisfare l'utile politico o giudiziario del cliente.

- Siccome si poneva l'obiettivo di ricercare la verità delle cose, il suo insegnamento poteva essere soltanto pubblico e non poteva certo permettere che il relativismo dei sofisti sfociasse nello scetticismo.

- Socrate riteneva la politica un mestiere per persone competenti (questa però può essere una tesi platonica).

- La virtù si può insegnare se diventa una scienza (anche questa può essere una tesi platonica, altrimenti non si spiega il rifiuto da parte di Socrate di lasciare degli scritti filosofici).

- Fondò una scuola (questa può essere una tesi platonica, ma fino a un certo punto. Non è da escludere infatti che Socrate abbia cercato di

fondare un movimento o un partito: il che spiegherebbe meglio la natura del processo politico, che Platone invece non ha mai dovuto subire quand'era direttore dell'Accademia).

- Va inoltre detto che la prima Sofistica (Protagora e Gorgia) non era così venale come la successiva:

a) dava molta importanza alle leggi umane (molto interessata alla cultura, alla *pólis*, alla storia dell'uomo);

b) faceva una critica materialistica della religione;

c) prospettava la possibilità di un contratto sociale come origine della società politica.

Questi aspetti sono stati ereditati più da Socrate che da Platone.

La scelta di non scrivere

La scelta socratica di non scrivere nulla era di tipo metafisico? Socrate era convinto che il linguaggio scritto fissa i problemi e le loro soluzioni in maniera schematica (con pretese di esaustività), cioè in maniera arbitraria, poiché l'evolversi delle cose (realtà, tempo, circostanze...) può rendere futili dei problemi seri e false delle soluzioni vere.

Il rifiuto di voler scrivere nasceva dalla constatazione che i problemi filosofici dell'uomo non possono mai trovare una soluzione definitiva, univoca, inconfutabile, tanto meno nella scrittura (contrariamente a quanto pensava Platone). Quel rifiuto nasceva dall'aforisma paradossale "so di non sapere", che è una contraddizione in termini, sostenibile solo in una situazione polemica nei confronti delle pretese intellettuali dei sofisti.

Come la logica vuole, in effetti, chi "non sa" veramente, non ha la "pretesa" di non sapere, ma semmai la vergogna, l'umiliazione (del proprio stato d'ignoranza), sempre che, naturalmente, esista una controparte che dimostri la necessità di un sapere evoluto, molto particolare, non esattamente alla portata di tutti.

Socrate, in un certo senso, non fece che elaborare un sofisma intellettuale alla rovescia, la cui finalità, da un lato, doveva essere quella di disilludere chi pensava di poter facilmente contare (anche a scopo di lucro) sulla propria sapienza, e, dall'altro, quella pedagogica di avvicinare un interlocutore veramente interessato alla sua filosofia.

Ognuno però si rende facilmente conto che la posizione socratica aveva uno scarso valore sul piano politico, essendo, la sua, una metodologia priva di contenuto. Il vero contenuto positivo della filosofia socratica sta nelle due strette coincidenze teorico-pratiche di *sapere* e *virtù* e di *verità* e *ricerca*.

Ciò che è mancato a Socrate (almeno per come la cosa appare nei suoi biografati, soprattutto in Platone) è stato il realismo di un progetto politico democratico, alternativo al potere dominante. Si ha infatti l'impressione che Socrate abbia affrontato il problema politico solo dal punto di vista filosofico-pedagogico. Il che però – considerato l'acceso odio nei suoi confronti – appare inverosimile. Probabilmente molte delle idee democratiche di Socrate si trovano nella *Repubblica* di Platone.

Certo è che se Socrate avesse veramente voluto impegnarsi in un progetto politico, non avrebbe potuto rinunciare a scrivere, a meno che non si fosse convinto che a ciò avrebbero pensato i suoi discepoli (come nel caso di Gesù Cristo). È difficile infatti pensare che la vita politica di allora fosse così semplice e immediata, circoscritta a pochi protagonisti della città-stato, con la possibilità di rapporti così diretti fra potere e opposizione, da rendere sufficiente la testimonianza orale.

Forse Socrate voleva dimostrare che se anche non si scrive nulla, la propria democraticità, se è vera, non andrà perduta, o viceversa, se anche si scrivessero un milione di libri, la propria democraticità non potrebbe comunque sottrarsi a cattive interpretazioni. Il primo a fraintenderlo è stato proprio Platone, che ha preteso d'insegnare la virtù attraverso i propri scritti ad uso accademico.

*

Proviamo ora a ridire le stesse cose in maniera diversa. Socrate, rifiutandosi di scrivere, doveva aver capito perfettamente che la soluzione dei problemi può essere trovata solo nel *dialogo tra persone*, cioè nel *presente*, e che qualunque cosa sia stata detta o scritta nel passato possiede un'utilità relativa, in quanto non può esserci nulla in grado di sottrarci al compito di una ricerca personale, faticosa, basata sul confronto ragionevole delle opinioni, al fine di trovare la migliore delle soluzioni possibili in un determinato momento. In questo egli manifestava una "sapienza" inedita, che non si addiceva esattamente a un filosofo, quanto piuttosto a un *politico*.

Socrate inoltre capì che i problemi più urgenti che gli uomini devono risolvere sono quelli stessi che loro creano, per i quali non è importante avere approfondite cognizioni scientifiche riguardo l'ente natura (come avevano i presofisti). Un eccessivo interesse per le caratteristiche della *physis* distoglie l'uomo dall'affronto dei problemi sociali, culturali e politici, che sono più urgenti nelle società dominate dagli antagonismi di classe.

Aveva anche capito che non sarebbe servito a niente lasciare ai posteri le proprie memorie, sia perché esse non li avrebbero aiutati a ri-

solvere i loro problemi (anzi, forse li avrebbero influenzati negativamente, in quanto le persone schematiche facilmente s'illudono che una teoria messa per iscritto possa essere utilizzata in ogni momento per ogni problema); sia perché esse non avrebbero potuto assicurare che della sua vita e del suo pensiero si potesse dare un'interpretazione univoca, incontrovertibile. Anche in presenza di memorie scritte di suo pugno, ci sarebbero sempre state interpretazioni opposte. Ed è noto che non occorre avere testi autentici per stabilire la verità delle cose: bastano anche testi falsificati che si riconoscono come tali (in tal caso si procede per ipotesi argomentative).

Non scrisse nulla anche per un'altra ragione, non meno importante delle precedenti. Socrate credeva nella *democrazia diretta*, da esercitarsi nell'ambito della *pólis*: non avrebbe avuto senso scrivere, stando ad Atene, qualcosa per i suoi concittadini, quando questi avrebbero potuto sentirlo parlare personalmente; e tanto meno avrebbe avuto senso scrivere qualcosa per altre città, visto che ogni città avrebbe dovuto cercare nei propri confini un proprio "Socrate".

Quindi quando si parla di "intellettualismo etico" (come fa Aristotele) bisogna sempre tener conto delle motivazioni che avevano indotto Socrate a rifiutare la scrittura, senza poi considerare che la versione che dei suoi discorsi viene offerta da Platone è viziata da temi di tipo metafisico, che Socrate non avrebbe certo avvalorato.

In ogni caso il fatto che Socrate si sia rifiutato di scrivere anche la più piccola riga, preferendo il rapporto diretto, personale e quindi ritenendo la scrittura del tutto inutile ai fini della ricerca della verità, ci deve far riflettere seriamente. Infatti diventa piuttosto difficile, anche se non impossibile, stabilire con certezza quanto nei dialoghi platonici appartenga davvero a lui o non gli sia stato attribuito da Platone.

Di sicuro sarebbe del tutto da dimostrare che Socrate ritenesse la politica un mestiere soltanto per persone competenti e che abbia detto che la virtù può essere insegnata come una scienza o che il bene non possa essere compiuto senza avere prima una conoscenza della verità. Uno che non ha mai scritto nulla, non può aver fondato una propria scuola filosofica.

"So di non sapere"

"So di non sapere" è una contraddizione in termini, al pari del "Penso dunque sono" di Cartesio. Ciò forse sta a indicare che all'origine della filosofia vi è un vizio intellettualistico di fondo, espressione di un'individualità isolata, vissuta in un contesto sociale dominato da rap-

porti antagonistici, anche se nei confronti di tale contesto essa ha cercato di reagire, pur se soggettivamente.

La filosofia occidentale è, da un lato, un lusso che possono permettersi solo certe persone; dall'altro un tentativo di superare nel pensiero le contraddizioni sociali. Raramente la filosofia s'è preoccupata di superare tali contraddizioni anche dal punto di vista *pratico*. Lo scoglio nei cui confronti si sono sempre infranti i suoi desideri, è stato quello del privilegio, anzi, dell'ambizione di poter parlare delle contraddizioni senza esservi direttamente coinvolta. Anche quando la filosofia ha cercato un nesso con la politica, l'ha sempre fatto in maniera aristocratica. Ecco perché la filosofia, in ultima istanza, appare ai più come un gioco per gente oziosa, che campa sfruttando il lavoro altrui.

Come si può far dipendere l'esistenza dal pensiero, se l'attività pensante non può assolutamente prescindere dall'esistenza? E come si può "affermare" in positivo la propria ignoranza quando proprio tale affermazione nega qualcosa che non si può non conoscere? Chi può esser "certo" di non sapere facendo della propria ignoranza una virtù? Come si può basare consapevolmente il sapere sull'ignoranza?

Il vero ignorante, quello umile (il popolano), non afferma di "sapere di non sapere", ma si limita semplicemente a dire che "non sa" e che farà di tutto per "sapere", poiché della propria ignoranza ha vergogna. C'è dunque più umiltà e più volontà costruttiva nell'ignorante che nel filosofo. C'è più buona fede nell'ignorante che in Cartesio, il quale è così scettico nei confronti della realtà da arrivare a mettere in dubbio qualunque cosa, persino la sua stessa esistenza di filosofo!

C'è molta più concretezza nell'ignorante disposto a conoscere e ad aver fiducia nelle cose positive della vita, che non in quel filosofo che vede le cose solo soggettivamente, e che quando dialoga coi propri interlocutori è capace solo di fare dei lunghi monologhi (come nel caso dell'opera platonica). Quanto più concreta era la cultura ebraica ai tempi di Abramo, Mosè, Salomone...! o la cultura cristiana dei primi secoli!

In fondo Nietzsche era andato molto vicino alla verità quando disse che la fase "apollinea" (da Socrate in poi) ha rappresentato un regresso rispetto alla "fase dionisiaca" (quella dei tragici greci), nel senso che l'istinto ha ceduto il passo alla speculazione razionale e astratta, che mortifica l'agire invece di indirizzarlo verso un obiettivo di liberazione. Solo che Nietzsche guardava agli istinti con la mente del filosofo, con una vita da aristocratico individualista. In verità, per vincere la filosofia occorre prima rovesciare i rapporti di classe su cui essa si regge.

Socrate e la questione dell'etica

Come noto, il primo filosofo, nella Grecia classica, che cominciò a considerare l'etica come un valore in sé, un bene comune, a prescindere dall'utile individuale che se ne può ricavare, fu Socrate. Eppure Socrate fu accusato non d'aver valorizzato l'etica, bensì d'averla distrutta. Si diceva che nel suo filosofare c'era troppo ateismo e troppa democrazia.

Gli avversari politici che, pur essendo democratici, volevano un ritorno al passato, quello in cui era più facile stabilire dove fosse il bene e il male, lo misero sullo stesso piano dei sofisti, che con la loro retorica e il sapere a pagamento avevano finito col minare ogni certezza. Pochi avevano capito che a Socrate interessava davvero l'etica.

E pensare che la concezione etica dominante, quella aristocratica, era già stata messa in discussione dai filosofi presofisti, i filosofi della natura, rappresentanti della borghesia residente nelle colonie, i quali, col loro ateismo e materialismo naturalistico, avevano ridicolizzato i miti antropomorfi di Esiodo e di Omero.

L'importanza dell'etica, nella Grecia classica, s'impose all'attenzione della *pólis* in un momento in cui essa aveva dimostrato tutta la propria pochezza nel cercare di trovare una soluzione alle contraddizioni ereditate dal regime aristocratico-militare. Infatti, dopo aver vinto l'impero persiano, grazie all'alleanza tra Atene e Sparta; dopo aver sperimentato una guerra fratricida tra queste due grandi città, in cui Atene ebbe la peggio, facendosi persino dominare da Trenta tiranni filo-spartani, che però vennero cacciati dal partito democratico dopo circa un anno di violenze – dopo tutto questo l'etica era sparita.

La decisione di mandare a morte Socrate, nell'illusione di poter recuperare l'autorità e il prestigio che l'etica aveva avuto un tempo, non fu assolutamente in grado di far convergere, intorno a questo delitto di stato, un numero sufficiente di forze per fronteggiare l'invasione dei Macedoni. La Grecia classica, quella delle *póleis*, era finita. L'ultimo periodo di gloria, di breve durata, fu quello ellenistico di Alessandro Magno.

Le grandi metafisiche di Platone e di Aristotele, in cui l'etica era prevista come un valore fondamentale, indipendente, nella sua verità essenziale, dalle umane applicazioni, come se fosse una sorta di divinità, non erano servite a nulla. Esse furono semplicemente il tentativo illusorio di recuperare in chiave metafisica quanto si era già perduto sul terreno sociale e politico.

Sintesi didattica

- Socrate e la sofistica

Con Socrate si passa dalle ricerche naturalistiche allo studio dell'uomo, influenzato dai sofisti (ma egli supera la sofistica, poiché non

lega la virtù o il sapere al guadagno, poi perché il suo insegnamento è aperto, pubblico, per tutti; inoltre perché è rivolto alla formazione generale e razionale dell'uomo e non a un fine immediato: ad es. una causa in tribunale).

Cerca nell'uomo qualunque i criteri razionali del pensiero e dell'agire, senza definirlo astrattamente. Socrate è razionalista, anticonformista, antitradizionalista. Quando usa il paradosso e la dialettica, lo fa in polemica all'uso strumentale della retorica sofistica, che porta al relativismo assoluto dei valori.

- *Socrate e l'archè*

Siccome non si può avere dell'archè una certezza assoluta, non serve a nulla parlarne. Il suo motto è quello dell'oracolo del Tempio di Delfi: "Conosci te stesso", cioè per conoscere le proprie capacità bisogna prima conoscere i propri limiti.

Filosofia vuol dire ragionare con altri sul bene comune, quindi è una filosofia politicamente impegnata.

- *Metodo del dialogo socratico*

Conoscere i propri limiti vuol dire "sapere di non sapere" (coscienza della propria ignoranza). Quindi si rifiuta il sapere specialistico, nozionistico, autoritario, enciclopedico. Da notare che "sapere di non sapere" è una contraddizione in termini: chi veramente "non sa" non si preoccupa di affermare in positivo la propria ignoranza. L'espressione va dunque colta come provocazione polemica antisofistica. Non un sapere di contenuti precostituiti ma di ricerca.

Socrate usava l'ironia non per dimostrare che la verità non esiste ma come premessa della ricerca. Dopodiché usava la confutazione logica, attraverso domande insistenti, legando una singola affermazione dell'interlocutore ad altre affermazioni, al fine di dimostrarne la loro intrinseca contraddizione (è un procedere sofistico ma per un fine positivo). E usava la maieutica perché la verità deve venir fuori dall'interno di ogni persona, attraverso il dialogo. Gli uomini, dopo essersi liberati della presunzione di sapere, ritrovano in se stessi, in virtù della progressiva confutazione, la verità delle cose. Ovviamente occorre disponibilità alla ricerca, cioè una certa predisposizione al bene (ricerca della verità e pratica della virtù devono in un certo senso coincidere).

La scrittura è inutile ai fini della ricerca della verità. Quindi non ha senso fondare una scuola filosofica con un sapere da imparare su dei manuali.

- *Definizione di virtù*

L'interlocutore deve sempre dare una definizione di ciò in cui crede a titolo personale. Deve evitare di dare definizioni astratte della virtù, che non tengono conto dello spazio-tempo in cui applicarla o a cui

riferirla. Si contesta il relativismo assoluto delle definizioni, cioè le singole opinioni, e si preferisce la scienza, senza mai dare una definizione generale che esprima il concetto di virtù prima ancora di aver formulato delle affermazioni particolari su casi specifici (metodo induttivo).

Tuttavia in Platone la ricerca della verità e la pratica della virtù, per essere efficaci, devono avere la caratteristica dell'*universalità* e della *necessità* (non della soggettività e contingenza).

- *L'etica di Socrate*

La virtù non è data una volta per tutte ma è ricerca continua. Non c'è virtù senza conoscenza critica. Non c'è conoscenza critica senza confronto con gli altri. Dal confronto si comprende l'utilità comune della virtù. La virtù è lo sviluppo del bene comune.

Il bene può essere compiuto se l'uomo ha coscienza della verità. Se l'uomo compie il male è perché non ha coscienza del bene (intellectualismo etico di Socrate, secondo la tesi di Aristotele). Nessuno fa il male sapendo veramente di farlo. È meglio subire il male che compierlo. È preferibile chi fa il male con intenzione di farlo, a chi fa il bene solo per abitudine. La scienza comunque deve dominare le passioni e gli istinti.

- *La religione di Socrate*

La religione di Socrate è agnostica nei confronti dell'*archè* e ateistica nei confronti del politeismo. Ma stando all'interpretazione di Platone si dovrebbe dire ch'era convenzionale (nel senso del formalismo della credenza) e sostanzialmente ridotta a una coscienza morale.

Tuttavia la verità non sta nelle convenzioni sociali, ma è frutto di una ricerca razionale. Il sapere vero è quello della filosofia, scienza delle scienze, non della mitologia, e l'agire vero è quello della politica, che applica la verità della filosofia.

- *Problemi interpretativi in rapporto a Platone*

È dubbio che Socrate ritenesse la politica un mestiere per pochi, e che ritenesse la virtù insegnabile come una disciplina scientifica e che ritenesse impossibile compiere il bene senza prima avere una conoscenza della verità. È dubbio che ritenesse necessario, per dedicarsi alla politica, diventare prima dei filosofi.

Scuole socratiche minori

Le Scuole socratiche minori non hanno nulla di Socrate, in quanto si pongono in relazione esclusiva al platonismo e quindi all'interpretazione che di Socrate ha dato Platone.

- Per i *Megarici* (Euclide...) il concetto che la virtù è unica viene fuso con l'unicità dell'essere di Parmenide. La virtù diventa ipostatizzata, sottratta alla verifica pratica. In nome dell'individualismo si rifiuta la

politica e l'impegno civile. La sensorialità produce solo apparenza (non-essere); solo la ragione dà conoscenza. Il Bene coincide con l'Essere e quindi è unico e universale, ma comunicabile (ogni discorso scientifico è impossibile: è valida solo l'intuizione). Il Male è il Divenire. Stilpone nega la possibilità di attribuire un qualsiasi predicato a un soggetto: le uniche affermazioni legittime sono quelle basate sul principio d'identità (tautologia).

- Per i *Cirenaici* (Aristippo...) il Bene coincide col Piacere dell'istante nel presente, senza cadere nella schiavitù dei sensi. Quindi si rifiuta il rimpianto del passato e il desiderio del futuro. Rompono con le convenzioni, i vincoli sociali, la stessa *pólis*, e affermano la libertà interiore. Questa forma di edonismo intellettuale porta all'epicureismo.

- Per i *Cinici* (Antistene e Diogene) se la virtù è il bene, allora occorre fatica, sacrificio. Il cinico è autosufficiente, spolicizzato. La sua indifferenza nei confronti del mondo porterà poi allo stoicismo. La morte di Socrate è prova del fallimento degli ideali democratici della *pólis*. Se la virtù è scienza, si può conoscere solo ciò che riguarda il comportamento individuale nel presente: di qui il rigido nominalismo ("Vedo i cavalli, ma non la cavallinità", dirà Antistene a Platone).

Platone

Biografia

Platone nasce ad Atene intorno al 428-27 a.C. da una delle più autorevoli famiglie aristocratiche, dedita alla vita politica. Il suo vero nome è Aristocle: il nomignolo di “Platone” gli era stato dato dal suo maestro di ginnastica, a motivo dell’ampiezza delle spalle.

All’inizio era un seguace di Cratilo, discepolo di Eraclito, ma verso i vent’anni diventa discepolo di Socrate e lo sarà per circa un decennio: il motivo era quello di prepararsi all’attività politica.

Tuttavia la sua formazione politica giovanile è influenzata da due suoi parenti, Carmide e Crizia. Quest’ultimo era un sofista e divenne un tiranno di Atene. Attraverso questo personaggio il giovane Platone venne a contatto col gruppo degli estremisti aristocratici e filospartani che progettavano, e poi realizzarono, anche se per breve tempo, una restaurazione del potere oligarchico in Atene; un potere, questo dei Trenta Tiranni (404), che non era accompagnato dalla ragione, ma solo dalla violenza e dal rifiuto della mediazione politica. Quindi questa sua prima esperienza politica fu molto deludente, poiché non sopportava l’uso di metodi violenti.

Nel circolo di Crizia Platone conobbe Socrate, che lo convinse a non cercare nella forza ma nella ragione l’uso del potere politico. Tuttavia l’esecuzione capitale di Socrate (399), da parte, questa volta, dei democratici subentrati ai tiranni filo-spartani, costituì per lui una svolta radicale. L’esempio della restaurata democrazia dell’inizio del IV sec., che non riusciva a risolvere nessuno dei gravi problemi dell’Atene di quel tempo, fece comprendere a Platone la necessità di un diverso sistema politico, in quanto quel sistema non si poteva modificare dall’interno.

Dopo la morte di Socrate si trasferisce a Megara, presso la scuola di Euclide, anch’egli discepolo di Socrate, temendo persecuzioni anche contro di sé. Nel 388 vuole conoscere nella Magna Grecia la comunità dei pitagorici e cerca di realizzare a Taranto, senza successo, un progetto di *pólis* democratica. Viene però chiamato a Siracusa dal tiranno Dionigi I, per intercessione del discepolo Dione, ma il sovrano, dopo poco tempo, rifiuta di avere il filosofo alla sua corte, ritenendo il suo progetto politico irrealizzabile.

Nel viaggio di ritorno verso Atene è costretto a sbarcare a Egina, in guerra contro Atene, e qui, dopo essere stato trattenuto come schiavo,

viene riscattato da un certo Anniceride di Cirene. Pare che il denaro del riscatto sia stato rifiutato quando si seppe chi era Platone e che sia servito alla fondazione dell'Accademia filosofica di Atene, un istituto di educazione superiore, primo del genere nella storia della Grecia (durerà dal 387 a.C al 529 d.C.).

Dopo il fallimento di questo progetto politico democratico, i successivi tentativi si orientano verso una mediazione tra aristocrazia e democrazia. Inizia a ipotizzare forme di potere fundamentalmente aristocratico, ma "illuminato", cioè "sapiente", in quanto caratterizzato da aspetti presi dalla democrazia.

Ben presto egli si trovò di fronte a due problemi: da un lato doveva organizzare in Atene un gruppo politico-intellettuale che fosse in grado di rappresentare quell'unione di politica, saggezza e sapere su cui si basava il suo progetto di rifondazione del potere aristocratico; dall'altro doveva trovare un nuovo riferimento politico a livello internazionale, dopo che Sparta non si era dimostrata il modello ideale e dopo che era ormai caduta ad opera dei Tebani.

Platone risolse il primo problema fondando in Atene, nel 387, l'Accademia (così detta dal giardino dedicato all'eroe Akademos, che l'aveva acquistato per la scuola). Dal punto di vista giuridico l'Accademia figurava come un'associazione religiosa dedicata al culto delle Muse, mentre nella realtà si trattava di un centro di ricerca scientifica frequentato da filosofi, matematici e scienziati; ma anche di un'organizzazione politica che raccoglieva giovani aristocratici di Atene e di altre parti del mondo greco. Caratteristiche dell'Accademia erano la vita in comune che vi conducevano maestri e discepoli, l'accordo su un progetto di riforma etico-politica della società e la convinzione che questo progetto dovesse essere basato su un sapere filosofico-scientifico. Il *Menone* è il primo proclama della nuova scuola.

Per quanto riguarda il secondo problema, quello di un riferimento politico concreto cui appoggiarsi, Platone non aveva fiducia nella nascente potenza macedone e preferiva guardare con simpatia all'occidente greco. Dopo le esperienze negative di Taranto e di Siracusa col tiranno Dionigi I, si lascia convincere, alla morte di quest'ultimo, a ritentare l'impresa col figlio e successore Dionigi II (367), sempre attraverso la mediazione di Dione. Ma anche questa volta deve ritornare ad Atene, poiché il sovrano non ha intenzione di ascoltarlo (lo stesso Dione verrà esiliato).

A Siracusa torna per la terza volta nel 361, chiamato di nuovo da Dionigi II, ma dopo poco tempo il sovrano s'indispettisce e lo minaccia di morte. Platone viene salvato dal pitagorico Archita di Taranto, che lo fa tornare ad Atene. Dione invece prese il potere a Siracusa nel 357, ma

verrà ucciso quattro anni dopo.

Ad Atene Platone tenne la direzione dell'Accademia fino al 347, anno della sua morte e dell'occupazione della città di Olinto da parte di Filippo II, che segnerà l'inizio della travolgente ascesa dei Macedoni in Grecia, verso cui Platone non aveva nutrito alcuna fiducia.

Gli scritti platonici

Platone è il primo filosofo dell'antichità di cui ci siano pervenute tutte le opere. Abbiamo un'*Apologia di Socrate*, 34 Dialoghi e 13 Lettere. L'*Apologia* viene presentata come la ricostruzione del discorso tenuto da Socrate a propria difesa durante il processo.

Oggi la suddivisione dei testi platonici viene fatta sulla base di tre ripartizioni:

a) scritti giovanili o "socratici" (dal 399 al 387 circa), prevalentemente dedicati alla figura di Socrate: dall'*Apologia* al *Critone*, fino all'indagine sui valori morali (*Eutifrone*, *Lachete*, *Ione*, *Ippia maggiore*, ecc.); i dialoghi maggiori di questo periodo sono il *Carmide* (sulla possibilità di una scienza universale), il *Protagora* (rapporto tra virtù e scienza) e il *Gorgia* (contro la retorica sofistica)¹⁴;

b) scritti della maturità (dal 387 al 367): *Menone* (teoria della reminiscenza), *Cratilo* (rapporti fra linguaggio e realtà), *Fedone* (immortalità dell'anima), *Simposio* (amore e conoscenza), *Repubblica* (rapporto fra scienza e politica) e *Fedro* (l'anima e la retorica).

c) scritti della vecchiaia (dopo il 365): *Parmenide* (problemi della teoria delle idee), *Teeteto* (problemi della conoscenza), *Sofista* (dialettica, logica e metodo dicotomico), *Politico* (ridefinizione del filosofo-re sulla base del metodo dicotomico), *Filebo* (rapporto fra scienza, bene e piacere), *Timeo* (filosofia della natura), *Crizia* (frammento di un grande racconto sulla genesi dello stato), *Leggi* (ultima opera di Platone, che riprende la *Repubblica* per proporre una legislazione più dettagliata).

Oltre alle opere vi è anche una raccolta di *Lettere*, la più importante delle quali e forse l'unica davvero autentica è la VII, che delinea la sua biografia.

La critica ha considerato spuri (non scritti da Platone) cinque dialoghi (*Alcibiade I*, *Alcibiade II*, *Amanti*, *Teage* o *Teagete* e *Minosse*) e su altri nutre forti dubbi (*Definizioni*, *Giusto*, *Virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erisia* ed *Assioco*).

Oltre a questi testi vi sono dei corsi accademici dedicati al tema

¹⁴ Per Platone la retorica è una contraffazione del vero. Ad essa va sostituita la vera politica, così come alla poesia va sostituita la filosofia.

del Bene, che Platone non volle mettere per iscritto, ritenendo che la conoscenza di un argomento del genere non poteva essere comunicata se non attraverso un dialogo tra le persone. Tuttavia alcuni suoi discepoli misero per iscritto quelle lezioni.

La forma letteraria usata per i suoi testi è quella *dialogica*, in omaggio al filosofare di Socrate, che è anche protagonista assoluto dei dialoghi. È un genere nuovo per la filosofia. Platone voleva dimostrare che la vera filosofia è una costante ricerca personale basata sul confronto con le opinioni altrui.

Un'altra caratteristica fondamentale della filosofia platonica è l'uso del *mito* per spiegare i concetti più difficili. Il mito ha una funzione allegorica e pedagogica, soprattutto quando si discute sul destino dell'anima dopo la morte. I miti vengono spesso inventati dallo stesso Platone, il più famoso dei quali è quello della caverna.

La corretta interpretazione di questi scritti pone una serie di problemi che vanno sotto il nome di questione platonica, i cui aspetti principali sono tre: autenticità degli scritti conservati, cronologia (vi sono dubbi sull'esatta successione delle opere) e presenza di dottrine non scritte che avrebbero costituito l'insegnamento orale diretto del maestro.

In ogni caso, da un punto di vista complessivo, lo sviluppo spirituale del filosofo sembra essere stato il seguente: dapprima trattò una problematica prevalentemente etico-politica, muovendo dalle posizioni cui era pervenuto Socrate; in seguito si rese conto della necessità di recuperare le istanze della filosofia della *physis*; questo recupero avvenne in modo del tutto originale, attraverso quella che Platone chiamò "seconda navigazione", quella navigazione che lo portò alla scoperta dell'essere soprasensibile, soprafisico.

Caratteristiche generali del pensiero

Platone prosegue la tradizione della grande filosofia aristocratico-sacerdotale che va da Pitagora a Parmenide, tradizione dalla quale ricava l'idea centrale di una scissione gerarchica della realtà e del sapere: a livello teorico essere contro apparire, verità contro opinione, ragione contro sensi, mentre a livello sociale anima contro corpo, Acropoli contro Agorà, aristocrazia contro *demos*. Sempre da questa tradizione egli riprende anche l'identificazione della verità con la pura teoria, arrivando a contenuti prevalentemente logico-matematici, con il conseguente rifiuto del sapere empirico proprio della tradizione ionica che va da Talete ad Anassagora.

Ma Platone non poteva limitarsi a ripetere i temi della tradizione aristocratica, in quanto questi non trovavano più un vasto uditorio e, dal

punto di vista politico, non si mostravano più in grado di esercitare quel dominio che da quel tipo di discorso sarebbe dovuto scaturire. Bisogna poi ricordare che l'esperienza sofistica aveva portato alle estreme conseguenze la vecchia comunicazione filosofica, ponendo una serie di esigenze più articolate e complesse di pensiero e di espressione. Occorreva un tipo di discorso che non si limitasse ad annunciare il discorso vero, ma che mostrasse le sue capacità d'interpretare e risolvere i problemi di tutti.

Per rispondere a queste esigenze Platone creò una forma nuova per la comunicazione filosofica, il *dialogo*. Il dialogo platonico si presenta come una discussione filosofica in cui uno o più interlocutori, che rappresentano il sapere volgare legato all'opinione, vengono confutati dal filosofo (che Platone chiama *dialettico*, e che è sempre interpretato dal personaggio Socrate, anche se molte delle idee da lui enunciate appartengono allo stesso Platone): il filosofo è il protagonista del dialogo, che invita gli interlocutori (sempre inferiori a lui) a volgersi verso un sapere superiore. Si tratta di una forma di comunicazione dinamica, che si vuole contrapporre sia alla poesia che al libro sistematico, ma è una comunicazione che avviene pur sempre in un contesto aristocratico, anche se sembra voler ottenere il consenso del popolo.

Socrate aveva condannato il mito esigendo la rigorosità del procedimento dialettico, ma Platone, che inizialmente aveva condiviso questa posizione, rivalutò il mito usandolo costantemente e attribuendogli una grande importanza. Occorre però chiedersi che senso abbia il mito in Platone, in quanto chiaramente non si tratta di un ritorno a quel mito da cui la filosofia si era affrancata per diventare disciplina autonoma, un mito pre-filosofico che non conosceva ancora il *logos*. Il mito di Platone non subordina a sé il *logos*, ma al *logos* fa da stimolo e lo feconda, è un mito che nel momento in cui viene creato è anche demitizzato, in quanto perde i suoi elementi fantastici per conservare solo i poteri allusivi e intuitivi. In Platone il mito è un modo per esemplificare certi concetti filosofici o certe dottrine particolarmente importanti.

Da Socrate a Platone

Al tempo di Socrate i sofisti si caratterizzavano per avere sempre una risposta pronta per ogni domanda. Socrate invece, dicendo di "sapere di non sapere", poneva domande alle quali l'interlocutore doveva trovare da sé la risposta più giusta. Il suo modo di confrontarsi con gli altri non era "cattedratico" ma "pedagogico". Per lui infatti il sapere non poteva essere considerato dogmatico o convenzionale, tanto meno doveva essere finalizzato a risolvere problemi meramente individualistici, né poteva essere un sapere fornito a pagamento.

Socrate cercava un sapere che avesse un contenuto il più possibile generale, in modo che potesse servire al maggior numero possibile di persone. L'obiettivo era quello di realizzare una vera democrazia, una società di cittadini pensanti con la loro testa.

Non scrisse mai una sola parola, come per dire che per trovare questo sapere razionale e universale la scrittura non serve assolutamente a nulla. In luogo della scrittura ci vuole infatti il *dialogo*, il confronto tra opinioni diverse su esigenze reali, per la soddisfazione delle quali occorre un impegno di tipo personale, un convincimento interiore, una virtù.

Il sapere universale non poteva quindi essere dato una volta per tutte, al quale attenersi in maniera scrupolosa, come fosse una dottrina rivelata dagli dèi o una serie infinita di leggi aventi la pretesa di rispondere a ogni singolo problema.

Socrate era consapevole che i bisogni degli uomini sono infiniti, in quanto relativi a circostanze sempre mutevoli di tempo e luogo. Quindi anche la ricerca delle possibili soluzioni è infinita, per cui non serve tentare di prevedere tutti i problemi in anticipo, cercando di risolverli con delle leggi fissate una volta per tutte, e neppure è possibile pensare che siano gli dèi a risolvere le contraddizioni della vita umana.

L'unica cosa che si può fare per tentare di risolvere i problemi della collettività è quella di pensare sempre al *bene comune*, cioè a una soluzione che soddisfi le esigenze della verità, che non può essere universale se viene riconosciuta solo da poche persone.

Socrate però venne giustiziato, e proprio dalla democrazia, a testimonianza che i poteri costituiti preferiscono avere a che fare con cittadini abituati non a pensare ma a obbedire.

Ora però dobbiamo cercare di capire se il discepolo più importante di Socrate, cioè Platone, rimase fedele a questo modo di procedere del maestro o se invece lo modificò, parzialmente o completamente.

Facciamo anzitutto una premessa: Platone si sentì, sino alla fine dei suoi giorni, indirettamente responsabile della morte di Socrate, poiché questi fu ucciso da quella democrazia politica per la quale il giovane Platone si era tanto battuto.

Dopo la morte di Socrate, Platone maturò lentamente la convinzione che il primato etico e gnoseologico doveva spettare non alla politica bensì alla *filosofia*. In sostanza egli arrivò a credere che la democrazia politica aveva ucciso Socrate perché filosoficamente immatura. Per cui, in attesa di conseguire tale maturità, la politica – secondo Platone – era meglio che restasse patrimonio di pochi eletti.

Ora invece vediamo quali aspetti della filosofia di Socrate, Platone cerca di conservare.

1. Tutti i suoi testi di filosofia sono impostati in una forma *dialo-*

gica. Nella *Lettera VII* Platone sostiene espressamente che le cose più importanti non possono essere scritte, ma comunicate soltanto in maniera diretta, parlando a tu per tu con l'interessato. Alcuni critici hanno addirittura sostenuto che tutti i *Dialoghi* altro non sono che una versione divulgativa della vera filosofia affidata all'insegnamento orale nell'Accademia. Tuttavia là dove affronta il tema del linguaggio, nel *Cratilo*, Platone fa dire a Socrate che i nomi che diamo alle parole ne indicano il significato e il concetto, cioè non sono puramente convenzionali. Così però lascia intendere che la persona più adeguata per spiegare il significato delle parole sia soltanto il filosofo, l'unico in grado di rapportare le cose alle idee astratte che le concettualizzano. Da qui alla necessità di utilizzare la scrittura per definire in maniera univoca il significato delle parole, in modo che non ci possano essere fraintendimenti, il passo è breve.

2. Il tentativo di stabilire cosa sia il *bene comune*, come possa essere ottenuto dalla *virtù* e come questa virtù si possa basare su una *verità oggettiva*, è una costante in tutte le opere platoniche, anche se in quelle giovanili, definite non solo "socratiche" ma anche "aporetiche", non si giunge mai a una conclusione definitiva.

Detto questo, vediamo ora in che cosa Platone si differenzia da Socrate.

1. L'*oggettività della verità*, da cui si può desumere la *correttezza della virtù*, non dipende dal confronto dialettico tra le persone, ma da un'*idea assoluta* del tutto indipendente dagli esseri umani. Quindi nell'idealismo platonico sia l'ironia che la maieutica hanno scarso valore.

Platone arriva all'idealismo assoluto, che è tipicamente metafisico, per due motivi:

- la democrazia ateniese non ha saputo riconoscere in Socrate il più grande filosofo di tutti i tempi, nonché il miglior politico democratico della Grecia;

- in nessun luogo del Mediterraneo è stato possibile al principale discepolo di Socrate di realizzare politicamente le idee del suo maestro, pur non volendo egli piegarsi, come fecero le scuole socratiche minori, a rifiutare per protesta qualunque forma d'impegno politico.

Dunque la verità non può essere ottenuta dal puro e semplice confronto dialettico tra individui paritetici, ma solo dall'acquisizione di un concetto di verità che non dipenda dalle molteplici esperienze umane, ma che anzi le spieghi: garante di questa acquisizione è il *filosofo-accademico*, che ha già fatto dentro di sé una approfondita ricerca personale. Di qui la necessità di elaborare un *sistema metafisico* in cui la verità appaia anzitutto come un'*idea astratta, universalmente valida*, un'*idea* che non riguardi solo la verità in sé, ma la verità di qualunque altro concetto o categoria: il bene, la giustizia, la virtù, la santità, l'essere umano o ani-

male ecc.

2. Queste idee assolute, indipendenti dall'uomo, che sembrano avere una natura simile all'Essere parmenideo, come possiamo conoscerle? Per risolvere questo problema Platone si rifà alle dottrine pitagoriche a sfondo religioso.

Qualunque idea assoluta, sia essa filosofica o etica, è *innata* nell'essere umano, non nel cervello ma nell'*anima*. L'anima può conoscere oggettivamente le idee quando è separata dal corpo, ma quando è incarnata tende a dimenticarle, a meno che non venga sollecitata a ricordarle dal filosofo, che con lo strumento della ricerca personale, la induce a purificarsi. La teoria secondo cui la verità è innata e bisogna soltanto farla venire alla luce si chiama *anamnesi* o *reminiscenza*.

Platone quindi introduce tre elementi estranei alla filosofia di Socrate: le *idee assolute*, indipendenti dall'uomo, l'*innatismo dell'anima* e la *metempsicosi*.

3. Negli ultimi *Dialoghi* (*Parmenide*, *Sofista*, *Politico*...) Platone sostiene che non tutte le cose sono "copie di idee" (*mimesi*), ma solo le migliori. Le peggiori, le meno significative possono solo partecipare alla realtà delle idee (*metessi*) e, per capire in che misura possono farlo, bisogna scomporre ogni oggetto, al fine di vedere quale elemento si avvicina di più alle idee e quale meno.

4. Un altro aspetto che differenzia Platone da Socrate è l'uso del *mito* (a partire dal *Gorgia*).

Il mito era stato eliminato sia dalla filosofia presofistica che da quella sofistica, e anche Socrate non l'aveva utilizzato, proprio perché il mito veniva considerato come un elemento che invece di mostrare la verità, la nascondeva, assecondando gli interessi della classe aristocratica.

In Platone il genere letterario del mito non viene utilizzato per "dimostrare" la verità delle cose, quanto piuttosto per "mostrarla" (generalmente in chiave simbolica o metaforica o allegorica). Fa questo perché si rende conto che, di fronte alla difficoltà di "dimostrare" razionalmente la verità di talune argomentazioni (p. es. l'esistenza dell'anima o la sua immortalità e trasmigrazione nell'aldilà o il giudizio cui essa viene sottoposta o la sua reincarnazione sulla Terra o il suo sprofondamento nel Tartaro), è preferibile convincere l'interlocutore con un'immagine plastica, suggestiva, che si spieghi quasi da sola, come se dipendesse da una *rivelazione divina*. In ciò è evidente l'influenza dell'*orfismo* sulla sua filosofia.

Un esempio sulla differenza tra Platone e Socrate

Cerchiamo ora di semplificare al massimo ciò che differenzia

Platone da Socrate, mettendo a confronto le versioni ch'egli dà della condanna a morte del suo maestro.

a) Nell'*Apologia di Socrate* la sentenza capitale viene accettata da Socrate nella convinzione ch'egli in coscienza abbia ragione e che le leggi o l'interpretazione delle leggi siano nel torto. Egli accetta d'essere giustiziato nella speranza che dal suo gesto si possa ricavare l'insegnamento che o le leggi o le loro interpretazioni vanno profondamente modificate, poiché in virtù di esse si sta uccidendo il filosofo più giusto e, con lui, l'intera democrazia. Quindi in teoria tutte le leggi sono ingiuste, poiché i bisogni cambiano di continuo e la diversità dei bisogni rende diverse le persone, cui non si possono applicare leggi identiche. Da notare che nell'*Apologia* Socrate viene condannato per il suo ateismo, ma Platone non dice nulla della sua attività politica. Eppure nella *Lettera VII* aveva dichiarato che la scelta di diventare un discepolo di Socrate era stata dettata proprio da motivazioni politiche.

b) Nel *Critone* Platone fa dire a Socrate che accetta la condanna a morte, che pur considera ingiusta, proprio in ossequio alle leggi di Atene, che vuole rispettare senza discutere. È qui evidente che per Platone le leggi contengono una verità obiettiva che non dipende dall'interpretazione che se ne può dare, anche se nella *Repubblica* ritiene che i filosofi siano superiori alle leggi. Quindi le leggi sono giuste, però può essere sbagliato il modo di applicarle. Se la legge non permette d'essere applicata nel modo giusto, allora anche la legge è ingiusta.

*

Se c'è un testo "totalitarista" nel corpus politico platonico, è senza dubbio il *Critone*, e non poteva essere diversamente, poiché, dovendo giustificare in qualche modo l'inevitabilità della morte di Socrate, Platone aveva bisogno di esprimere il proprio assoluto idealismo, che è formalistico e appunto "totalitario".

Nel *Critone* (uno dei dialoghi che riguardano più da vicino la morte di Socrate) la necessità di morire è vista sul piano dell'idealismo oggettivo: Socrate doveva morire non tanto perché così vuole il "Dio", quanto perché così vogliono le "leggi". Platone non cerca nella religione una giustificazione alla morte di Socrate. La religione greca non era sufficientemente idealistica per giustificare una morte come quella.

D'altronde nessuno nel mondo greco avrebbe mai pensato di appellarsi alla propria religione per disobbedire a un governo ingiusto o a delle leggi ingiuste. Il mondo greco non aveva della divinità una concezione così personalistica come quella ebraico-cristiana, così interiore e vincolante da porre in secondo piano anche il valore delle leggi umane.

Le leggi potevano apparire ingiuste, ma non fino al punto da dover ricorrere a mezzi e strumenti che non fossero legali per modificarle.

Vien detto infatti nel *Critone* che si possono adoperare “le vie della persuasione” se in qualche cosa il governo sbaglia (XIII). È evidente quindi che argomenti persuasivi non potevano essere considerati quelli della religione, che era oggetto di fede e non di ragione.

Viceversa, il cristianesimo si sentiva indotto ad appellarsi alla religione quando riteneva il civile un luogo non democratico. Il concetto politico di separazione tra Stato e Chiesa è stato inventato dal cristianesimo, anche se poi sarà proprio il cristianesimo a rinneergarlo quando, con Teodosio, andrà al potere.

Nel mondo greco si poteva usare la religione come “oppio” per cercare di sopportare meglio la durezza del regime schiavistico, ma quando ciò avveniva non si faceva mai della religione uno strumento di lotta politica.

Platone dice chiaramente che sono le leggi a delegare le funzioni legislative, esecutive e giudiziarie al governo della *pólis*, e le leggi vanno applicate anche se, soggettivamente, si è convinti che un certo modo di applicarle sia sbagliato.

Lo stesso ragionamento lo si farà nei Vangeli: Pilato, Caifa, i sommi sacerdoti... altri non sono stati che strumenti della volontà di Dio, diranno i cristiani, che alla “divinità delle leggi” sostituiranno appunto la “prescienza divina”, da accettarsi senza discutere, con consapevolezza o meno.

Nell’*Apologia* però la necessità di morire era stata vista sul piano dell’idealismo soggettivo: Socrate decide quasi di suicidarsi. Nel *Fedone* si dà la spiegazione mistico-religiosa di tale decisione personale: quella rivelata solo ai discepoli più stretti. Viceversa l’*Eutifrone* introduce un discorso, quello religioso, che è estraneo sia all’*Apologia* che al *Critone*, e che solo nel *Fedone* verrà più compiutamente elaborato.

L’*Apologia*, in un certo senso, offre il terreno su cui s’andranno a innestare gli altri *Dialoghi*, così come nei Vangeli tutto ruota attorno ai racconti della Passione. Chiarite le questioni di fondo, delineati i contorni delle figure principali del quadro, i dettagli possono essere elaborati con più calma in un secondo momento. Ciò di cui bisogna essere sicuri è che non vi siano macroscopiche sfasature tra l’essenziale e l’accessorio.

L’*Apologia* è stata scritta prima o dopo del *Critone*? Cosa viene più naturale quando si tratta di manipolare la realtà: darsi delle motivazioni oggettive, metafisiche, assolutamente astratte, oppure darsi delle motivazioni psicologiche, inconsce, mistico-religiose? Se questa manipolazione è analoga a quella compiuta nei Vangeli, allora il *Critone* è stato scritto dopo, come il Vangelo di Giovanni rispetto ai Sinottici.

Platone e Socrate in dettaglio

Generalmente il rapporto tra Platone e Socrate viene visto mettendosi dalla parte di Platone, altrimenti non avrebbe senso studiare filosofia (tanto meno nei manuali scolastici). Filosofia infatti vuol dire “astrazione”, “metafisica”, “ontologia”, e quando s’incontra qualcuno che, in nome della filosofia, ci ha lasciato molti volumi, dal contenuto complesso, è impossibile stare dalla parte di chi s’è rifiutato di scrivere la più piccola riga.

La cosa che più stupisce in Platone è ch’egli abbia usato il nome di Socrate per far passare delle teorie che in realtà erano soltanto sue. Probabilmente fece questo perché pensava di avere nei confronti del suo maestro un debito di riconoscenza o, se vogliamo, un forte senso di colpa per non aver fatto abbastanza durante il processo che portò alla sentenza capitale. Ma, così facendo, gli fece più che altro un torto, poiché tramandò di Socrate un’immagine del tutto falsata.

Sotto questo aspetto bisogna dire che i testi “migliori” di Platone non sono quelli della maturità o della vecchiaia, benché in questi la filosofia sia “platonica” in maniera integrale, ben delineata e approfondita, ma sono quelli “giovanili”, in cui la mistificazione ai danni di Socrate era meno accentuata.

I

Vediamo ora come a una stessa domanda Platone risponda in maniera diversa, a seconda della tipologia dei suoi scritti.

- Può esistere una definizione universale delle singole virtù e della virtù in generale?

Il Platone giovane fa dire a Socrate: Sì, in quanto i valori sono basati sulla ragione, la quale, attraverso il dialogo, fa emergere ciò che è verità comune da ciò che è semplice opinione individuale.

Il Platone maturo, del tutto succube delle astrazioni metafisiche, farà dire a Socrate che i valori universali esistono in quanto corrispondono alle idee fisse (o pre-fissate), poste nell’iperuranio, che solo il filosofo può cogliere.

Ma dove sta la mistificazione nel Platone giovane? Sta proprio nell’esigenza di trovare una definizione universale alla virtù. È credibile che se Socrate avesse davvero avuto una preoccupazione del genere, si sarebbe rifiutato di metterla per iscritto? Il rapporto che aveva con la gente non era finalizzato a trovare una definizione universale della virtù, ma qualcosa di molto più utile e concreto.

Un filosofo che si rifiuta di scrivere (e che, solo per questo, si fa fatica a definirlo come tale) e che non vive isolato, ma in mezzo alla gente, compiendo anche attività politica, non può essere un filosofo astratto.

Socrate combatteva i sofisti quando questi reducevano la virtù a “interesse particolare” o “utile immediato”, ma non poteva non condividere l’idea che della virtù non si può dare alcuna definizione astrattamente universale, valida per ogni tempo e luogo. È impossibile pensare che Socrate non accettasse l’atteggiamento di quei sofisti che equiparavano la virtù al bene comune, quello della *pólis*. Semmai poteva chiedere di discutere sulle caratteristiche di questo bene.

Socrate doveva essere assolutamente convinto che il valore di una virtù non sta affatto nel livello di consapevolezza razionale con cui la si definisce, ma, più semplicemente, nella capacità di saper soddisfare dei bisogni comuni, quei bisogni che possono emergere, in tutte le loro qualità e tipologie, solo da un dialogo tra i soggetti che li manifestano.

La ricerca platonica di una definizione astratta, avente valore univoco, probabilmente nasceva dalla constatazione che il modo socratico d’impostare il problema della virtù (la quale deve adeguarsi ai bisogni reali della comunità) non aveva sortito il risultato sperato, e il fatto che Socrate fosse stato condannato, stava a dimostrarlo.

Platone non prosegue l’impostazione metodologica, eminentemente etico-politica, che Socrate aveva dato al rapporto virtù/bisogni, ma la trasforma, mistificandola, in una questione di natura filosofica.

II

Vediamo ora un’altra domanda.

- Se esistono dei valori universali, questi sono oggettivi?

Il Platone giovane fa dire a Socrate che i valori non possono essere “oggettivi”, in quanto affermati da una ragione umana: quindi sono sì “universali” perché “razionali”, ma “soggettivi” perché “umani”.

Il Platone maturo farà dire a Socrate che i valori universali sono oggettivi proprio perché esistono indipendentemente dagli uomini, essendo delle idee perfette (pre-costituite). Questa seconda posizione – come noto – fa parte del bagaglio dell’idealismo metafisico, per cui non vale neppure la pena commentarla. Cerchiamo invece di capire dove sta la mistificazione nella prima tesi.

Davvero a Socrate poteva interessare trovare l’universalità in determinati valori etici e politici? Non era sufficiente dimostrarne la fondatezza, limitandosi a costatarne l’effettiva rispondenza alle esigenze della collettività? Davvero i sofisti andavano biasimati quando sostenevano che la verità di una virtù la si può dimostrare solo a posteriori? dagli ef-

fetti che produce? Il vero problema non stava forse nel *modo* in cui cercare di dimostrare il valore di questi effetti?

Ma la mistificazione più incredibile è un'altra. Platone esclude che un valore, pur presentandosi come universale, in quanto frutto di un ragionamento razionale, possa essere anche oggettivo. Egli, rifiutando che dalla democrazia, cioè dal libero confronto di opinioni opposte, possa venir fuori la vera ragione, ammette soltanto che dalla ragione possano sì venir fuori dei valori universali (che però, a suo giudizio, altro non sono che "istanze" al vero bene, alla vera giustizia ecc.), ma quelli davvero oggettivi si desumono non tanto da un dibattito democratico, quanto piuttosto dall'intelligenza del filosofo, che presume di vedere le cose meglio di chiunque altro, con maggiore profondità e precisione. I valori oggettivi sono quelli per i quali nessuno è in grado di porre un'argomentazione di livello equivalente a quella di Platone, il quale così, con fare molto mistico e sacerdotale, può arrivare a dire che tali valori sono universali e oggettivi proprio perché non umani, ma "sovrumani", posti al di fuori della realtà, accessibili solo a pochi eletti.

III

La terza domanda, su questo argomento, comporta delle conseguenze squisitamente operative, che sono, in definitiva, in funzione opposta alle intenzioni della prassi socratica.

- Come conosciamo la virtù in generale e le singole virtù in particolare?

Il Platone giovane fa dire a Socrate: Mediante il dialogo, in cui si confrontano argomentazioni sottoposte alla ragione.

Troppo poco per il Platone maturo, per il quale dal dialogo democratico non viene fuori nulla che meriti d'essere vissuto. Infatti, se le idee vengono decise dal filosofo, anche la loro applicazione pratica va decisa da lui. Platone è un cattedratico, non è uno che sta in mezzo alla gente comune, tant'è che ogni volta che ha cercato di fare politica, vi ha subito rinunciato quando vedeva che le sue idee non venivano prese alla lettera.

Ora, per Platone applicare la virtù è possibile soltanto mediante la *purificazione interiore*, morale. Il livello di questa asceti viene deciso dallo stesso filosofo, che qui si comporta come una sorta di sacerdote all'interno di una comunità di adepti (quanto, in questo, l'avesse influenzato Pitagora è facile intuirlo). Se il livello di asceti di un discepolo non è sufficiente, non gli si possono concedere poteri e responsabilità. Il suo destino infatti è quello di reincarnarsi, almeno fino a quando, contemplando le idee assolute fuori di sé, non sarà giunto alla piena verità delle

cose.

Posizione, questa, lontanissima da quella socratica, la quale, ponendo anzitutto in primo piano non l'individuo singolo ma il dialogo democratico, non avrebbe certo potuto aspettare la piena purificazione interiore prima di prendere una decisione comune in grado di risolvere un determinato problema.

Osservazioni riassuntive

1. Come suoi punti di riferimento privilegiati, Platone non ha soltanto Socrate e Pitagora, ma anche Parmenide, per il quale l'Essere è del tutto indipendente dall'esistenza degli uomini e anzi la determina.

Di Pitagora accetta due cose preliminari:

- l'idea che l'anima deve purificarsi per accedere alla verità e al bene assoluti (cosa che il corpo, con le sue passioni, non potrà mai fare);
- l'idea che solo il filosofo è in grado di aiutare l'anima a purificarsi (il filosofo è una sorta di sacerdote del sapere).

Ma Platone accetta di Pitagora anche un'altra cosa:

- l'idea che l'universo (o *archè*) possa essere razionalmente conosciuto mettendo i numeri in relazione tra loro. Platone cerca di estendere questo metodo matematico ad altri due campi: quello *gnoseologico* (la verità delle cose) e quello *etico* (la virtù o i valori umani). Le cose sono vere e quindi giuste solo se razionalmente comprensibili: in tal caso la loro verità diventa assoluta, universale.

2. Per Platone una cosa non è vera perché giusta, ma è giusta perché vera. *La gnoseologia precede l'etica*. E in campo gnoseologico chi ha la precedenza è il filosofo. È vero che la verità risiede nell'anima di chiunque, ma solo il filosofo è in grado di farla (ri)emergere.

3. Per Platone la virtù è una sola e s'identifica con la scienza, nel senso che *non c'è virtù senza conoscenza scientifica*, e questa è *insegnabile*. Si ritorna inevitabilmente a una visione cattedratica del sapere.

La metafisica idealistica platonica

Come già detto in precedenza, la grande novità del pensiero platonico consiste nella scoperta di una realtà soprasensibile (un genere di essere non fisico) sconosciuta alla filosofia della *physis*, che aveva cercato di spiegare tutti i fenomeni ricorrendo a cause di carattere fisico e meccanico. Quello che più si era avvicinato a questa intuizione era stato Anassagora, il quale aveva introdotto il concetto di *Intelligenza universale*, concetto che rimase però sempre in secondo piano di fronte alle cause fisiche tradizionali. Ma ora, dopo che la corrente naturalistica si

era esaurita nell'atomismo di Democrito e dopo la parentesi della sofistica, l'interrogativo sulla eventuale esistenza di una causa superiore torna a proporsi all'attenzione della filosofia.

Per affrontare questi problemi, Platone intraprende quella che lui stesso definisce "seconda navigazione". Stando al linguaggio marinare, s'indicava come seconda navigazione quella che s'intraprendeva quando, caduto il vento e non funzionando più le vele, si poneva mano ai remi. Nell'immagine platonica la prima navigazione era l'indagine svolta dai naturalisti, mentre la seconda consisteva nel suo personale contributo.

Visto che i soli sensi non erano riusciti a spiegare il sensibile, occorre ora scoprire una causa superiore, affrancandosi dai sensi e spostandosi sul terreno del ragionamento puro, del puro intelletto. Il risultato di questo spostamento dal mondo sensibile a quello intelligibile sarà la scoperta dell'*Idea* come causa prima delle cose.

L'esempio più famoso col quale Platone espone questa nuova teoria è quello relativo a Socrate in carcere: per spiegare il motivo per cui egli si trova in quella situazione non basta infatti la spiegazione naturalistico-meccanicistica, che ci dice che Socrate è lì perché ha delle "gambe" che lo hanno portato in quel luogo, ma occorre ricorrere a una spiegazione di carattere *morale*, quindi di livello più elevato (Socrate rimane in carcere perché ha deciso che è giusto agire in quel modo). La seconda navigazione conduce quindi a riconoscere l'esistenza di due piani dell'essere: uno fenomenico e visibile; l'altro invisibile, metafenomenico e intelligibile.

Questa scoperta segna la tappa più importante della storia della metafisica, perché solo da questo momento in avanti si può parlare di materiale e immateriale, e sempre da questo momento la realtà diventa l'intelligibile, mentre la natura è solo ciò che appare ai sensi, che non offrono garanzie scientifiche assolute: si tratta di una scoperta che ha condizionato tutta la storia del pensiero occidentale, perché tutti dovranno fare i conti con la metafisica, sia chi l'accetterà, sia chi la rifiuterà.

Queste cause di natura non fisica sono state denominate da Platone con il termine di *Idea*, che significa *Forma*: queste Idee non devono essere considerate come dei semplici concetti o delle rappresentazioni mentali, perché soltanto più tardi verrà attribuito ad esse questo significato; esse sono entità, sostanze, ciò che il pensiero pensa quando si è liberato dal sensibile, sono ciò che fa sì che ciascuna cosa sia ciò che è, le essenze delle cose, i modelli precostituiti.

Platone definisce le Idee anche con i termini *in sé* e *per sé* (il bello *in sé* si distingue dal semplice bello, in quanto quest'ultimo può essere relativo al soggetto che lo afferma, mentre il primo è il Bello assoluto). Queste Idee non mutano, mentre mutano le cose che da esse derivano. Il

complesso delle Idee viene definito nel *Fedro* col termine di *Iperurano* (che significa luogo sopra il cosmo fisico, ovvero un luogo che non è un luogo).

Il mondo delle Idee è una molteplicità, in quanto vi sono Idee di tutte le cose: Idee di valori morali, Idee delle varie realtà corporee, degli enti geometrici e così via. Le Idee sono ingenerate, incorruttibili ed immutabili (è evidente che singolarmente esse possiedono le stesse caratteristiche dell'Essere eleatico).

Questa scoperta di Platone aveva permesso di superare il contrasto fra il pensiero di Eraclito e quello di Parmenide, in quanto il perenne fluire di tutte le cose di cui parlava il primo vale per il mondo sensibile, mentre l'immutabilità del tutto è tipica del mondo intelligibile, che permane sempre identico a se stesso.

Restavano però da risolvere altri due problemi che l'eleatismo aveva posto, e cioè l'esistenza dei molti e il non-essere. Riguardo al primo problema Platone afferma nel *Parmenide* che l'uno non può venir pensato in maniera assoluta, escludendo in questo modo la molteplicità. L'aporia eleatica, secondo cui non esiste il non-essere e quindi che non sia possibile il movimento, in quanto questo sarebbe da considerare come un passaggio dal non-essere all'essere o viceversa, secondo Platone andava superata. E lo fa dicendo che Parmenide aveva ragione nel negare l'esistenza di un non-essere assoluto, ma questo non ci impedisce di ammettere l'esistenza di un *non-essere relativo*, consistente nell'alterità o diversità (cioè un'Idea per essere quello che è, deve non-essere tutte le altre, quindi possiede una data quantità di essere e un'infinita quantità di non-essere).

Il sistema delle Idee di Platone è *gerarchico*, in quanto presenta delle Idee inferiori legate ad altre superiori e colloca in cima al tutto un'Idea suprema, che è l'*Idea del Bene*. Questa Idea del Bene produce l'*essere* e la *sostanza*, rende le altre Idee conoscibili e la mente capace di conoscerle. Di questo principio supremo egli parla solo nella *Repubblica*, avendogli dedicato la massima attenzione in quella parte della sua riflessione che è rimasta orale; sappiamo che nelle "dottrine non scritte" egli chiama questo principio "Uno", cosa che non contrasta con la definizione di Idea del Bene, in quanto l'Uno riassume in sé il Bene e tutto ciò che genera è bene.

All'Uno si contrappone un secondo principio, inteso come indeterminato, illimitato e come principio di molteplicità, che viene chiamato "Diade" (la dualità). Dalla cooperazione di questi due principi originari nasce la totalità delle Idee, in quanto l'Uno agisce sulla molteplicità illimitata come principio limitante e determinante, ossia come principio formale (che dà forma), mentre il principio della molteplicità illimitata (la

Diade) funge da sostrato. L'Uno è così principio di *essere* (in quanto l'essere nasce dalla delimitazione dell'illimitato, come il cosmo nasce dall'ordine che elimina il caos primordiale), di *verità* (in quanto, determinandole astrattamente, rende intelligibili le cose) e di *valore* (perché la delimitazione implica perfezione). La Diade (o diversità) viene vista come dispersione o molteplicità confusa, ma siccome la contraddizione esiste e sarebbe assurdo negarla, ci vuole una sorta di complementarità tra Uno e Molteplice, tra la visione di Parmenide e quella di Eraclito. La generazione delle Idee da questi due principi (Uno e Diade) avviene secondo un ordine che non va inteso in senso temporale ma *ontologico*, in quanto l'ordinamento dell'essere è atemporale e aprocessuale.

Dopo questi due primi principi Platone colloca alcune Idee generali, come quelle di Essere, Quietè, Movimento, Identità, Diversità, Uguaglianza, Disuguaglianza e così via. Nel gradino più basso della gerarchia del mondo intellegibile egli colloca gli enti geometrici.

Come il mondo intellegibile deriva dall'Uno, che funge da principio formale, e dalla Diade, che è il principio materiale (anche se si tratta di una materia intellegibile e non sensibile), così il mondo fisico deriva dalle Idee, che sono il principio formale, e da un principio materiale sensibile, ovvero fisico, anche se sempre indeterminato e illimitato.

Per mettere però in contatto le Idee (principio intellegibile) con la materia (principio sensibile) occorre un mediatore: questi sarà il *Demiurgo*, un Dio-artefice, il quale, prendendo a modello il mondo delle Idee, plasmerà la materia generando il cosmo fisico (che si distingue dal cosmo noetico, l'Iperuranio). Il mondo sensibile è quindi una *copia* di quello intellegibile, e il Demiurgo ha creato questo mondo per bontà. Secondo Platone, prima che il Demiurgo generasse il mondo, non esisteva nemmeno il tempo, in quanto la dimensione del mondo intellegibile è atemporale; il mondo sensibile, a differenza di quello intellegibile che è sempre esistito, è stato generato, ma non si corromperà.

A livello teologico occorre dire che in Platone è presente una concezione della divinità impersonale; le Idee sono divine, così come lo sono i due principi dell'Uno e della Diade, ma sempre nel senso di divinità impersonali. Il Demiurgo invece è un Dio-persona, che però non crea, in quanto la materia gli preesiste, ma *ordina*: è un Dio ordinatore, che Platone colloca in una posizione subordinata della sua gerarchia celeste. Una concezione mistica del genere ha in parte condizionato la nascita della teologia cristiana.

Il problema della conoscenza

Posta l'esistenza di un mondo intellegibile, resta ora da spiegare

come questo sia accessibile alla conoscenza umana. La soluzione a questo problema è esposta da Platone nel *Menone* ed è la dottrina dell'*anamnesi*, in base alla quale *conoscere significa ricordare*, far riemergere ciò che esiste da sempre nell'interiorità della nostra anima.

Platone espone questa dottrina sia in modo *mitico* che in modo *dialettico*: per quanto riguarda il primo modo egli si rifà alle dottrine orfico-pitagoriche, per le quali l'anima è immortale, ed essendo più volte rinata essa ha potuto conoscere tutta la realtà, anche quella del mondo iperuranico (è facile capire come in questo caso si tratti solo di ricordare cose già viste per dare luogo alla conoscenza).

Accanto a questa prima spiegazione Platone aggiunge però l'esempio dello schiavo ignaro di geometria che, guidato dal filosofo, riesce a risolvere un difficile problema, esempio che gli permette di constatare, al di fuori del mito, che la conoscenza è *anamnesi*. È evidente, in questo secondo caso, l'influsso della maieutica socratica, che anzi viene in questo modo rafforzata attraverso una sua fondazione nella preesistenza delle verità nell'uomo (Socrate non aveva spiegato come fosse possibile far nascere la verità con la semplice arte del dialogo); oltre all'influsso socratico va ricordata anche la dottrina della *metempsicosi* (o della trasmigrazione delle anime), che è di matrice orfico-pitagorica.

Platone riprende ancora questa teoria nel *Fedone*, a proposito delle conoscenze matematiche: egli dice che noi constatiamo con i sensi l'esistenza di cose quadrate, circolari e di altre forme, ma ci accorgiamo che i sensi non ci forniscono mai dei dati che si adeguano in modo perfetto alle nostre nozioni; noi possediamo la nozione di quadrato perfetto, ma nessuna cosa è in realtà assolutamente quadrata. Vi è allora un dislivello fra dati dell'esperienza e nostre nozioni, un plus che non può che derivare da noi stessi, non dall'esterno; ma deriva da noi non nel senso di una nostra creazione, bensì di un nostro ricordare, cioè uno scoprire dentro di noi qualcosa che esiste già. In pratica, ed è questo il senso della dottrina dell'*anamnesi*, la nostra anima, prima di incarnarsi nel nostro corpo, ha conosciuto il mondo delle Idee, l'Iperuranio; questa visione metafisica è rimasta impressa in noi come un timbro, in modo tale che il nostro scopo è far emergere pian piano tutte le conoscenze che sono già in noi.

Platone distingue diversi gradi di conoscenza. Solo l'essere è pienamente conoscibile, mentre il non-essere non è affatto conoscibile; tra questi due estremi vi è però il mondo sensibile, che è un misto di essere e non-essere e, per questo, è conoscibile in un modo che è intermedio fra la scienza e l'ignoranza: questa forma di conoscenza si chiama opinione (*doxa*) ed è quasi sempre fallace perché non ha in sé la garanzia della verità. A loro volta opinione e scienza hanno due gradi: l'opinione si divide

in *immaginazione* e in *credenza*; la scienza si divide in *scienza mediana* e in *pura intelletzione*.

*

Sulla teoria della metempsicosi vorremmo spendere qualche parola in più. Forse a una condizione la si potrebbe accettare, quella di offrire a chiunque una nuova possibilità; anzi, più di una, se ne ha bisogno.

Platone sosteneva, è vero, l'esistenza di una condizione permanente in talune anime, troppo buone o troppo cattive per reincarnarsi, per cui dovevano stare stabilmente o in paradiso o all'inferno. Ma è anche vero che per lui si trattavano di rare eccezioni. La regola (presa dall'orfismo) era la reincarnazione, in quanto nessuno è mai troppo buono o troppo cattivo. Siamo tutti in una via di mezzo, nel senso che siamo buoni o cattivi a seconda delle circostanze.

Tuttavia Platone non prevedeva le reincarnazioni al di fuori del nostro pianeta. La possibilità di ricominciare poteva essere sfruttata solo su questa Terra. Al di fuori della Terra le anime vivono senza corpo: si limitano a contemplare le idee; poi, sulla Terra, devono sforzarsi di ricordarle. L'obiettivo, ovviamente, è quello di smettere di reincarnarsi, cioè di vivere senza le possibili "tentazioni" della carne.

La parte più debole di questo ragionamento non sta tanto nella teoria in sé della metempsicosi (che, tutto sommato, ha degli aspetti umani), quanto piuttosto nel metodo in cui va vissuta: la *purificazione morale*. L'anima sarebbe tanto più in grado di ricordare le idee perfette, quanto più compie esercizi spirituali, mentali, intellettuali e morali. Come se la "liberazione" (sociale, collettiva) fosse un fatto del tutto *individuale*, cioè un fatto che deve partire dalla volontà del singolo, in cui gli elementi che hanno attinenza con le passioni o coi sensi vengono per così dire aboliti. Questa è una forma di "moralismo".

Ma il vero problema è un altro ancora: chi decide quando uno è o non è sufficientemente purificato? Nella concezione platonica è solo il *filosofo*. Dal moralismo si passa all'autoritarismo.

La teoria dell'anamnesi o reminiscenza

I

La dottrina dell'*anamnesi* (o *reminiscenza*) avrebbe senso se l'uomo fosse in grado di ricordare "da solo" tutta la verità. Ma l'uomo è incapace di questo, in quanto ha continuamente bisogno d'essere sollecitato "dall'esterno", cioè da altri individui che, prima o meglio di lui, sono

arrivati alla verità delle cose.

Oltre a ciò, non bisogna dimenticare (ma qui i limiti di Platone sono veramente grandi, tanto che l'idealismo hegeliano li ha evitati con cura) che la verità non è un concetto ipostatizzabile, definibile una volta per tutte. *La verità è un processo in itinere*, è l'esito progressivo di un movimento infinito, per cui esiste una verità *assoluta* (che sarà colta solo alla fine del processo storico) e una verità *relativa* (che può essere colta nel corso del processo). Quest'ultima verità, a sua volta, si suddivide in verità *soggettiva* (equivalente, in sostanza, all'*opinione*, che può essere vera o falsa) e verità *oggettiva* (equivalente alla *scienza*, che è vera in quanto dimostrabile, anche se non è vera in maniera assoluta, a prescindere dal contesto di spazio e tempo).

La storia non è altro che una continua lotta tra verità soggettiva e oggettiva, tra verità che pretende d'essere assoluta e verità che pretende di relativizzare. In questa lotta non si può mai stabilire a priori dove sta la verità. Ecco perché la teoria dell'anamnesi non ha senso.

Ha più senso la teoria freudiana che vede nel sintomo nevrotico un'occasione per indurre il paziente a ripercorrere le tappe della sua nevrosi. Il malato che "ricorda", nella psicanalisi, non ricorda la "verità", ma solo il momento del conflitto. Sta poi al medico cercare di spiegarne le cause e di offrirne i rimedi. Certo, può esistere un malato perfettamente consapevole dell'origine della propria malattia, e che, nonostante ciò, non voglia o non sappia come risanarla da solo.

Platone potrebbe aver ragione se ammettesse non solo che, senza la disponibilità sincera del soggetto a migliorarsi, nessuna ricerca della verità è possibile, ma anche che, una volta ammessa tale disponibilità, il soggetto deve poi accettare l'idea di un aiuto esterno.

Parlando dello schiavo che, aiutato dal filosofo, sa risolvere un problema di matematica, Platone fa capire di non escludere la necessità dell'aiuto esterno (da notare che anche Hegel si serve dell'esempio del padrone/servo). Solo che questa forma di aiuto ha nella sua filosofia dei limiti alquanto grossolani (che Hegel, nel proprio esempio, riproduce in maniera più sofisticata, a testimonianza – ancora una volta – del carattere conservatore di ogni idealismo).

In Platone l'aiuto è *unilaterale* (dal filosofo allo schiavo) e non *reciproco*: come se la verità dell'intellettuale non avesse bisogno delle capacità applicative delle masse... La verità è già *totalmente* posseduta dal filosofo, che deve soltanto trasmetterla e farla riscoprire a chi non ha le conoscenze adeguate (di qui l'aristocraticismo del sapere). Lo schiavo, che non ha la conoscenza, non è in grado di stabilire se la verità che il filosofo gli fa ricordare sia "opinione" o "scienza". Il filosofo è *libero* di fare o di non fare conoscere la verità allo schiavo. Cioè l'esigenza della

verità non nasce dal *bisogno* delle masse, ma dall'atteggiamento arbitrario del filosofo-politico. La verità che lo schiavo riscopre non mette in discussione la sua condizione sociale oppressa.

II

La teoria della reminiscenza, se è vera, non è dimostrabile, poiché il presupposto su cui si regge: "l'apprendimento in un tempo anteriore" (*Fedone*, XVIII), implica la dottrina della trasmigrazione dell'anima, o comunque la dottrina della sussistenza dell'anima indipendentemente dal corpo: il che – nel migliore dei casi – potrebbe essere accettato solo in via ipotetica.

Se questa teoria è vera, la sua dimostrazione non potrà mai essere fatta in un contesto storico-temporale: ne occorrerà uno metastorico e sovratemporale.

A prescindere da questo, la teoria, che vuole essere oggettiva, è in realtà troppo arbitraria per essere vera, poiché quando si afferma che "se uno ricorda qualche cosa, egli deve averla saputa precedentemente" (ib.), non si stabilisce un criterio oggettivo fra ciò che è necessario ricordare e ciò che non lo è, fra ciò che merita d'essere ricordato, perché utile a tutti gli esseri umani, e ciò che non lo merita.

Non a caso Platone, per bocca di Socrate, afferma: "tutti gli uomini, ove siano interrogati abilmente, dicono da sé ogni cosa com'è" (ib.). Ovverosia: l'unico criterio oggettivo per stabilire la necessità delle cose da ricordare è costituito dallo stesso filosofo che indica ad ogni individuo, con le sue domande giuste, la strada da percorrere. Platone fa della filosofia un'arma di potere e di controllo dell'opinione pubblica.

Ora, noi non sappiamo qual è l'origine delle cose che dobbiamo assolutamente sapere per poter vivere in maniera umana; sappiamo soltanto che se talune cose non vengono realizzate concretamente, la vita non è più a misura d'uomo e le contraddizioni si trasformano da "naturali" a "innaturali", da fattore di spinta e progresso, per il miglioramento della società, a freno di tale progresso, se non addirittura a fonte di regresso dello sviluppo dei rapporti umani. Probabilmente l'uomo primitivo, avendo un rapporto più stretto con la natura, non si poneva neppure questo problema.

Spesso purtroppo ci si accorge di quali cose siano veramente necessarie per la vita umana soltanto dopo che si è pagato il prezzo della loro mancanza. E quel che è peggio è che spesso si persiste in tale dimenticanza anche dopo aver pagato il prezzo di quella mancanza. Nel senso cioè che, nel migliore dei casi, si recupera solo una parte di ciò che si è perduto, tralasciando l'altra, di modo che ad un certo punto si finisce di

nuovo col perdere tutto, e questa volta con conseguenze ancora più gravi della volta precedente, poiché nel frattempo, migliorando i mezzi produttivi, si sono perfezionati anche quelli distruttivi.

Paradossalmente, con la dottrina della reminiscenza – che Platone ha elaborato pensando di ottenere il massimo possibile dell'oggettività – non si riesce a ottenere neppure il minimo della soggettività, poiché quando qualcuno ritiene esser giunto il momento di dire che una determinata idea corrisponde esattamente all'originale dimenticato (all'*in sé*), ci sarà sempre qualcun altro che sosterrà il contrario, cioè che i tempi non sono ancora maturi, che la corrispondenza può essere migliorata e così via. E la sua opinione varrà quanto quella dell'altro, poiché per misurare la corrispondenza della copia all'originale non si farà mai riferimento, nell'un caso o nell'altro, a fatti concreti, alle contraddizioni reali di un tempo specifico, ma solo alle diverse, astratte, interpretazioni che i vari filosofi danno della realtà.

In ultima istanza, la decisione di cambiare le cose non può mai spettare, con la dottrina della reminiscenza, alle masse popolari, alle classi e ai ceti oppressi, che hanno tutto l'interesse a migliorare le cose, ma spetterà sempre a chi, tra il ceto aristocratico dei filosofi, gode di maggior fama, reputazione sociale, protezione politica ecc.

L'idealismo soggettivo di Freud, che in un certo senso si avvale della teoria della reminiscenza (dal conscio all'inconscio, verso lo stadio infantile) diede risultati più interessanti. Semplicemente perché circoscrisse la contraddizione nell'ambito della storia individuale del paziente, mettendola in rapporto all'evoluzione culturale della società in cui lo stesso Freud viveva.

III

Con la sua teoria dell'*anamnesi* (o *reminiscenza*), Platone potrebbe aver ragione se escludesse che le idee assolute sono già del tutto formate nell'iperuranio. Il che però sarebbe per lui un controsenso, in quanto l'anima ricorda cose che ha visto quand'era al di fuori del corpo, e si ricorda solo quelle che ha potuto vedere o contemplare. Ovvero l'anima, il cui corpo non si è almeno sufficientemente purificato dalle passioni, non ricorda proprio nulla.

Ora, proviamo a togliere l'aspetto mistico di questa filosofia, che cosa resta? Supponiamo che il senso del bene sia interno all'uomo, sin dalla nascita, e che non esistano idee assolute nell'aldilà, e quindi nessuna esperienza extrasensoriale da parte dell'anima. Cosa dobbiamo fare per far emergere questo senso del bene?

Se anche ci mettessimo a purificarci dalle passioni, che garanzia

avremmo di aver scoperto la vera idea del bene che è in noi? Da soli potremmo mai avere sicurezza di qualcosa? Supponiamo insomma d'esser-ci purificati dalle nostre passioni, individualmente, ma di vivere in una società fortemente dominata da ogni sorta di vizi e debolezze: fino a che punto potremmo essere convinti d'aver fatto la cosa giusta?

A prima vista l'unico modo per avere un barlume di convinzione potrebbe essere quello di riuscire a condividere la nostra esperienza con altre persone. Ma come facciamo a sapere che questa esperienza comune rifletta davvero un'idea oggettiva di bene e non sia piuttosto una forma d'illusione, una deformazione della verità dataci proprio da un certo modo di vivere, insieme, la purificazione dalle passioni? È sufficiente pensare che un'esperienza comune del bene sia più vera di un'esperienza individuale?

In realtà l'unico criterio possibile di verifica dell'attendibilità o della verità dell'idea di bene, è quello di mettersi continuamente a confronto con la società, cioè coi suoi problemi, coi suoi bisogni. Un'esperienza che si chiude in se stessa, foss'anche di tipo collettivo, finisce coll'avere di sé e della società una percezione deformata. Se non ci si confronta continuamente con la realtà che ci è più vicina, si diventa astratti, anche se proprio da questo confronto si potrebbe rischiare di corrompere la nostra coscienza.

Platone andava a cercare il criterio del bene come un cattedratico, compiendo un lavoro ascetico su di sé, di liberazione dalle "passioni", come se ogni aspetto istintuale della persona andasse visto con sospetto. Da un lato gli interessava, come filosofo, l'assoluto, dall'altro se lo andava a cercare da solo. Invece di limitarsi a dire che ogni uomo ha un punto di vista limitato sulle cose e che può pervenire a un'idea oggettiva di bene solo mettendosi a confronto con gli altri, senza mai pretendere di arrivare a qualcosa di assolutamente incontrovertibile, preferiva, idealisticamente, pensare che tutto il bene stesse fuori del mondo e che gli uomini non potessero in alcun modo realizzarlo compiutamente sulla Terra, proprio perché, al massimo, gli uomini riescono a ricordarsi dell'idea assoluta di bene solo una piccola parte, tant'è che per lui "purificarsi" voleva dire "prepararsi alla morte". La liberazione definitiva dalle passioni era possibile solo nell'aldilà.

Invece di accontentarsi di una realizzazione progressiva del bene, che è anzitutto un *bene sociale*, preferiva limitarsi a concepire il bene in maniera filosofica, col *pensiero*, previa ovviamente una sorta di purificazione morale dalle proprie passioni.

Insomma, se era giusto pensare che la verità è già in noi, andava però detto che nessuno riesce a scoprirla da solo, né in questa vita né in nessun'altra, se non accetta di mettersi a confronto con le verità degli al-

tri, scoprendo, dagli errori che si compiono, quale sia la strada giusta per arrivarci.

L'uso della scrittura

La diffidenza che Platone aveva per la scrittura era una conseguenza del suo discepolato presso il maestro Socrate. Su questo però fu del tutto incoerente. E il fatto d'aver scelto il dialogo come modalità più adatta a esporre la sua filosofia, non rende questa più concreta e realistica. Quando si rivendica la superiorità della cultura orale su quella scritta, non si può tergiversare. Se si è davvero convinti che la vera conoscenza, quella utile per il presente, implica un rapporto vivo tra gli interlocutori, un qualunque testo scritto la falsifica o comunque ne riduce lo spessore, la portata.

Il mito di Theuth, da lui completamente inventato nel *Fedro* (anche se qualcuno l'ha identificato col dio lunare Thoth), in cui si parla di tutto ciò, ha degli aspetti poco sensati. Infatti il dio, quando si recò presso il proprio re Thamus (che alcuni identificano con Ammon), proponendogli di far imparare agli Egizi la scrittura, incontrò un rifiuto categorico da parte del sovrano.

Per quale motivo? La nostra risposta è nota: la scrittura è sempre stata considerata dai sovrani degli Stati schiavistici uno strumento di discriminazione usato dalle classi più alte: serviva appunto per impedire facili emancipazioni; solo chi la conosceva poteva far carriera o elevarsi di grado.

Tuttavia s'è mai visto un faraone che si oppone a un progresso culturale che avrebbe potuto favorire quello materiale di molti concittadini? Questa domanda è destinata a rimanere senza risposta. Infatti, anche paragonando, in chiave psicologica, Platone a Thamus e tutta la filosofia a lui precedente a Theuth, non si ottengono suggerimenti meritevoli d'essere approfonditi.

Questo mito sembra non avere alcun senso. Quale re avrebbe potuto contraddire, senza pagarne le conseguenze, le proposte di un dio? di un dio, peraltro, che già aveva inventato i numeri (e quindi il calcolo), la geometria e l'astronomia, per non parlare di vari giochi d'intelligenza?

Resta comunque interessante la motivazione con cui il sovrano rinuncia all'uso della scrittura. Chi l'apprenderà – egli afferma con sicurezza apodittica – cesserà di esercitare la memoria, perché, fidandosi dello scritto, richiamerà le cose alla mente non più dall'interno di se stesso, ma dal di fuori, attraverso segni estranei. Insomma la scrittura serve non per esercitare una memoria interiore, ma soltanto per richiamare alla mente, in maniera artificiosa e alquanto superficiale, delle nozioni astrat-

te.

Questa cosa è verissima, e anche la successiva: gli studenti, grazie alla scrittura, possono avere notizie di molte cose, ma senza alcun vero insegnamento si credono illusoriamente sapienti.

Ma, se questo è tutto vero, perché Platone scrisse così tanti libri? La risposta qui è molto semplice: la sua filosofia non s'è mai trasformata in azione, se non nella fase immediatamente successiva alla morte del suo maestro. La sua filosofia è rimasta tale e non è mai diventata una politica, come invece fu quella di Socrate, anche se il Socrate ch'egli delinea nei suoi testi appare come un filosofo allo stato puro, del tutto estraneo alle vicende politiche.

Senonché la vera domanda è un'altra: chi aveva detto a Socrate che la scrittura non serve a niente per realizzare concretamente una politica davvero democratica? Qui la risposta che dà Platone è completamente fuori luogo. Infatti fa dire a Socrate che il motivo dell'inutilità della scrittura sta nel fatto che la vera sapienza è tutta interna all'anima, ed essa viene fuori solo nel dialogo, oltre che ovviamente nel solito schema orfico-pitagorico relativo alla reminiscenza della verità appresa nell'iperuranio in una vita precedente, che Platone, nei suoi testi, ripete come una mantra e che Socrate non avrebbe mai condiviso, proprio perché, posta la conoscenza in questi termini, la funzione del dialogo diventa piuttosto relativa. Se tutto è già dentro di noi, serve a poco parlare con gli altri.

Con ciò Platone rinchiude la filosofia politica di Socrate in un orizzonte individualistico, molto astratto, in cui il massimo della relazione sociale è il rapporto io-tu, in cui peraltro esiste un io che sa tutto e un tu che non sa nulla, come spesso succede nei suoi dialoghi.

Invece l'atteggiamento di Socrate doveva apparire alquanto rivoluzionario ai concittadini del suo tempo. Rifiutare la scrittura come forma di persuasione, d'insegnamento e di riscatto sociale, doveva apparire piuttosto insolito, almeno nella cultura ellenica.

Eppure, nel comportarsi così, Socrate non aveva fatto altro che recuperare una modalità d'esistenza pubblica e privata molto antica, anteriore alla stessa civiltà schiavistica del mondo greco e persino del mondo egizio. Egli aveva avuto intenzione di riproporre una relazione sociale dell'epoca primitiva, preistorica, dove la democrazia era davvero autentica, pur non esistendone neppure il nome.

Il mito della caverna

Nel Libro VII della *Repubblica*¹⁵, Platone, con quel suo modo curioso di scrivere in forma dialogica, in cui l'interlocutore (in questo caso Glaucone, suo fratello) dà sempre ragione a Socrate (dietro cui si cela lo stesso Platone), delinea il suo mito più famoso, quello della caverna, che gli serve per presentare in forma simbolico-metaforica quanto già detto, in maniera razionale, nei libri precedenti.¹⁶

La situazione descritta nel mito è piuttosto inverosimile, in quanto gli uomini chiusi in una caverna sotterranea (e qui si potrebbe pensare a degli schiavi in miniera) sono incatenati alle gambe e al collo, così da restare immobili, capaci soltanto di guardare in avanti, verso la parete di fondo. A volte si ha l'impressione che non siano propriamente schiavi ma detenuti, impossibilitati persino a lavorare. Di sicuro sono puniti in maniera permanente, inflessibile, durissima, ma da chi non si sa. Vien da chiedersi: non si ribellano perché si trovano in quella condizione sin dalla nascita, per cui non si rendono conto di quale alternativa sia possibile vivere?

Le catene sembrano rappresentare ciò che dall'esterno impedisce di comprendere la verità delle cose, la quale brilla, nella veste del Sole, dietro di loro. Ma poi, leggendo tutto il testo, si ha l'impressione che le catene siano qualcosa che lo schiavo si mette da solo e da cui però non riesce più a liberarsi, a motivo dell'*abitudine*: ecco perché ha bisogno di un *aiuto esterno*, la cui natura o identità non viene però precisata adeguatamente. Il mito, in sostanza, serve per spiegare la differenza che l'autore pone tra conoscenza sensibile e intellegibile.

La caverna è sotterranea ma non buia, perché separata da una strada in salita in fondo alla quale proviene la luce di un fuoco e, più in là

¹⁵ Qui ci si avvale di E.V. Maltese (a cura di), Platone. *Tutte le Opere*, Roma 1997. La *Repubblica*, il cui primo nucleo pare preceda il primo viaggio a Siracusa (389/8 - Platone muore nel 347 a.C.), ed è dunque giovanile (cfr. L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma-Bari 2014, cap. II: *La Repubblica nasce prima del primo viaggio in Sicilia*, pp. 16-32; "la *Repubblica* è opera in fieri di un Platone circa quarantenne", ivi, p. 178), venne finita di comporre probabilmente dopo il 387 a.C., insieme al *Clitofonte*, al *Timeo* e al *Crizia* (di dubbia paternità). L'immagine della caverna, probabilmente di origine orfica, era già stata utilizzata da Eraclito ed Empedocle per indicare il cammino dall'oscurità della situazione terrena, illusoria e dolorosa, alla luce della contemplazione di una realtà superiore.

¹⁶ Nel Libro VI aveva scritto che il filosofo deve governare la *pólis*, essendo l'unico a conoscere adeguatamente l'essere e la verità. È vero che, nonostante la sua sincerità, temperanza, asceti, intelligenza e senso della misura, può corrompersi per compiacere il volgo, come fanno i sofisti. Ma è anche vero che egli non può restare coerente con le proprie idee isolandosi dalla collettività. In ogni caso è sempre meglio un filosofo al potere che un demagogo senza scrupoli.

ancora, da quella del Sole-verità, che rappresenta la realtà. Tra il fuoco e la caverna vi è un muro, oltre il quale vi è la società (qui non è importante sapere se essa sia composta di individui liberi o meno). In particolare vi sono dei portatori (meno schiavi degli altri) che hanno sulle loro spalle oggetti di varia fattura (statue, ecc.). Platone ha di mira non la società in generale, ma alcuni singoli individui, quelli più legati (incatenati) ai loro pregiudizi. Sono loro che devono essere “convertiti”.

Le catene infatti rappresentano i pregiudizi più forti, quelli ai quali non si vuole rinunciare. Quindi non necessariamente gli uomini della caverna sono schiavi: semmai sono schiavi dei loro preconcetti, dei loro idoli. Viceversa quelli che camminano oltre il muro rappresentano la gente comune, la quale non necessariamente è consapevole della verità delle cose. Queste persone forse non hanno neppure un’opinione su quale sia o debba essere tale verità: semplicemente si limitano a portare oggetti sulle loro spalle e tra loro parlano, in maniera del tutto naturale (la loro voce, a causa dell’eco, risuona nel fondo della caverna).

I pregiudizi (o le false credenze) sono talmente forti che chi ne è prigioniero vede soltanto ombre in fondo alla parete della caverna: quelle di se stesso e quelle degli oggetti, in pietra o in legno, che altri viandanti portano sulle loro spalle al di là del muro. Non vede le ombre dei portatori, che restano nascosti dal muro, ma solo quelle degli oggetti che si muovono, senza poterle toccare. Per abitudine le ritengono reali come loro, anche perché alcuni portatori parlano, altri no, per cui è come se si sentissero le ombre discutere tra loro.

Per questi schiavi di se stessi tutto è ombra, anche se, non avendo alcuna esperienza della verità, le ombre vengono scambiate per persone reali, soprattutto quando oltre il muro i passanti parlano. I pregiudizi fanno confondere la realtà con la fantasia. E Platone sostiene che questo qui pro quo non è affatto un’eccezione bensì la regola. Questi “strani prigionieri” – dice infatti a Glaucone – “sono simili a noi”. Hanno una percezione falsata sia di sé che della realtà.

Sembra qui descritta la condizione della persona *religiosa*, incatenata, sin dalla nascita, a usi e costumi che non l’aiutano a riflettere, ma a credere in ciò in cui tutti credono.

*

Improvvisamente uno dei prigionieri si libera delle catene. Come faccia non è chiaro. Nessuno l’ha aiutato, almeno apparentemente. Platone sembra lasciar intendere che lo schiavo si sia liberato da solo. In realtà non può essere altri che il filosofo a sciogliere il prigioniero dalle catene dei suoi pregiudizi: infatti è lui che, usando modi piuttosto autorevoli, lo

costringe ad alzarsi, a girare lo sguardo e a camminare verso l'uscita. Pensa solo a se stesso, non a liberare anche gli altri. E quando si avvicina verso l'uscita, guarda incuriosito verso la luce, sentendosi un po' frastornato, a causa della difficoltà che incontrano i suoi occhi.

La liberazione non è descritta come fosse sociale o politica, tant'è che solo uno viene liberato. In un certo senso la liberazione è di tipo esistenziale (o filosofico) e quindi del tutto individuale: si tratta in realtà di una "illuminazione interiore", simile a quella buddistica. Infatti l'ex-prigioniero deve abituarsi progressivamente al bagliore della luce, che per lui è cosa del tutto inedita.

Ora, siccome Platone è un idealista, che considera la realtà una semplice copia sbiadita delle vere idee, è evidente che non può accontentarsi di dire (come farebbe uno scienziato o un fenomenologo) che l'ex-prigioniero vede gli oggetti così come sono. Gli oggetti infatti, nell'idealismo platonico, non sono mai così come sembrano. Per capire la verità delle cose, bisogna andare oltre le cose stesse. Ecco perché afferma che il neo-illuminato è dubbioso, poiché la realtà gli sembra completamente diversa, ed è quasi intenzionato a tornare indietro. Senonché viene costretto da qualcuno a guardare proprio verso la luce del Sole.

Dunque, mentre prima, nella grotta, era costretto dai pregiudizi a confondere le cose, ora invece, all'aperto, è costretto a comprenderle adeguatamente. Da chi Platone non lo dice, ma è evidente che l'artefice di questa illuminazione tendenzialmente "forzata" è lo stesso filosofo, cioè colui che presume di sapere già tutto (contrariamente a quanto diceva Socrate).

Insomma l'ex-schiavo deve essere "trascinato a forza su per una salita aspra e ripida", che porta alla luce del Sole. Platone dà per scontato che agli uomini non interessa la verità, essendo pigri di natura, conformisti. Ecco perché deve necessariamente usare le maniere forti. Sta esponendo le cose come se si trattasse di un esperimento da laboratorio, in cui lo schiavo liberato fa la parte della cavia. In ciò risulta ben evidente tutto l'aristocraticismo della sua filosofia, e di quella idealistica in generale.

E che lo sperimentatore sia proprio un filosofo e non uno scienziato, Platone lo fa capire quando scrive che, al cospetto della luce solare, il prigioniero-cavia, accecato dal bagliore, "non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri". Infatti solo la filosofia è la vera *scienza*.

Man mano che l'illuminato sale su per la strada, riesce a capire bene, con grande fatica, la differenza tra oggetti reali (inclusi gli uomini) e le loro ombre (riflesse nell'acqua). Infine vede tutte le cose reali sia di giorno che di notte. L'ultima cosa che deve contemplare è lo stesso Sole, "così com'è nella sua realtà e nella sua sede", la causa ultima di quanto

vedeva prima come prigioniero incatenato.

Nel Medioevo, alla teologia agostiniana *in primis*, non ci vorrà molto per sostituire il Sole con la Trinità. In entrambi i casi, infatti, si tratta di una visione beatifica della perfezione, per quanto l'idealismo platonico, rispetto alle fantasie della teologia cristiana, si mantenga sempre entro limiti umanamente accettabili. Il Sole infatti va contemplato proprio per capire ch'esso "regola le stagioni e gli anni e governa tutto quanto è nel mondo visibile": il che qualunque moderno ecologista non avrebbe difficoltà ad accettare.

*

A questo punto però avviene l'ulteriore metamorfosi. Il neo-illuminato, riconoscente della "grazia" ricevuta, si è finalmente liberato dalle sue false rappresentazioni e ne è così contento che ora accetterebbe di vivere nella più assoluta povertà piuttosto che ritornare nella sua ignoranza. Si sente però in dovere di andare ad aiutare i suoi ex-compagni di prigionia (non tanto perché soffrono fisicamente e materialmente, quanto perché ignoranti). Tale altruismo è del tutto normale, anche se qui Platone s'involve in un pensiero piuttosto contorto. Infatti, mentre parla dello stato d'animo di questo schiavo liberato, intenzionato a raccontare ai suoi compagni di un tempo come stanno veramente le cose, in realtà sembra stia parlando di se stesso, cioè stia facendo dell'autobiografia. Sembra sia descritto un atteggiamento ingenuo un po' forzoso, in quanto condizionato dal rancore degli insuccessi politici.

Il succo del pensiero, in sostanza, sta nelle seguenti domande: una volta capita la verità delle cose, ci si può piegare a dei compromessi? Si può desiderare di vivere una vita gaudente, come quella di chi non comprende la verità? Si può accettare di mescolarsi, come se nulla fosse, con la gente comune, del tutto disinteressata alla ricerca della verità? Platone si sente politicamente uno sconfitto e qui vuole giustificare la sua scelta univoca e definitiva a favore della filosofia.¹⁷

Il suo dramma personale sta proprio in queste parole: se l'ex-schiavo tornasse tra i suoi, completamente trasformato, riuscirebbero mai a capirlo? O rischierebbe addirittura d'essere ucciso, se provasse a libera-

¹⁷ Condivido pienamente la tesi di Eric Vögelin, secondo cui il Platone politico va studiato come un pensatore essenzialmente impolitico, che avrebbe racchiuso ogni considerazione relativa alle istituzioni della *pólis* in un ambito etico-psicologico, delineando una sorta di "città interiore" che avrebbe poi prefigurato, seppur senza l'avallo esplicito della teologia, l'agostiniana *civitas dei*. (cfr *Order and History. Plato and Aristotle*, vol. III, Baton Rouge: Louisiana State Univ. Press, 1966).

re gli altri? Platone qui fa la parte del rassegnato, di colui che non crede più in una liberazione sociale e politica, e che però, nonostante questo, non può rinnegare completamente il suo passato, soprattutto il suo discepolato presso il grande maestro Socrate.

L'ex-schiavo non libera i suoi compagni dalle catene materiali, ma vuole che si liberino anzitutto da quelle mentali. E forse ha ragione: invece di fare una rivoluzione politica, ne fa una di tipo *culturale*. Però sbaglia tattica: si comporta da illuminista saccente e presuntuoso, non parte dai loro bisogni più concreti e immediati. Sicché quelli, non avendo vissuto la sua stessa esperienza, non gli credono, anzi, se potessero, lo ucciderebbero.

*

I significati di questo mito sono molteplici.

Anzitutto esso rappresenta i vari gradi ontologici della realtà: le ombre della caverna sono le parvenze sensibili delle cose, le statue le cose sensibili vere e proprie, mentre il muro è la divisione fra sensibile e soprasensibile; al di là del muro le cose vere rappresentano il vero essere e le Idee, mentre il Sole simboleggia l' Idea del Bene.

In secondo luogo questo mito esprime molto bene l'aspetto ascetico, mistico e teologico del platonismo: la vita nella dimensione dei sensi è la vita nella caverna, mentre la vita nella dimensione dello spirito è la vita nella pura luce; il volgersi dal sensibile all'intelligibile è rappresentato come "liberazione dai ceppi".

In terzo luogo, come conseguenza del precedente aspetto, questo mito esprime anche la concezione politica di Platone: egli infatti parla di un ritorno nella caverna di colui che prima si era liberato, un ritorno che serve a liberare gli altri che sono ancora in catene. Questo ritorno è quello del filosofo-politico, il quale, lungi dal limitarsi a contemplare il vero per sé soltanto, vuole rendere partecipi anche gli altri di quella luce. Ma qual è il destino che lo attende? Quello stesso di Socrate, di non venire cioè compreso e di rischiare addirittura d'essere considerato come un pazzo dagli altri uomini, che ancora vivono nell'oscurità della caverna (anche perché ora egli non riuscirà più a riadattarsi ai vecchi usi e alle vecchie concezioni della caverna), anche se questo rischio darà un senso alla sua esistenza (in quanto chi vede il vero Bene ha il dovere di mostrarlo anche agli altri).

Tornando ai gradi della conoscenza, nel mito della caverna la visione delle ombre simboleggia l'*immaginazione*, mentre la visione delle statue rappresenta la *credenza*; il passaggio dalla visione delle statue alla visione degli oggetti veri e a quella del Sole, prima mediata e poi imme-

diata, rappresenta la *dialettica* nei vari gradi e la pura *intellezione*. A proposito invece di conoscenza mediana e di pura intelletione, la prima si riferisce alla *conoscenza matematico-geometrica*, mentre la seconda alla pura *conoscenza dialettica delle Idee* (la prima è una forma di conoscenza che ha ancora a che fare con immagini visibili, mentre la seconda è puro atto intelletivo, coglimento puro delle Idee, in particolare dell’Idea del Bene che è quella suprema).

Platone afferma che gli uomini comuni possono attingere solo ai primi due gradi di conoscenza (*eikasìa* cioè l’immaginazione, e *pìstis* cioè la credenza), i matematici alla scienza mediana (*dianoia* o deduzione), mentre solo il filosofo può raggiungere la pura intelletione (*nòesis*). Il processo attraverso il quale il filosofo procede da un’Idea all’altra, per giungere infine all’Idea del Bene, è chiamato *dialettica*. Vi è una dialettica *ascensiva* (quella che, liberando dai sensi, conduce di Idea in Idea sino all’Idea del Bene) e una dialettica *discensiva* (che consiste nel cammino inverso e permette, attraverso un processo di divisione, di scoprire il posto occupato da ciascuna Idea nella struttura gerarchica del mondo ideale).

*

Pur scrivendo un testo eminentemente politico, come la *Repubblica*, Platone giustifica una posizione strettamente filosofica, che, per sua natura, è elitaria, aristocratica, individualistica.¹⁸ Lo dice espres-

¹⁸ Lo statalismo della proprietà comune – che ha fatto pensare a una sorta di comunismo *ante-litteram* – non è che il rovescio speculare dell’individualismo, come sempre accade là dove si parla di “socialismo statale”, nel senso che ai difetti dell’individualismo non si riesce a trovare una vera soluzione democratica, se non appunto quella statalistica, che di democratico non ha nulla, essendo lo Stato uno strumento di classi sociali oppressive. In tal senso ritengo che K. Popper, nel suo *The Open Society and its Enemies* (1944), in cui è convinto che il liberalismo borghese sia superiore a qualunque statalismo, abbia capito assai poco della *Repubblica* di Platone. Quest’ultima non può essere paragonata ai testi del moderno totalitarismo (di destra e di sinistra), in quanto in Platone lo Stato etico viene incontro, all’interno della *pòlis*, alle deficienze dell’individuo singolo, nei cui confronti si ha un atteggiamento compassionevole o paternalistico, nella consapevolezza che il mondo sensibile, terreno, è soltanto una copia sbiadita del perfetto Bene ultraterreno. Viceversa nelle dittature vicine ai nostri tempi, molto laicizzate, il potere dello Stato viene usato da pochi individui, schiavi delle loro ideologie, totalmente privi di scrupoli, contro la volontà della stragrande maggioranza dei cittadini, interni ed esterni a una determinata nazione (senza poi considerare che il totalitarismo contemporaneo è del tutto spersonalizzato, frutto di una gestione perversa del capitale e dei mercati, che condiziona la volontà di

mente a Glaucone: “non meravigliarti che chi è giunto fin qui non voglia occuparsi delle faccende umane, ma la sua anima tenda sempre a dimorare in alto”. Il disinteresse per la vita politica non necessariamente è un difetto.

Il filosofo illuminato non vuole apparire “ridicolo”, né fare “brutte figure”, né vuole sentirsi costretto “a difendersi nei tribunali” dalle “ombre della giustizia”. Egli deve per forza isolarsi, perché, al cospetto dei tanti pregiudizi della società, si trova come paralizzato, impotente.

Tuttavia non vuole diventare un filosofo ozioso né, tanto meno, rancoroso: vuole sentirsi utile e, nel contempo, in pace con se stesso, con la propria coscienza. Qualora incontrasse un’anima “incapace di vedere, non riderebbe sconsideratamente”, ma ne avrebbe “compassione”, perché avrebbe consapevolezza che l’anima fa anzitutto un danno a se stessa.

Platone ovviamente non vuole sostenere che il primato concesso alla filosofia è conseguente alla sua sconfitta come politico. Si limita semplicemente a prendersela con chi (nella fattispecie i sofisti) s’illude di “instillare la scienza nell’anima che non la possiede”, cioè senza indurre il soggetto a compiere un lavoro introspettivo su di sé. Ecco dunque l’alternativa ch’egli pone: fare della filosofia una pedagogia filosofica dal valore esistenziale e morale. Quindi non occorrono molti discepoli né lunghi discorsi da memorizzare, ma interlocutori selezionati, disponibili a cercare la verità delle cose, per il valore ch’essa ha in sé, non perché si vuole conseguire un’utilità immediata e materiale. Il traguardo supremo è quello di poter diventare un filosofo-legislatore, benché egli sappia bene che questo, almeno per quanto lo riguarda, è un obiettivo irraggiungibile, una pura utopia.

In che cosa consiste questa *paideia*? Nell’essere “distolti dal divenire”, al fine di poter “contemplare l’essere”. Il divenire non è altro che distrazione, passioni, cattive abitudini – in una parola: perdita di tempo. Per vincere il divenire, occorre fare un lavoro autocritico su di sé. E, a tale scopo, non è detto che l’intelletto, di per sé, aiuti. Occorre proprio una disposizione d’animo, qualcosa che va oltre l’intelligenza e che deve riguardare tutti.

Il filosofo non è altro che uno stoico, che ha rinunciato all’effimero, alla vanagloria, al fine di poter trasmettere il sapere assoluto (l’essenza del bene) al discepolo che lo vorrà ascoltare, mettendo in pratica il suo insegnamento (che è un insegnamento etico, linguistico, meta-

chiunque e che non tiene conto di alcun confine geografico). Il “totalitarismo platonico” – se questa espressione è lecita – al massimo può trovare un qualche paragone nella teologia politica di Agostino d’Ippona. Non a caso Nietzsche considerò Platone il vero fondatore del cristianesimo.

fisico e, se si vuole aggiungere anche “politico”, bisogna intendere questo aggettivo in maniera indiretta, come può esserlo una filosofia della politica).

*

Platone è sì un filosofo aristocratico (come, in genere, lo sono tutti i filosofi, almeno finché restano tali), ma la sua è un’aristocrazia forzata, obbligata dalle circostanze che non gli hanno permesso di realizzare i suoi ideali politici, i quali erano indubbiamente degli ideali democratici, gli stessi di Socrate.

Siccome ancora crede in questi ideali, la domanda a cui egli deve rispondere non può che essere la seguente: avendo rinunciato politicamente a realizzarli, com’è possibile riproporli? La risposta è una sola: vengono riproposti in chiave pre-politica, cioè *etica* (se si preferisce usare l’aggettivo “ontologica”, lo si faccia pensando che la sostanza resta inalterata).

Il filosofo – che lui chiama “legislatore” o “custode” – non può distogliere l’ex-schiavo illuminato dalla realtà disumana che viveva prima; non lo può far vivere come se avesse acquisito la verità una volta per tutte e non avesse più bisogno di fare altro. Il compito del discepolo è quello di “ridiscendere tra quei prigionieri e partecipare alle loro fatiche e ai loro onori, che siano più o meno seri”.

Il “bene”, infatti, non è astratto, ma è un bene comune a tutta la *pólis*. Chi è sufficientemente “illuminato” deve sforzarsi di agire per aiutare gli altri nello stesso compito emancipativo. Se il filosofo ambisce a diventare politico, deve saper produrre delle leggi volte a realizzare il bene comune. Chi non si prende cura degli altri, non solo è un cattivo politico, ma è anche un pessimo filosofo.

La filosofia platonica non avrebbe mai potuto essere come quella aristotelica, la quale, essendo stata subordinata alla dittatura macedone, inevitabilmente tendeva a separare in maniera piuttosto netta la filosofia dalla politica (come, più tardi ancora, farà la filosofia ellenistica, oppressa dalle dittature post-alessandrine).

Platone è sì un uomo sconfitto politicamente, ma ancora crede che la sua filosofia possa servire, indirettamente, a produrre degli ottimi politici. Già al suo tempo esistevano filosofi che non partecipavano alla vita politica, ma Platone non smetterà mai d’interessarsi di politica: ecco perché la sua filosofia rappresenta il vertice della filosofia greca. Su molti aspetti il suo discepolo Aristotele è stato più grande di lui, ma non nel campo della politologia.

Platone ambiva a formare dei discepoli filosofi che, una volta

completati gli studi, accettassero di sporcarsi le mani a contatto coi problemi della gente comune. Non voleva fare della filosofia una scienza fine a se stessa. In ciò indubbiamente sta la sua grandezza. “Dovete scendere nella dimora degli altri e abitarvi a guardare ciò che è avvolto nella tenebra” – così dice a Glaucone, che qui però fa la parte dello smemorato o dello sprovveduto.

Se si pensa che, una volta usciti dalla grotta dei propri pregiudizi, si abbia il diritto di estraniarsi dai problemi sociali o di assumere atteggiamenti di supponenza, si sta perdendo il proprio tempo, poiché si rischia di passare da una condizione schiavile a un'altra. Platone sta mettendo alla berlina tutti quei politici che non sono passati attraverso la sua Accademia di formazione filosofica e pedagogica alla politica. Chi s'improvvisa politico e non accetta il duro tirocinio della filosofia, è destinato a comportarsi in maniera autoritaria e a disprezzare il bene comune e la pubblica proprietà.

*

Ma quali sono le scienze che un politico deve apprendere nella scuola filosofica di Platone? A testimonianza che la sua scuola non formava alla politica se non molto indirettamente, sono proprio le discipline (di stampo pitagorico) che devono trascinare “l'anima dal divenire all'essere”: *ginnastica* (senza la quale non si può essere “atleti della guerra”), *musica* (che dà il senso delle proporzioni), *aritmetica* (utile in guerra e stimolo alla riflessione intellettuale, in quanto va oltre i sensi), *geometria* piana e solida (utile sempre alla guerra, ma anche a conoscere “ciò che eternamente è”), *astronomia* (perché comprendere bene le stagioni, i mesi e gli anni non serve solo all'agricoltura e alla navigazione, ma anche alla strategia militare), *dialettica* (la scienza che ricerca “l'essenza di ogni singola realtà”, con l'aiuto della sola ragione: è la disciplina superiore a tutte perché l'unica “in grado di definire razionalmente l'idea del bene”). Essa va insegnata per ultima, quando si è in grado di avere una visione olistica delle cose, tenendosi ben lontani dal modo sofisticato di usarla, sempre finalizzato a un interesse utilitaristico).

Dunque, poste tali discipline (che vanno insegnate senza costrizione, proprio per capire chi è meglio predisposto ad assimilarle), chi è in grado di diventare statista nella Repubblica platonica? Qui la selezione diventa durissima. “Sono da preferirsi gli uomini più saldi e coraggiosi, e se possibile più belli d'aspetto... dal carattere nobile e dignitoso... forniti di acutezza d'ingegno... di buona memoria, tenaci e molto amanti della fatica... E devono indignarsi fortemente quando gli altri mentono”.

Politici del genere non possono certamente essere giovani. Infatti

per assimilare la dialettica ci vuole un quinquennio e per esercitarla nella società un altro quindicennio. La grotta dei pregiudizi è un banco di prova: solo chi ne esce indenne è in grado di dirigere una *pólis*. In teoria quindi si potrà farlo soltanto verso i cinquant'anni.

Qui però Platone diventa nebuloso, com'è inevitabile quando si affrontano le cose in maniera esclusivamente filosofica. Infatti, dopo aver detto che per un quindicennio l'aspirante statista deve esercitare tutte le magistrature, al fine di mettersi alla prova, arrivato alla saggezza filosofica cosa deve fare di preciso? Sappiamo che nel suo idealismo la filosofia è superiore alla politica. Diventa difficile quindi interpretare in maniera concreta il seguente pensiero: "dovranno essere condotti alla perfezione e costretti a volgere verso l'alto il lume dell'anima e a guardare l'essere in sé che dà luce a ogni cosa".

In pratica, dopo un quindicennio di attività politica, gli statisti hanno un ultimo dovere: quello di diventare dei veri filosofi. Eppure devono continuare a svolgere attività politica, per il bene della *pólis*. Infatti, "dopo aver visto il bene in sé, dovranno usarlo come modello per ordinare, ciascuno a turno, la città, i privati cittadini e se stessi per il resto della loro vita, dedicando la maggior parte del tempo alla filosofia". Questo significa che continueranno sì a fare politica, ma solo in quanto filosofi, poiché non avranno più bisogno di mettersi alla prova. I filosofi-politici sono più "cercatori del sapere" che dei legislatori veri e propri, a meno che le circostanze non lo richiedano esplicitamente. "E quando arriva il loro turno, dovranno impegnarsi nel travaglio della politica e del governo della città, pensando di compiere un'opera non bella, ma necessaria". Che significa questa frase se non che per Platone la politica è qualcosa di inferiore alla filosofia? È qualcosa che bisogna fare, ma fino a un certo punto, poiché la meta finale è quella di "abitare nelle isole dei beati", come una sorta di divinità, cui spettano "monumenti e sacrifici pubblici".

È incredibile come egli fosse convinto di aver espresso non "semplici desideri, ma proposte fattibili", per le quali, peraltro, non si sarebbe neppure dovuta fare alcuna differenza di genere, in quanto le donne, potenzialmente, appaiono avere le stesse capacità degli uomini.

Quale sarà dunque il governo degli statisti filosofi? Sarà una sorta di "governo in ultima istanza", quello in cui i filosofi intervengono soltanto quando gli uomini sono incapaci a risolvere i loro problemi o quando non sanno darsi delle leggi che soddisfino le esigenze del bene comune. Ma siccome i filosofi non si fidano dei cittadini che devono governare, saranno costretti a prendere delle decisioni spiacevoli. E la più grave sarà questa: "manderanno in campagna tutti i cittadini al di sopra dei dieci anni", per sottrarli all'influenza dei loro genitori, e li educeranno ad apprendere le discipline citate sopra. In tal modo la *pólis*, nel futu-

ro, potrà essere più facilmente governata.

A leggere queste cose, dal sapore vagamente spartano e certamente non ateniese, viene da sospettare che il testo di Platone sia stato manomesso da chi voleva mettere in ridicolo tutto il suo impianto. Ci si può però esimere da questa congettura pensando che tutta la *Repubblica* si riferisce non tanto a una *pólis* reale quanto a una *kallipólis*, cioè a una bella città utopistica, da cui i filosofi, in definitiva, cercano, quando possono, di tenersi lontani.¹⁹

La dottrina delle idee

La dottrina platonica delle idee parte da una domanda fondamentale: posto che nella realtà, per sua natura mutevole, non sembra esistere una sola verità ma tante verità, è possibile stabilire un criterio per definire la verità delle cose? Platone cioè si distacca da Socrate proprio nel momento in cui si mette a cercare un criterio della verità universalmente valido, in grado di prescindere dalle circostanze di tempo e spazio.

Ora, in greco “idea” vuol dire due cose: *modello originario* (ideale) e *rappresentazione mentale* (concetto).

Nella filosofia platonica il modello originario è astratto (sovrasensibile) e del tutto indipendente dall’uomo; e la rappresentazione mentale è vera solo se è conforme all’idea astratta.

Per essere conforme all’idea astratta, l’idea come rappresentazione non deve lasciarsi condizionare dai sensi, che producono solo illusioni.

Le idee astratte, quando poste nell’iperuranio (oltre i cieli), sono *trascendenti*. Come tali, possono essere contemplate solo dall’*anima* do-

¹⁹ Non è da escludere – come ha giustamente sottolineato Leo Strauss in *The city and man*, Chicago 1964, ed. it. *La città e l’uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, ed. Marietti, Genova-Milano 2010 – che le esagerazioni palesi nei testi politici di Platone (e in quello della *Repubblica* in particolare) facciano parte di una forma di “dissimulazione” attuata allo scopo di evitare il rischio di urtare l’opinione dominante dei suoi contemporanei, che avrebbe anche potuto implicare sanzioni di varia natura, che nel suo maestro avevano addirittura portato a una sentenza capitale. In tal senso i veri contenuti politici dei suoi testi sarebbero stati accessibili solo a dei lettori che avessero saputo andare al di là delle suddette esagerazioni. Il fatto stesso ch’egli non si esprima mai in prima persona nelle sue opere rientra in questa particolare strategia difensiva, che forse è stata la stessa adottata nel Vangelo di Giovanni. Peraltro, parlando delle discipline che si devono apprendere, Platone non manca mai di sottolineare la finalità militare, quella che alle istituzioni della *pólis* risultava centrale, e certamente non alla filosofia.

po la morte del corpo. Un'anticipazione di questa visione può essere ottenuta con la *purificazione dalle passioni*, cioè dai sensi. Quanto più ci si purifica, tanto più la rappresentazione mentale è perfetta.

Infatti le idee possono essere oggetto di conoscenza scientifica (*epistème*), mentre la conoscenza mediante i sensi produce solo opinioni (*doxa*). La *doxa*, a sua volta, produce *eikasìa* (la congettura) o la *pistis* (la credenza).

Le idee scientifiche sono di tre tipi: a) *forma delle cose*, di pertinenza della *gnoseologia* (per es. l'idea di uomo); b) *forma dei valori*, di pertinenza dell'*etica* (per es. l'idea di giustizia); c) *forme matematiche*.

Curiosamente per dimostrare la trascendenza delle idee etiche e gnoseologiche, Platone parte da quelle matematiche. Per es. in natura può esistere l'idea di cerchio (il Sole, la Luna...) o di esagono (le cellette di un'arnia delle api), ma non può esistere l'idea di *triangolo isoscele*, poiché qualunque superficie terrestre è, al massimo, una copia imperfetta dell'idea di triangolo. L'idea di triangolo isoscele è unica e immutabile: non è un insieme di percezioni ma di *proprietà* (lati obliqui congruenti, angoli alla base congruenti, le altezze relative ai lati obliqui sono congruenti, ecc.). Noi diciamo che certe cose, in natura, sono triangolari perché abbiamo già dentro di noi il concetto di triangolo.

Cioè le cose triangolari (per es. una montagna) vengono sì percepite dai sensi (conoscenza empirica), ma l'idea di triangolo proviene dalla ragione (conoscenza razionale). E una conoscenza razionale è *universale, eterna, valida in sé, sostanzialmente perfetta*. Anche i valori, essendo separati dalle interpretazioni umane, sono oggettivi.

Perché quando osserviamo un cavallo, un asino, un mulo non ci imbarazza il fatto che possano essere inclusi nell'idea di equità? Perché quando vediamo compiere ingiustizie, ci piace pensare che possa esistere l'idea della giustizia in sé, non soggetta a interpretazioni distorte?

Per Platone due oggetti qualunque possono considerarsi uguali quando possiamo prescindere dal fatto che sono materialmente diversi in qualcosa di particolare. Per es. una penna e una matita sono oggetti molto diversi, ma entrambi servono per scrivere. Quindi se noi diciamo che sono uguali, non deriviamo l'idea di uguaglianza dalla loro relativa diversità, ma da qualcos'altro. Ciò che li accomuna è infatti l'idea di scrittura.

Dunque se guardassimo le cose solo coi nostri occhi, le vedremmo solo differenti, soprattutto in una società artigianale come quella in cui viveva Platone, in cui non si facevano prodotti in serie. I sensi non ci farebbero mai capire, in tal caso, l'idea di uguaglianza. Ci vuole una specie di *sesto senso*. Ecco perché Platone parla di una conoscenza precedente ad ogni esperienza. Questo sesto senso, capace di vedere le cose in maniera ordinata e unitaria, è una forma di astrazione che non si può

spiegare facilmente, in quanto appartiene all'anima. È una conoscenza sovrasensibile, inconscia, di cui non siamo adeguatamente consapevoli. È una conoscenza – scrive Platone – che viene da qualcosa che precede la nascita del corpo, e quindi anticipa l'esperienza dei cinque sensi.

Le idee vivono nell'iperuranio, perfettamente accessibili all'anima, che vive accanto, non insieme al corpo. Le cose sensibili (da cui l'anima deve liberarsi) sono soltanto copie imperfette (perché molteplici nel loro divenire) delle idee uniche.

Quindi l'anima ha dentro di sé delle idee eterne e universali, uniche, assolute, perfette, che ha potuto contemplare quando si trovava nell'aldilà, un luogo che ha dovuto abbandonare quando si è dovuta incarnare in un corpo, perché non abbastanza pura. La reincarnazione purtroppo le fa perdere il pieno ricordo di ciò che aveva contemplato, e se il corpo non si purifica dai vizi e dalle passioni con l'ascesi, il digiuno o una sana alimentazione, i ricordi saranno sempre più sbiaditi.

Ecco perché la dottrina platonica delle idee viene detta anche teoria dell'*anamnesi* o *reminiscenza*. L'anima ha potuto contemplare delle idee che somigliano a ciò che Parmenide intendeva col concetto di "essere", ma non si riducono a una cosa sola. Le idee perfette sono tante, e di ognuna di loro è rimasta nella nostra anima come una scintilla, che va rattivata in base all'esperienza, altrimenti le reincarnazioni si ripeteranno di continuo.

Anche uno schiavo ignorante – diceva Platone – può imparare la matematica, se viene istruito inizialmente da un filosofo. Lo schiavo deve essere messo nella condizione di credere che la soluzione di qualunque problema è già dentro di lui. Gli uomini non si rendono conto di questa enorme risorsa costituita dalla loro anima appunto perché si lasciano dominare dalle loro passioni, dai vizi, dagli istinti più bassi.

In questi suoi ragionamenti Platone non faceva altro che ripetere le idee orfiche di Pitagora, che aveva cominciato ad apprezzare a Taranto. Il filosofo non era altro che il sapiente capace non solo di grande applicazione allo studio, ma anche di grande ascesi e purificazione. La differenza tra i due stava nel fatto che Pitagora cercava l'assoluto soltanto nei numeri, mentre Platone cercava un'idea astratta che raggruppasse in un unico concetto cose tra loro differenti. Questo perché le cose non sono che copie di idee corrispondenti, avendo un rapporto *mimetico-imitativo* con queste idee, le quali idee non sono semplicemente un prodotto del pensiero umano, ma una *sostanza reale*, una sorta di divinità esistente in un mondo trascendentale.

Questo significa che di ogni cosa possiamo pensare che esista un'idea equivalente, corrispondente, sicuramente più perfetta. È proprio questa idea assoluta che rende possibile la realtà e rende l'oggettiva

l'interpretazione di tale realtà. Le idee non sono un riflesso della realtà nella mente degli uomini, ma è la realtà ad avere un riflesso delle idee nella loro mente, un riflesso opaco, sbiadito, essendo l'uomo condizionato dalle proprie passioni.

Il rapporto delle cose con le idee non è solo *mimetico-imitativo* – come più sopra si diceva –, ma anche *partecipativo* (Platone usa la parola *metessi*). La *metessi* non riguarda tanto l'essenza delle cose e quindi delle idee, ma il loro modo di essere, molto variegato. Per es. Socrate, in quanto uomo, è copia della idea di uomo, ma non è copia dell'idea di sapienza. Socrate non è la sapienza, però partecipa all'idea di sapienza, come all'idea di giustizia, di verità, di onestà ecc. La *mimesi* rimanda all'essenza, la *metessi* definisce la qualità o i predicati.

Il concetto di bellezza e di arte

Secondo Platone l'unica possibilità che i sensi hanno di percepire un'idea assoluta è quella di contemplare la *bellezza in sé*, cui ogni cosa va rapportata per poter dire che è bella.

Platone però non aggancia la tematica della bellezza all'arte, ma all'eros e all'amore. Questo perché, essendo un moralista, ha una concezione negativa dell'arte, ritenendola uno strumento che non rivela la realtà ma la nasconde e corrompe l'uomo, perché lusinga, eccita, inganna: sviluppa solo immaginazione non ragione. E nel concetto di *mousiké téchne* (arte delle Muse) Platone include tutto: musica, poesia, danza, tragedia...

L'arte, dal punto di vista ontologico, è mimesi, imitazione di eventi sensibili, copia dell'ideale. E siccome la realtà che si percepisce è imitazione di un mondo intelligibile, l'arte, in definitiva, non è che un'imitazione dell'imitazione, priva di valore per la verità. Gli artisti non sanno nulla di scienza e di filosofia, anzi riducono di molto la capacità di discernimento; e i poeti, che pur pretendono di mediare tra gli uomini e gli dèi (per divina ispirazione), in realtà sono dei folli non dei filosofi.

Ecco perché Platone ritiene sia meglio collegare la bellezza all'amore, il quale però va inteso come una forza mediatrice fra sensibile e soprasensibile, forza che eleva attraverso i vari gradi della bellezza, sino alla *Bellezza in sé*.

Siccome il Bello coincide col Bene, allora l'eros, e di conseguenza l'eroticismo, si rivela come una via alogica che conduce all'Assoluto. Amore è per Platone un essere demoniaco intermedio fra uomo e Dio; esso si manifesta non come bello o buono, ma come sete di bellezza e di bontà, vale a dire come una forza dinamica e non statica. L'Amore è come una persona che non possiede il sapere ma vi anela. L'amore di cui

parlano le persone comuni è solo una parte del vero Amore.

Questo suo concetto di bellezza appare autoritario, in quanto, una volta applicato, potrebbe produrre solo una bellezza conformista, uniforme, omologata. Con ciò naturalmente non si vuol dire che la bellezza sia del tutto soggettiva, altrimenti essa sarebbe incomunicabile.

La bellezza oggettiva, in realtà, sta soltanto nell'*armonia delle parti*. Facciamo un esempio. Se una donna è bassa di statura ma proporzionata, è facile che risulti più bella di una donna alta e sproorzionata. Se non appare più bella, è perché la società non è stata educata a un concetto oggettivo di bellezza.

In effetti, se chi detiene il potere ritiene che le donne alte e sproorzionate siano da preferire a quelle basse e proporzionate, e se con i mass-media di cui dispone cerca continuamente di far valere il suo criterio di bellezza, è probabile che alla fine l'intera società la penserà allo stesso modo (anche se la cosa, perché riesca, presuppone un basso livello di cultura). Ma la maggioranza non è un criterio di verità, neppure quando la minoranza è numericamente insignificante.

L'importante dunque è affermare che la bellezza non può unicamente basarsi su una valutazione soggettiva (quella per cui, ad es., anche una donna brutta ma piacevole di carattere può apparire bella), né ha senso sostenere che si può creare un criterio oggettivo di bellezza attraverso un concetto astratto, metafisico, del bello in sé. Tale concetto, essendo patrimonio esclusivo del "filosofo", non è, in ultima istanza, meno soggettivo. Non è la raffinatezza del linguaggio o la difficoltà di un ragionamento logico che possono rendere più oggettivo, cioè più vero, un fenomeno, un concetto o un'idea.

È bello ciò che è *armonico*, ciò che è *equilibrato*, *proporzionato*: se questo è un concetto metafisico di bellezza, è comunque un concetto "aperto", che lascia alle varie culture il compito di decidere in materia.

Dobbiamo in sostanza abituarci a relativizzare l'importanza delle singole parti, valutando le cose, le persone, i fenomeni, la realtà nella loro interezza. L'alto e il basso, presi in sé, sono concetti relativi, che non ci aiutano minimamente a dare una definizione della bellezza.

Meno che mai ci può aiutare, in questo tentativo, l'arbitrario accostamento che i mass-media fanno, per istupidire le masse, tra bellezza ed erotismo. Non è possibile considerare sicuramente bella quella donna alta e prosperosa a cui più facilmente possiamo rivolgere un desiderio sessuale. Questo concetto di bellezza non è oggettivo, ma *strumentale*.

E neppure può essere considerato oggettivo quel concetto di bellezza che prende in esame solo l'equilibrio dell'aspetto fisico e non anche la *correlazione armonica tra aspetto fisico e psichico* (o spirituale). Una donna bellissima sul piano fisico ma volgare su quello spirituale, do-

po il primo impatto dei sensi, stanca terribilmente. Una donna brutta ma gentile, invece, non stanca mai.

La revisione della teoria delle idee nell'ultimo Platone

L'ultimo Platone, differenziandosi nettamente da Parmenide, tende a lasciar perdere la questione dell'essenza delle cose, che lo portava a restringere il campo della conoscenza. E preferisce sviluppare le relazioni di significato tra cose e idee.

È proprio nel suo *Parmenide* che comincia a riflettere seriamente su questo aspetto controverso di tipo gnoseologico. Praticamente è l'inizio di un ripensamento che porterà, soprattutto nel *Sofista*, a prodigiosi sviluppi linguistici, passati alla storia come "teoria dei generi". L'eccessiva dipendenza dalla metafisica parmenidea, ch'egli poneva a inizio della filosofia *qua talis*, a dispetto di quella naturalistica ad essa precedente, l'aveva portato a un vicolo cieco.

Platone era un idealista e Parmenide, con la sua categorica dottrina dell'essere, per cui B non potrà mai essere A e il non-A non esiste, lo aveva aiutato benissimo (tanto quanto Pitagora, con la sua pretesa di ridurre tutto a numero e di vivere in maniera ascetica) a sviluppare il suo autoritarismo sapienziale e cattedratico.

Quando giunse però all'ultima parte della sua vita cominciò a chiedersi se davvero era giusto pensare che ad ogni cosa terrena vi fosse una corrispondente idea assoluta nell'iperuranio. Aveva già affrontato questo tema nel *Fedro*, nel *Fedone* e nella *Repubblica*, offrendo sempre la medesima soluzione: il rapporto tra idee e cose è essenzialmente *mimetico* (*imitativo*), nel senso che le cose sono copie di idee corrispondenti (i singoli uomini, per es., sono copie dell'idea di uomo). *L'idea è l'essenza dell'esistente*.

Aveva però individuato anche un altro modo di relazionare cose e idee: quello *metessico* (*partecipativo*), secondo cui vi sono qualità delle cose (i predicati dell'esistente) che possono partecipare alle idee corrispondenti (per es. Socrate è giusto in quanto partecipa all'idea di giustizia). E così, mentre l'idea imitata dalle cose è unica, le idee partecipate sono molteplici.

Il giovane Platone preferiva la *mimesi*, perché dava più sicurezza logica e astratta; quello maturo preferisce invece la *metessi*, più aperta alla diversità. Infatti sulla base di un rapporto *metessico* non ci si limita ad accettare solo idee uniche ed essenziali che corrispondono perfettamente a determinati oggetti o valori; si è invece indotti a esaminare i *predicati dell'esistente*, o meglio le *forme qualitative dell'esistere*, che sono sicuramente molteplici e collegate tra loro. Bisognava insomma andare oltre

Parmenide e le sue tautologie.

Platone però, avendo fatto tutta la sua vita soltanto il filosofo, non poteva procedere che in maniera filosofica. E fu così che sviluppò una serie di ragionamenti incredibilmente avanzati e complessi, forse tra i più moderni di tutta la sua filosofia. In un certo senso egli inventò la *filosofia del linguaggio*, che potremmo anche chiamare *logica formale*.

Da queste riflessioni puramente filosofiche emergeranno, col passare dei secoli, scienze che oggi non abbiamo dubbi a considerare esatte, come p. es. l'insiemistica (in matematica), l'informatica (si pensi solo all'utilizzo degli operatori booleani nelle ricerche di parole su testi indicizzati, o alle relazioni tra tabelle nei database²⁰, all'uso dei diagrammi di flusso e a blocchi (*flow chart*) o all'uso dello *storyboard* nella costruzione di un sito-web o di un fumetto o di uno spot e persino di un film, ma anche a tutti i linguaggi telematici veri e propri), la biblioteconomia (la classificazione decimale di Dewey per catalogare i libri), tutte le classificazioni e nomenclature della materia organica e inorganica, sino alle scienze più vicine all'area umanistica, come lo strutturalismo, il formalismo, la logica ecc.

Cosa aveva scoperto Platone di così tanto eccezionale da sentirsi autorizzato a tralasciare la teoria della *mimesis*, in cui aveva sempre creduto? Aveva scoperto che l'associazione cose/idee poteva valere solo per le cose più significative, quando ci si limitava alle essenze; ma se si pensava di sviluppare la *methexis*, si potevano catalogare (o meglio, categorizzare) una serie infinita di cose, anche le più banali, usando un numero limitato di termini.

Nel *Parmenide* egli era giunto alla conclusione che l'uomo potrebbe mettere in relazione tutte le cose a una condizione, quella di conoscere perfettamente tutte le idee in sé. Senonché questo a nessuno è possibile farlo, perché, vivendo sulla Terra, si deve per forza passare attraverso la mediazione delle cose, che sono soltanto copie delle idee. Delle due quindi l'una: o si restringe la conoscenza soltanto alle cose essenziali, oppure, se la si vuole ampliare a qualunque cosa (anche a quelle meno nobili, come per es. le unghie, i capelli e il fango), bisogna lasciar perdere la questione dell'essenza e limitarsi alle *relazioni di significato*, che sono una sorta di combinazioni di più idee.

È così che nasce la *teoria dei generi*: un numero circoscritto di idee poteva spiegare una quantità indefinita di cose ("spiegare" nel senso di classificare, catalogare, categorizzare). Era il trionfo della predicazione sull'essere astratto, metafisico, che pur Platone si guardava bene

²⁰ Le relazioni tra tabelle sono in genere di quattro tipi: 1 a molti, molti a 1, molti a molti, 1 a 1.

dall'abbandonare.

Parmenide era stato troppo schematico: per lui la predicazione non poteva neppure esistere. Una cosa infatti non poteva essere identica e, allo stesso tempo, diversa da un'altra. Se dico che Socrate *non è* Platone, predico il *non essere* di Socrate, cioè egli “non è” non in quanto *diverso* da altri, ma in quanto *inesistente*. Anche se dico che Socrate è *sapiente*, affermo che Socrate *non è* Socrate, ma un'altra cosa, cioè appunto che è *sapiente*. Parmenide vedeva le cose in bianco e nero; invece Platone inizia a vederle, nella maturità, in tutte le loro sfumature di grigio. Le cose sono anche quando “non sono”, perché quando “non sono”, sono pur sempre in *relazione semantica* ad altre cose esistenti (foss'anche una semplice relazione di *non appartenenza*) e diventa più facile padroneggiarle (quanto meno sul piano linguistico).²¹

Insomma tra le idee più generali bisogna mettere non solo l'*essere* (cioè il fatto di esistere), ma anche il *non-essere* (formale, linguistico, relazionale, dialettico). In particolare per “generi sommi” (quelli dai quali tutti gli altri dipendono) Platone intendeva soltanto l'*essere*, che è identico a se stesso e diverso da altro, e il *divenire*, nel senso di moto o quiete. Tutti gli altri “generi” e “specie” potevano essere formulati *ad libitum*. In tal modo la filosofia di Eraclito si prendeva una bella rivincita su quella parmenidea.

Anzi, persino il verbo “essere” andava reinterpretato. Cioè è vero che se dico “Socrate è”, sarebbe contraddittorio sostenere, nello stesso tempo, che “non è”. Ma se dico “Socrate non è bello”, gli ho soltanto negato una *qualità*, senza negargli l'esistenza né altre qualità. Sembra una banalità, ma se da questa semplice cosa è nata una poderosa filosofia del linguaggio, con tutti i crismi della logica formale, ci accorgeremo che si trattò di una vera e propria rivoluzione, di cui il primo a rendersi conto sarà il discepolo più significativo di Platone: Aristotele.

*

Teoria dei generi vuol dire che le cose possono essere suddivise per *generi* e *specie*, sviluppando una sorta di struttura ad albero, in cui un'idea complessa viene suddivisa in tante idee più semplici.

Ad un certo punto Platone si trova costretto a riformulare la definizione che in precedenza aveva dato al termine “dialettica”. Infatti, ora non è più questione di “ragionare insieme” (tra interlocutori) per trovare la verità, e neppure di saper usare l'analisi e la sintesi nell'espone le cose

²¹ Da notare che nel gioco Cluedo si scopre l'assassino andando per esclusione, cioè restringendo il campo dell'indagine servendosi di affermazioni negative.

in maniera cattedratica. Si tratta piuttosto di catalogare o classificare o categorizzare le cose, distinguendole appunto in generi e specie.

L'esempio, abbastanza complicato, che Platone propone è quello del pescatore con la lenza. Partendo da una definizione del genere, egli si chiede come la si possa scomporre sino alle definizioni minime. Ma, per farla breve, è sufficiente usare la parola "uomo", che è di genere animale, di specie mammifero, di ambiente terrestre, di postura bipede, di vista binoculare e così via. In pratica si costruisce una sorta di mappa concettuale.

Siccome però Platone era un idealista, sarebbe partito sempre da un'idea generale o comunque generica e avrebbe finito con lo scomporla sino agli elementi specifici più semplici, mettendola, in un certo senso, alla prova. Ma è evidente che si può procedere anche in maniera inversa, come in certi percorsi romanzati o sceneggiature filmiche o semplici giochi, dove, a forza di scegliere le opzioni sbagliate, si finisce col trovare la soluzione giusta.

Più interessante invece il fatto che, in questa maniera, si doveva continuamente riflettere sul tipo di relazioni da fissare per avere una conoscenza la più possibile razionale. Generalmente infatti le idee (o categorie) sono tra loro connesse in maniera gerarchica, secondo rapporti d'affinità o compatibilità o appartenenza o inclusione. Per es. l'idea di "gatto" può essere inclusa in quella di "felino", ma non è certamente possibile fare il contrario.

Diventa incredibilmente importante il rapporto di stretta correlazione tra cosa e idea, poiché si devono sviluppare concetti come *appartenenza logica* o *affinità categoriale*. In questo modo *la dialettica diventa la capacità di catalogare o classificare*. Paradossalmente anche ciò che si nega, acquista indirettamente un significato semantico (difficilmente Parmenide avrebbe ammesso una cosa del genere).

Inutile dire che da una tale categorizzazione ad albero, in cui tutto viene ridotto a una questione terminologica di classificazione (che agli inizi del basso Medioevo verrà ripresa soprattutto dai nominalisti, mentre discutevano sui cosiddetti "universali"), si poteva facilmente passare a una squalificazione delle astratte metafisiche, in quanto il concetto stesso di "essere" non avrebbe più potuto beneficiare di alcuna scontatezza: diventava una semplice parola che, come tante altre, andava ogni volta precisata nel suo significato.

Rilievi critici sulla teoria delle idee

La dottrina platonica delle idee rispecchia il bisogno di oggettività dell'uomo. Il torto di Platone, però, sta nell'aver preteso che da idee

astratte, precostituite, ipostatizzate discendessero i fenomeni umani, cioè il significato della realtà concreta e mutevole. Ad essere falso è proprio il processo di “emanazione” dalle idee alla realtà, poiché si vuol far credere ch’esistano idee oggettive, valide per tutti, mentre non si tratta altro che delle idee soggettive di un *filosofo*.

Le idee oggettive in realtà sono quelle che si desumono, di volta in volta, dai fenomeni. Non è però possibile stabilirne l’oggettività che *a-posteriori*, verificando la *corrispondenza della teoria alla pratica*. *La prassi è il criterio ultimo della verità*, e per prassi si deve intendere quella *sociale*, quella che realizza i valori umani.

Platone invece era un aristocratico e un apriorista sul piano filosofico. Egli non avrebbe mai accettato l’idea che l’uomo, per comprendere l’essenza delle cose, non solo deve partire dai fenomeni, ma dopo averla raggiunta, deve subito tornare ai fenomeni, se non vuole cadere nel dogmatismo.

Non a caso il pensiero sulla questione delle idee è diventato, negli stessi testi platonici, sempre più selettivo e circoscritto, a testimonianza che un’oggettività ideale, astratta, è impossibile da ottenere. Nei primi *Dialoghi*, infatti, le idee erano di natura *etica* (quelle per le quali è più facile pensare ch’esista l’universale necessario, l’intelligibile aprioristico). Nei *Dialoghi* più maturi Platone parla di idee *metafisiche* (essere/non-essere ecc.), come se credesse di poter trovare nell’astrazione filosofica quell’oggettività non trovata nell’etica. Negli ultimi *Dialoghi* le uniche vere idee ch’egli accetta sono soprattutto quelle *matematiche e linguistiche*.

*

La teoria delle idee di Platone dà per scontata una cosa che va tutta dimostrata. Egli sostiene che quando si afferma che due oggetti sono uguali ci si avvale di un’idea – quella di uguaglianza – che non è un prodotto dei sensi (nella realtà nulla è assolutamente uguale), ma è un prodotto della conoscenza sovrasensibile, anteriore a ogni esperienza.

Platone non si rende conto che l’idea stessa di uguaglianza è relativa alle circostanze in cui l’uomo vive. In una società artigianale l’uguaglianza è segno di “povertà”, in una società industriale è invece segno di “ricchezza”. Lo stesso si potrebbe dire del concetto di “bellezza in sé”: in una tribù di pigmei un watusso è un essere deforme e viceversa.

Se l’uomo ha qualcosa di “interiore” che precede l’esperienza, questo qualcosa non può essere un’idea, che è già un riflesso della realtà, ma semmai una sensazione, un istinto, o anche una predisposizione a comprendere, con lo sforzo del ragionamento concreto, contestuale, dove

nella realtà sta il bene e il male. Non esistono idee pure da riscoprire, ma esiste la *facoltà di discernere*, riflettendo sulla realtà, la differenza tra positivo e negativo. La verità è sempre un processo che si compie a-posteriori. Se esistessero idee precostituite, il dialogo con chi ha una cultura diversa dalla nostra sarebbe impossibile

Per es., l'uomo ha la sensazione dell'armonia, della sicurezza, dell'equilibrio ecc. Ogni uomo, di qualunque epoca storica e di qualunque latitudine geografica, nasce con sensazioni del genere, che poi sviluppa nell'ambiente in cui vive, sino a formarsi delle idee più o meno precise. Non esistono idee in sé, esiste piuttosto l'uomo che, sulla base della propria specifica esperienza, elabora delle idee. L'oggettività non sta nel far dipendere tutte le idee da una sola, ma nel riconoscere la diversità dei modelli interpretativi: sarà poi la storia a decidere quale di questi modelli si avvicina di più alla verità (o quali aspetti di questi modelli vi si avvicinano di più). L'oggettività non è altro che la possibilità di poter veramente scegliere, e non una volta ma sempre.

A proposito di modelli interpretativi, non è paradossale che quanto meno le sensazioni si trovano soddisfatte, cioè quanto più vengono screditate dai filosofi, tanto più si concede un primato indebito alle idee? In tal senso sarebbe meglio dire che la civiltà di un popolo non sta tanto nella complessità delle idee che è riuscito a formulare, quanto piuttosto nella capacità che ha avuto di soddisfare adeguatamente tutte le *sensazioni originarie* dell'umano (che non prescindono certo dalla dimensione della *natura*, anche se non si riducono a questa).

In una società complessa come la nostra – e questo è davvero singolare –, dove l'individuo, appena nasce, viene influenzato da molteplici teorie e prassi filosofiche, ideologiche, economiche, politiche, morali ecc., elaborate e praticate prima di lui, è assolutamente impossibile stabilire quanto una determinata sensazione sia originaria o indotta. La troppa complessità esteriore, artificiale, istituzionale ci ha fatto perdere l'autenticità del nostro essere.

Siamo ad es. talmente abituati agli eccessi della criminalità organizzata che quasi diamo per scontato ch'essa faccia parte della "natura" delle cose, che cioè sia ineliminabile. La stessa "natura umana" viene considerata come inesorabilmente incline al male. Siamo talmente condizionati dai meccanismi perversi di questa società che non solo non si pone l'idea platonica di una "giustizia in sé", ma non si pone neppure l'idea di una "qualche" giustizia.

*

Platone, in fondo, è stato vittima di un terribile equivoco, quello

di credere che il materialismo naturalistico a lui precedente fosse privo di eticità o di idealità. Anche oggi la cultura borghese sostiene che il materialismo storico-dialettico non abbia una morale umanistica o non creda nei valori umani.

In effetti, è vero che il materialismo non crede in una morale eternamente valida, che provenga da un'idea metafisica di "bene", ma è anche vero che proprio per questa ragione il materialismo è in grado di collegare strettamente la "morale" alla "storia", cioè alla concretezza dei fatti sociali, culturali e politici che accadono nel presente. Questo è il presupposto fondamentale per non giudicare in maniera arbitraria i fatti del presente. Se il presupposto euristico non trova conferma nel prosieguo del giudizio, ciò può dipendere da due fattori: o si è ricaduti nel dogmatismo, oppure l'interesse è più forte della verità. In ogni caso, applicare a qualunque periodo storico una medesima concezione del "bene" significa misconoscere non solo il presente ma anche il passato, mettendo una grave ipoteca sul futuro.

Gli uomini possono avere delle idee in virtù delle quali costruire la storia del loro tempo (anche Platone cercò di farlo), ma la verità delle idee va misurata sulla base della loro applicazione concreta, fattiva. È per questo motivo che le idee sono in perenne mutamento. Limitarsi ad "aggiustare" idee tradizionali sotto la spinta dei mutamenti storici, significa assumere posizioni conservatrici. Pretendere inoltre un'eternità delle proprie idee, nonostante il fluire del tempo, significa porsi al di fuori della storia. Gli uomini devono non solo avere il coraggio di cambiare le loro concezioni di vita, quando si accorgono della loro inconsistenza, ma devono anche convincersi che la pienezza della loro "storicità" sta nella pienezza della loro "temporalità".

In questo senso il materialismo naturalistico era servito a porre le premesse di un'impostazione metodologica corretta del problema etico. Che poi questo materialismo non sia riuscito ad elaborare delle riflessioni etiche sofisticate, ciò è dipeso dal contesto sociale in cui esso si è sviluppato. Non dobbiamo infatti dimenticare che la mancata soluzione del problema dello schiavismo è stata sfruttata dal cristianesimo in senso idealistico.

Con questo naturalmente non si vuol dire che se non ci fosse stato il cristianesimo, il materialismo storico-dialettico sarebbe nato prima. Si vuol soltanto dire che il cristianesimo ha saputo approfittare dei limiti del materialismo naturalistico (inclusi quelli dell'idealismo metafisico greco), e che se, ad un certo punto, il cristianesimo si è imposto, ciò sta a significare ch'esso aveva da proporre soluzioni più convincenti del materialismo naturalistico e, in fondo, anche dell'idealismo metafisico: tanto è vero che il materialismo storico, per potersi affermare con successo, ha

dovuto tenerle in grande considerazione, ponendosi addirittura come loro erede e vero realizzatore.

In ogni caso, fino a quando sussisterà la proprietà privata, sarà impossibile al materialismo dedicarsi liberamente all'esame del lato "umano" delle cose. L'obiettivo principale del materialismo naturalistico pre-socratico era quello di superare le contraddizioni del suo tempo puntando l'attenzione sulla natura, e quindi sulla scienza e la tecnica, sulla conoscenza sensibile. Il fallimento di questo materialismo è dipeso soprattutto dal persistere della formazione sociale schiavistica.

Oggi il materialismo storico-dialettico, quando risolverà adeguatamente il problema della proprietà privata, potrà dedicarsi più facilmente ad approfondire il lato "morale" delle cose. Tuttavia è bene precisare che il socialismo amministrato dall'alto aveva trasformato la proprietà in un bene dello Stato e non della *società civile* (poiché equiparava arbitrariamente "proprietà statale" a "proprietà sociale"). Ora però, con la fine del socialismo statale, si è capito che anche questo limite va superato. La proprietà dei mezzi produttivi va *socializzata* non *statalizzata*.

Quando l'antagonismo economico tra capitale e lavoro sarà definitivamente risolto, la società avrà modo di riflettere più liberamente sul valore *umano* delle cose, cioè non avrà più bisogno di concentrare i propri sforzi sulla lotta politica per conquistare il potere (o sulla lotta prepolitica per difendersi da tale potere, attaccandolo indirettamente). Ma fino a quando sussisterà la divisione in classi della società, qualunque definizione idealistica di "bene" o di "etica" non servirà che a giustificare l'oppressione, proprio perché il governo al potere potrà sempre servirsi di quelle definizioni come meglio crede.

La Chiesa, per es., oggi parla di "diritto alla vita" in astratto, senza fare riferimento ad alcuna "esistenza" particolare. Tutti hanno "diritto alla vita" – essa dice –, anche i barboni, gli handicappati, i disoccupati, gli emarginati, i pazzi, i drogati, i feti nel grembo materno... Ma, oltre a ciò, la Chiesa non si preoccupa di sapere quale tipo di "vita" vivono queste categorie sociali, o quale tipo di "vita" esse avrebbero bisogno di vivere per sentirsi umanamente realizzate. Dicendo "diritto alla vita", senza specificare il tipo o la qualità di questa vita e senza impegnarsi politicamente e socialmente per realizzarla, la Chiesa e molte forze sedicenti "democratiche" danno per scontato il concetto di "vita" oggi dominante, quello appunto *borghese*, cioè quello per cui ha senso solo un tipo particolare di vita, quello legato al "denaro".

Per la concezione borghese ha "diritto alla vita" solo l'individuo che può "pagarsela", in proprio o per interposta persona. Per tutti gli altri individui il "diritto alla vita" è in realtà un concetto relativo, un principio facoltativo, una questione meramente soggettiva, un'opzione di cui si

può beneficiare solo qualche volta, quando chi comanda elargisce elemosine per avere certi favori.

Un emarginato ha diritto alla vita solo nella misura in cui si adegua al concetto dominante di vita, cioè in due modi: o nella misura in cui supera l'emarginazione diventando borghese – il che oggi è possibile solo a condizione d'essere pronti a qualunque tipo di reato, e quindi è possibile solo a condizione di farla franca; oppure nella misura in cui l'emarginato resta tale: il che è appunto la negazione di qualunque diritto.

*

Platone ha preteso di superare il contrasto tra l'*essere* di Parmenide e il *movimento* di Eraclito, ma non ha voluto sottoporre le proprie idee alla verifica storica, all'evolversi del tempo. Platone, in realtà, si è messo dalla parte di Parmenide, servendosi di Eraclito solo per i fenomeni della realtà giudicati meno rilevanti.

Platone, come tutti gli idealisti, è un conservatore, poiché non ritiene che le contraddizioni storico-sociali siano di per sé sufficienti a imporre un mutamento delle proprie idee di fondo. Le sue idee metafisiche principali non vengono toccate dalle contraddizioni sociali. Le uniche idee soggette a cambiamento sono quelle dei compromessi temporanei, quelle utili alla politica trasformistica e alla tutela del sistema dominante.

Platone, in quanto fondamentalmente pessimista, ha cercato di salvaguardare una purezza intellettuale assoluta, anche a costo di far subire alla realtà ogni genere di violenza. Lo stesso Caifa fece sacrificare il messia per difendere il suo concetto idealistico di "nazione giudaica".

Gli idealisti, pur senza volerlo, sono i peggiori nemici del genere umano. Quando il materialismo si trasforma da storico-dialettico a meccanicistico o metafisico, lì di sicuro si è introdotto, non visto, l'idealismo, procurando guai peggiori di quelli che lo stesso idealismo potrebbe provocare se gestisse direttamente il potere e avesse il materialismo all'opposizione. Non c'è nulla di peggio, infatti, di un materialismo metafisico al potere.

Il pessimismo di Platone fu una diretta conseguenza del suo modo aristocratico di realizzare gli ideali di giustizia e libertà (l'esito, come noto, fu fallimentare). La scelta stessa di dedicarsi alla filosofia, in luogo della politica, riflette precisamente questo profondo pessimismo esistenziale, questo disprezzo per le masse popolari.

Ogni forma di idealismo cade necessariamente nel relativismo, per poter essere coerente con se stessa. Il relativismo in sé non è negativo, ma per un idealista lo diventa necessariamente. Platone, infatti – tanto per fare un esempio –, voleva l'ateismo per gli intellettuali e la religio-

ne per il popolo; oppure il socialismo da caserma per il popolo e i privilegi per i politici, i filosofi politicizzati, i militari, i magistrati, nonché la morale per le masse e il potere per i leader istituzionali. Platone, in questo, assomiglia alquanto a Croce, Gentile, Hegel e a molti altri idealisti.

*

Il materialismo ionico, equiparando natura e cosmo, non aveva intenzione di sottovalutare l'uomo o di misconoscerne l'importanza nell'universo. Semplicemente riteneva che le contraddizioni sociali potessero essere risolte limitandosi a osservare i fenomeni, modificandone in modo tecnico-scientifico alcuni aspetti. D'altra parte le contraddizioni non erano ancora così acute da rendere inevitabile una riflessione sull'uomo. L'ingenuità di tale materialismo consisteva appunto nel ritenere possibile una trasformazione della realtà a prescindere da una trasformazione dell'uomo.

Con Socrate e soprattutto con Platone il processo si capovolge, anche a causa del fallimento del materialismo naturalistico: la realtà può essere modificata solo se si modifica l'uomo. Ma qui l'illusione non è stata meno forte.

Platone infatti non si rivolge all'uomo *sociale*, alle *masse* (che disprezza), ma a un'astrazione, al suo *concetto* di uomo, cioè soprattutto ai due organi umani ritenuti più importanti: la *mente* e l'*anima*, l'una per sviluppare la conoscenza, l'altra per sviluppare la virtù.

La filosofia doveva essere lo strumento principe per conoscere la realtà, e la politica, che si avvale di essa, doveva trasformare questa realtà, ma nel platonismo il fallimento è stato totale.

Che cosa intende Platone col termine “scienza”?

Platone, come tutti i filosofi idealisti, aveva una concezione primitiva della scienza, assolutamente infondata. Non potendo – a suo giudizio – essere determinata dall'esperienza, dalla realtà fenomenica, che è continuamente mutevole, la scienza deve dipendere da qualcosa di fisso, di statico, che non abbia a che fare con la realtà. Questo qualcosa sono le “idee”, che l'uomo attraverso l'“anima” o la “conoscenza sovrasensibile”, è in grado di “ricordare”. L'esperienza è solo l'occasione che mette in moto il *ricordo*. In ciò era piuttosto parmenideo, anche se aveva strizzato l'occhio alla medicina di Ippocrate, all'astronomia che poneva una certa equivalenza tra macrocosmo e microcosmo e alla matematica dei pitagorici, come studio propedeutico alla filosofia (vedi i cosiddetti “corpi platonici”: cinque solidi regolari con angoli e lati uguali).

Platone, certo, ha ragione nel ritenere la realtà assai mutevole, capace cioè di mettere continuamente in crisi le verità della scienza. Ma proprio tale mutevolezza, lungi dal contestare il valore “scientifico” della scienza (che non riguarda solo quelle “esatte” ma anche quelle “umanistiche”), ne garantisce il continuo progresso. Infatti non c’è “scienza” se non in un contesto ben delimitato di fattori e di circostanze: non esiste una scienza valida per ogni tempo e luogo.

La scienza è “scientifica” anzitutto per il *metodo* e solo in secondo luogo per le *verità* che afferma. Il metodo scientifico è la garanzia che ci permette di credere nella fondatezza delle verità scientifiche. Ma proprio il metodo scientifico ci dice anche che tali verità possono essere modificate, se subentrano nuove scoperte scientifiche, basate su nuovi fatti, esperimenti, osservazioni. La scienza si trasformerebbe in una religione se chiedesse di credere nelle proprie verità come a un dogma di fede.

Tuttavia il fatto che tali verità vengano periodicamente contraddette da altre verità (non meno scientifiche), non deve portare gli uomini alla conclusione che la scienza non esiste e che ogni verità scientifica è, in definitiva, un’opinione. Non è la relatività delle sue dimostrazioni che la equipara a un’opinione soggettiva.

Il futuro non può negare al presente la propria autonomia, le proprie certezze. Anche perché si sarebbe costretti a considerare “opinione” una cosa per il momento “certa”, solo per porsi contro l’eventualità che una cosa diversa la possa smentire. In fondo quante volte il presente ha dovuto ammettere d’aver ingiustamente sottovalutato certe scoperte fatte nel passato, o certe geniali intuizioni che solo per il pregiudizio religioso non sono state sviluppate o dimostrate scientificamente?

La concezione dell’uomo

La concezione platonica del rapporto anima-corpo è dualistica, in quanto risente dell’influsso dell’orfismo, che introduce una componente religiosa accanto a quella metafisico-ontologica: questo influsso trasforma la distinzione di anima e corpo in una radicale opposizione. Di conseguenza il corpo non è più il semplice ricettacolo cui l’anima deve la sua vita e le sue capacità, ma è una prigione, un luogo da cui fuggire, un luogo di espiazione di colpe commesse in precedenza. Nasce in questo modo quella concezione negativa del corpo che dominerà per molti secoli la riflessione filosofica, sino a condizionare lo stesso sviluppo del pensiero cristiano. Gli aspetti sovrasensibili fagocitano colpevolmente quelli sensibili, da cui però dipende l’uso di quella ragionevolezza che va oltre la mera istintualità.

Da questa opposizione di fondo derivano due eccessi: il primo è

quello della *fuga dal corpo*, che significa morte della prigione corporea per permettere all'anima di ritrovare la propria dimensione spirituale; il secondo è quello della *fuga dal mondo*, che significa diventare virtuosi attraverso la fuga dalle passioni terrene o dai vizi che impediscono all'anima di sentirsi vicina alla divinità.

Il significato è identico: fuggire dal corpo significa fuggire dal male del corpo mediante virtù e conoscenza; fuggire dal mondo significa fuggire dal male del mondo sempre mediante virtù e conoscenza; seguire virtù e conoscenza significa farsi simili a Dio, a un Dio, beninteso, del tutto astratto e disincarnato, indifferente alle sorti dell'umanità.

A questo punto la "cura dell'anima" diventa la sua purificazione etica, che si realizza transcendendo i sensi e unendosi al mondo intellegibile, la cui natura è connaturale a quella dell'anima. Questo misticismo platonico, che parla della necessità di una *conversione* per purificare l'anima, presenta una novità rispetto alle precedenti concezioni orfiche di purificazione (provenienti dall'India). Col termine "purificazione" non s'intende un'estatica e alogica contemplazione, ma un catartico sforzo di ricerca e di ascesa alla conoscenza. È la conoscenza che ci eleva verso il soprasensibile, rappresentando, di conseguenza, anche una conversione morale. L'anima si purifica conoscendo: la pratica magico-religiosa dell'orfismo è posta completamente in secondo piano.

Quanto alla natura dell'anima Platone non si limita a dire che essa è l'essenza stessa dell'uomo, ma va oltre, affermandone l'*immortalità*, in quanto se essa non fosse tale, con la morte del corpo si dissolverebbe e non sarebbe possibile affermare alcun principio morale. Platone giunge a questa affermazione partendo dal presupposto che per conoscere il mondo delle Idee, che sono immutabili ed eterne, l'anima deve possedere la loro stessa natura (è chiaro che senza questa precisazione non reggerebbe nemmeno tutta la teoria della conoscenza, basata sulla visione delle Idee che precede l'ingresso dell'anima nel corpo).

Posto dunque che l'anima conosce le Idee attraverso la visione di cui gode prima di fare il suo ingresso in un corpo, qual è il significato della *metempsicosi* (dottrina della trasmigrazione delle anime)? Platone affronta questo argomento nel *Fedone* e nella *Repubblica*, giungendo a conclusioni diverse. Nel *Fedone* egli parla del destino delle anime dopo la morte legato al comportamento tenuto in vita, per cui chi è vissuto nelle passioni vedrà la propria anima reincarnarsi in un essere inferiore, mentre al contrario chi è vissuto secondo virtù si reincarnerà in esseri superiori; solo al filosofo, però, è data la possibilità di liberarsi completamente dal ciclo delle reincarnazioni per unirsi definitivamente all'Assoluto. Nella *Repubblica* egli parla di un premio e di un castigo che hanno una durata limitata (mille anni, numero che è il frutto dell'influsso della

mistica pitagorica relativa al numero dieci), dopodiché la reincarnazione è inevitabile. Ci troviamo quindi di fronte a un ciclo di reincarnazioni legato alle vicende dell'individuo, e a uno cosmico, legato a una determinata durata.

Da quanto si è detto emerge un quadro escatologico in cui la vera vita non è quella terrena, bensì quella dell'aldilà, in cui l'anima verrà giudicata in base al comportamento tenuto in vita. La sorte che tocca alle anime è di tre tipi diversi, che assomigliano molto alla triplice divisione dell'aldilà cristiano in Paradiso, Purgatorio e Inferno. Difficile non vedere in questo gli influssi della religiosità egizia.

La religione

La nascita della riflessione filosofica ha avuto, se non altro, questo merito nella Grecia antica: quello di contestare le tradizioni religiose e mitologiche (che pur, nei tempi migliori, avevano avuto un loro fascino, come ha ben dimostrato Nietzsche). Si può in un certo senso dire che una qualunque riflessione filosofica comporta la rinuncia alla religione, come l'uso autonomo della ragione comporta la fine dell'atteggiamento ingenuo e superstizioso della fede.

La differenza però tra l'ateismo del materialismo naturalistico degli ionici e l'ateismo dell'idealismo platonico, sta nel fatto che il primo rinunciò all'idea di Dio in nome del primato della materia, mentre il secondo si limitò a trasformare l'idea di Dio in un concetto che potesse servire a sostenere determinate tesi filosofiche (di qui la teoria delle idee, del bene in sé, del demiurgo, dell'iperuranio, della metempsicosi...). Da questo punto di vista i materialisti naturalistici erano più onesti: non si sognarono mai di fare della religione uno strumento della filosofia. Se una cosa è intrinsecamente falsa, lo è anche negli aspetti formali ed esteriori.

Platone tuttavia fece bene a reinterpretare in chiave filosofica i miti classici (anche Freud, Horkheimer e Adorno e altri ancora l'hanno fatto). Sbagliò soltanto nell'attribuire alle proprie posizioni filosofiche un carattere "divino". Anche da questo si può dedurre il carattere conservatore della sua filosofia.

L'amore platonico

Nella lingua greca per dire "amore" si usano varie parole ma tre sono le principali:

- *filia*, che indica più che altro un'amicizia, anche se diciamo che "filosofia" vuol dire "amore per il sapere" e "filantropo" è chi "ama

l'umanità". Esisteva *filia* anche tra maestro e discepolo, e sappiamo che nel mondo greco questo poteva implicare un rapporto erotico. Anzi si potrebbe dire che, mentre al giorno d'oggi, quando si parla di "amore" s'intende qualcosa di *reciproco*, ai tempi di Platone s'intendeva qualcosa di *univoco*: uno amava e l'altro si faceva amare, cioè o l'uomo amava la donna o l'uomo amava l'uomo, essendo l'omosessualità piuttosto diffusa. Se c'era *biunivocità*, era perché – sempre secondo Platone – l'amato vede se stesso negli occhi di chi lo ama, cioè vede riflessa la propria bellezza, come se chi è amato s'innamorasse del sentimento stesso dell'amore.

- L'altra parola è *eros*, che mentre nella nostra lingua viene usata generalmente in rapporto alla sessualità, per i Greci invece indicava una sorta di desiderio verso qualcosa che non si ha, per es. una tensione suscitata dalla bellezza (l'unica idea visibile) e che ci può portare alla ricerca della verità, verso il regno delle idee. *Eros* designava più qualcosa di passionale e irrazionale che non qualcosa di puro.

- I Greci hanno anche un'altra parola, che usano però molto meno e che si trova invece frequentemente nella cultura ebraico-cristiana: *agàpe*, che vuol dire "amore fraterno" o comunitario.

Platone parla dell'amore in due opere: *Fedro* e *Simposio*. Ma per capire la sua concezione della donna, bisogna leggersi le sue opere politiche: *Repubblica* e *Leggi*.

Come tutti i filosofi greci, anche Platone non riteneva le donne adatte a svolgere funzioni politiche o amministrative nell'ambito dello Stato; al massimo venivano considerate "padrone della casa". Di qui l'idea di considerare il matrimonio come un semplice dovere del cittadino, non necessariamente legato a una passione amorosa. Un filosofo greco poteva sentirsi attratto dalla bellezza di una donna, ma, essendo un filosofo, avrebbe posto questa bellezza sullo stesso piano di altre forme di bellezza, tutte ugualmente attraenti, in grado di elevare l'anima.

Infatti per un greco era impensabile che una cosa *bella* non fosse anche *buona*. Il bello non indicava solo armonia, misura e proporzione, ma anche l'idea del Bene e della Verità.

L'*eros* invece è una specie di "delirio divino", che induce ad andare sempre al di là di ciò che si contempla su questa Terra. In tal senso Platone non collega necessariamente – come facciamo noi – la bellezza con l'arte, proprio perché considera l'arte una copia sbiadita dell'idea di Bene. Invece la bellezza rende immediatamente manifesta questa idea (come una *parusia*), anche se la bellezza viene percepita più che altro dai *sensi*, cioè in maniera alogica. Poi naturalmente viene riprodotta artisticamente in maniera razionale, seguendo precisi canoni matematici e geometrici (estetici).

Se Eros fosse un dio come gli altri, sarebbe bello e buono, in sé perfetto, nei cui confronti gli esseri umani avrebbero gli stessi atteggiamenti che hanno verso gli altri dèi. Invece Eros assomiglia alla filosofia, che cerca il sapere proprio perché è ignorante.

Eros è una specie di *demone intermedio*, poiché – secondo il mito – è stato concepito, durante una festa in onore di Afrodite, dall'unione di un dio, *Pòros*, che vuol dire ingegno o astuzia, e *Penìa*, che vuol dire povertà. Eros è ignorante, povero e brutto, a causa di Penìa, ma sa cavar-sela sempre grazie a Pòros. Non è bello, ma sa andare a caccia della bellezza.

Eros è la metafora dell'amante che desidera ciò che non ha e che fa di tutto per averla, e che quando l'ha, s'accorge che non è ancora sufficiente per essere davvero perfetti o puri. L'amore platonico cerca in qualunque cosa bella ciò che lo possa elevare dalla bruttezza della vita. Questo perché è nostalgia dell'Assoluto, la forza che ci spinge a ritornare presso gli dèi. L'amore è dunque una metafora della filosofia, poiché l'uomo non possiede il sapere ma si sforza di ottenerlo. E quando vi si avvicina, s'accorge che il pieno sapere è irraggiungibile.

Il più basso grado nella scala dell'amore è, secondo Platone, *l'amore fisico*, che è desiderio di possedere un corpo bello per poter generare un altro corpo, che simboleggia la nostra idea d'immortalità. Poi vi è il grado degli *amanti*, che sono fecondi nelle anime, in quanto sono amanti delle arti, della giustizia, delle leggi, delle scienze. Infine vi è il sommo grado della scala d'amore che è la folgorante *visione dell'Idea del Bello in sé, dell'Assoluto*.

Oltre a questi tre gradi dell'amore, Platone ne ricorda altri, già presenti nei miti dei poeti. Eros è la divinità più vecchia, in quanto pulsione generatrice di tutto, forza cosmica che domina la natura; è la divinità più valorosa, in quanto riesce a dominare perfino la guerra, tant'è che Ares (Marte), il dio della guerra, sarebbe innamorato di Afrodite, la Venere della mitologia romana, dea della bellezza.

Nel *Fedro* e nel *Simposio* s'incontrano varie concezioni dell'amore. Secondo Fedro chi ama deve sentirsi disposto a morire per gli altri (per es. Orfeo, Alceste). Secondo Agatone Eros è il più bello e il più buono tra gli dèi, il più giovane, il più delicato, ma anche il più forte, poiché presiede a tutte le arti e virtù, per non parlare della procreazione. Per amore si diventa colti, eleganti, gentili. Viceversa per Socrate (ovvero per Platone) Eros non è né bello né buono, né brutto né cattivo. È piuttosto il desiderio di bellezza e di bontà: sono i suoi desideri che promuovono la creatività. Non è un dio e non è neppure felice perché sa che gli manca qualcosa: è amante non l'amato. In realtà è un demone, mortale e immortale nel contempo. Solo a chi l'ama appare bello, delicato, perfet-

to, ma lui ha caratteristiche molto diverse: è povero, peregrino, coraggioso, curioso, filosofo, stregone, sofista e pieno di trappole, proprio perché figlio del “bisogno” e dell’“espediente”.

Interessante anche l’Eros di Aristofane: all’inizio gli uomini erano tondi, sferici e doppi, con due sessi. Erano atei e si sentivano forti e perfetti. Siccome peccarono di orgoglio gli dèi li tagliarono a metà e per ricucirli fecero loro un nodo (l’ombelico) sulla schiena, che in seguito venne messo sulla pancia affinché, ogni volta che si guardavano in basso, si ricordassero di quanto gli era successo. Così gli esseri umani si sentirono indotti a cercare disperatamente la propria metà per ricomporre l’unità di un tempo. Quando la trovavano, non si staccavano più, neanche per mangiare, e così morivano di fame. Allora gli dèi crearono l’atto sessuale, che consentiva di trovare un appagamento da questa unione.

Come si può quindi notare, l’amore cosiddetto “platonico” è qualcosa di completamente astratto: concreti possono essere semmai i sentimenti o le sensazioni con cui lo si prova. È astratto perché basato su una sensazione *individuale* che, per non diventare meramente carnale, ha bisogno di trasformarsi in una contemplazione filosofica dell’idea dell’amore. Persino la sensazione è astratta, poiché non riguarda anzitutto l’attrazione sessuale, quanto piuttosto il piacere per la bellezza armonica che si vede in natura, che si riproduce nell’arte e che si vorrebbe anche in società.

Per contemplare tale bellezza bisogna già essere filosofi, cioè amanti della bellezza come valore in sé. Bisogna avvertire dentro di sé una sorta di “delirio divino”, che spinga ad andare oltre di sé. Un filosofo insoddisfatto di sé è una persona ideale, perché sarà sempre alla ricerca della perfezione.

Quindi l’amore in Platone non è mosso da un desiderio di risolvere problemi concreti: non è l’*agàpe* ebraica (ereditata poi dei cristiani), ma è il tentativo di andare oltre le contraddizioni, risolvendole non socialmente, ma, appunto, *idealmente* o *intellettualmente*, anche se poi Platone sarà costretto a parlare dell’organizzazione ideale dello Stato, per non apparire appunto soltanto come un filosofo astratto.

L’amore platonico non si dà un *metodo sociale* per risolvere gli antagonismi, in quanto pone ogni contraddizione all’interno del singolo, per cui questi non deve fare altro che “purificarsi”, cioè ascendere dall’amore carnale a quello spirituale. L’impegno pubblico è una conseguenza della purificazione interiore, secondo la metodologia orfico-pitagorica. Finché non si è purificati non si può amare.

Non si viene spinti dalle contraddizioni sociali nel praticare l’amore, non si lavora sui conflitti anche senza essersi già preventivamente e debitamente purificati dalle proprie debolezze; no, si comincia

ad agire soltanto quando ci motiva un “demone interiore”, quello appunto della purificazione, che porta l’uomo ad agire anche fuori di sé.

L’obiettivo è appunto quello di passare dal terreno al celeste, sovrappedendo alle difficoltà della vita. È un amore astratto, che può provare il maestro per il suo discepolo (per i Greci spesso era così) e che generalmente va al di là del rapporto coniugale, in quanto i Greci, essendo maschilisti, non ritenevano le donne un partner da amare.

Virtù e sapere di fronte al bene comune

Nel *Protagora* Platone si chiede se la virtù (possibile solo conoscendo il Bene) è insegnabile, e la risposta è affermativa, poiché il Bene non può essere considerato una cosa scontata, un’evidenza alla portata di tutti gli uomini (altrimenti non si spiegherebbe la morte di Socrate).

Nel *Gorgia* si chiede come mai vi sono forme di sapere che producono conseguenze cattive, e si dà una risposta tutta antisofistica: perché il fine che ci si propone non è il *bene*, ma l’*utile*.

Ma che cos’è il “Bene”, quello vero, quello che si può toccare con mano? Platone se lo chiede molte volte. Infatti se la virtù è sapere e la virtù è insegnabile, qual è il sapere che permette all’uomo di conoscere il vero Bene?

Per Socrate il sapere s’identificava con la ricerca (virtuosa), per cui la virtù non poteva essere definita a-priori, una volta per tutte. La virtù dipendeva dalla ricerca, che per Socrate doveva essere un sapere mobile, dialettico, in eterno movimento. La virtù poteva essere verificata solo a-posteriori. Di qui il rifiuto di lasciare opere scritte.

Platone invece non si accontenta di questa soluzione e ne vuole dare una di tipo *metafisico*: la dottrina della *reminiscenza* o *anamnesi* (imparare significa ricordare). Oltre a questa dottrina egli propone quella delle *idee* (oggetto del ricordare è l’*idea*, che è ciò per cui si conosce).

In tal modo Platone chiude la ricerca nei limiti della *soggettività* (la stessa pretesa oggettività delle idee dipende in realtà dalle capacità intellettuali del filosofo). La realtà esterna all’uomo, cioè il mondo fenomenico, non ha più alcuna autonomia, in quanto il suo significato ora dipende dal grado di corrispondenza all’idea che il filosofo ha di quella realtà.

La ricerca è tutta rivolta verso l’*interno*, anche se in questa ricerca il filosofo si sforza di trovare un elemento comune, teoretico, alla molteplicità dei fenomeni. Non deve apparire strano, in tal senso, che di tutte le scienze esatte Platone abbia preferito la *matematica*, che è la più astratta.

Socrate era rimasto aperto alla realtà, cioè in una posizione di ap-

prendimento, anche se non era stato capace di offrire soluzioni operative per modificare la realtà del suo tempo. La sua esecuzione capitale viene vissuta, da lui, come una giusta condanna per non aver saputo risolvere i problemi sociali del suo tempo. Socrate vuole essere giustiziato da un potere iniquo anche per dimostrare a se stesso di non avere alternative.

Si sono fatti molti paragoni con la morte del Cristo, ma sono più le differenze. Il Cristo accettò la morte non perché non avesse la possibilità di compiere la rivoluzione, ma perché non avrebbe accettato di compierla con metodi antidemocratici, e l'unico modo per non farlo era quello d'essere appoggiato da un consenso popolare vasto e maturo. Che però alla fine non vi fu. E il suo sacrificio servì appunto a dimostrare che, di fronte all'incapacità del popolo di vivere in maniera democratica, il leader politico non deve sentirsi autorizzato a usare metodi dittatoriali.

Socrate venne ucciso per motivi politici, ma dalle fonti che ne parlano è impossibile dedurre quale fosse la soluzione operativa ch'egli offrì al governo di Atene. Al massimo si può pensare che Socrate abbia rivendicato la *libertà di coscienza* (nei confronti dell'atteggiamento verso la religione) e, di conseguenza, la *libertà d'insegnamento* (nel suo rapporto pedagogico con gli studenti). Assai difficilmente si potrebbe pensare che Socrate avesse un programma politico eversivo.

Platone comunque, in luogo dell'"apertura" di Socrate alla realtà, preferisce la "chiusura", dando per scontato che la realtà sia imm modificabile. A suo giudizio, la realtà va solo *compresa* e in tale comprensione il filosofo deve soprattutto cercare in se stesso.

Paradossalmente, quanto più è stato grande lo sforzo di Platone di comprendere la realtà, riconducendo ogni fenomeno a poche idee centrali, astrattamente elaborate, tanto più egli si è allontanato da una cognizione veramente scientifica delle cose.

L'aver equiparato scienza a metafisica, cioè a una definizione dogmatica, è stato come l'aver inferto il colpo di grazia al materialismo naturalistico. Il cristianesimo non farà che ereditare questa decisione, portandola avanti per tutto il Medioevo.

Invece di spostare il campo d'indagine dalla scienza empirica alla politica attiva, Platone preferì privilegiare la "terza via", cioè la *filosofia*, limitandosi a polemizzare con la sofistica, che della filosofia aveva fatto un'occasione di commercio.

Il mito delle stirpi

In Platone le classi sociali non vanno confuse con le caste delle società orientali, per es. dell'India. Queste infatti erano chiuse e invalicabili, non permettendo ai poveri nessuna possibilità di miglioramento. Per

Platone invece se un bambino nato da una famiglia appartenente alla classe dei lavoratori mostrava doti di coraggio o di saggezza, poteva accedere a funzioni superiori. Nel contempo era ammessa la possibilità che un figlio nato da genitori guerrieri potesse retrocedere alla classe dei lavoratori manuali.

Il mito delle stirpi è un racconto fenicio, trattato nella *Repubblica*, in cui si narra che gli uomini, prima di venire alla luce erano sotto terra. Quando il Dio li plasmò, decise che alcuni di loro dovessero essere destinati a governare (filosofi-politici), per cui mescolò dell'oro alla loro stirpe. Nei soldati invece mescolò dell'argento e nei contadini del ferro e del bronzo. Questo perché gli esseri umani, pur avendo origini identiche, possiedono attitudini o predisposizioni diverse.

Tutte le volte che Platone parla di discriminazione sociale o politica o di genere, si sente indotto a giustificarla ricorrendo a espedienti un po' patetici, che però, in un certo senso, riflettono l'ingenuità dell'epoca. Fatto sta che il mito delle stirpi doveva, secondo lui, essere insegnato sin dall'infanzia, proprio per far capire che la stratificazione sociale era del tutto naturale (quindi non era una vera e propria discriminazione), anche perché, una volta diventato adulto, il cittadino veniva giudicato dalle persone più esperte, le quali, osservando i suoi meriti e le sue qualità, decidevano a quale classe potesse appartenere. Fatto questo, la classe restava quella per tutta la vita, salvo eccezioni.

In Platone quindi gli aspetti aristocratici tendevano sempre a prevalere su quelli democratici acquisiti da Socrate. D'altra parte per lui la democrazia portava sempre all'anarchia e questa alla tirannide, per cui, in definitiva, il governo migliore era quello degli intellettuali che dimostrano concretamente d'essere migliori degli altri.

Platone è così aristocratico che persino quando parla di riproduzione della specie umana vuol far valere il principio di una sorta di "selezione naturale", nel senso che i migliori devono accoppiarsi coi loro simili. Siccome però questo viola le regole della democrazia, e soprattutto quelle dell'uguaglianza di genere (che per lui è comunque solo formale), egli, senza neanche vergognarsi di dirlo, sostiene che i governanti devono mentire ai cittadini per il loro stesso bene, facendo apparire che si riproducono in maniera del tutto casuale.

La politica e l'educazione

I

Per Platone vera filosofia e vera politica coincidono, poiché la politica consiste nel rendere l'anima più virtuosa, che è anche l'attività

del filosofo. Per costruire lo Stato ideale occorre che il politico diventi filosofo. Queste concezioni vanno inserite in un preciso contesto storico, che è quello greco classico, in cui: 1) la filosofia è intesa come conoscenza delle ragioni prime di tutte le cose, 2) l'uomo coincide con la sua anima, 3) individuo e cittadino sono la stessa cosa, e 4) la Città-Stato è l'unica forma di società possibile.

Per questo Platone può dire che lo Stato è l'ingrandimento della nostra anima e che, per esistere, esso ha bisogno di tre classi sociali: 1) i lavoratori, cioè contadini, artigiani e mercanti, i quali devono provvedere ai bisogni materiali della comunità; 2) i custodi o guerrieri, che devono difendere la *pólis*; 3) i politici o reggitori, che devono governarla.

Nella prima classe di uomini prevale l'aspetto *concupiscibile* dell'anima, quello più elementare; nella seconda domina la forza *irascibile* dell'anima; nella terza predomina l'anima *razionale* e virtù specifica è la *sapienza* (questi uomini devono aver potuto conoscere e contemplare il Bene). La *pólis* sarà perfetta quando domineranno la *temperanza* nella prima classe, il *coraggio* nella seconda e la *sapienza* nella terza. La *giustizia* sarà l'armonia che si instaura fra queste tre virtù. È chiaro quindi che la tripartizione dello Stato in classi sociali è legata alla tripartizione dell'anima in appetitiva, irascibile e razionale. In questo Stato ideale ognuno dovrà fare ciò che gli compete e lo dovrà fare nel modo migliore possibile.

Legata alla concezione della politica è la necessità di un certo tipo di *educazione*, che prepari gli uomini di cui la *pólis* ha bisogno. Secondo Platone gli uomini della prima classe non hanno bisogno di grandi insegnamenti, mentre un lungo cammino attende le altre due classi. Egli poi stabilisce un piano dettagliato degli studi da compiere, che comprende il saper leggere e scrivere, la conoscenza dei testi classici e di alcune nozioni di matematica; il servizio militare conclude la preparazione dei "custodi". I governanti devono invece proseguire gli studi, apprendendo la dialettica e facendo pratica nelle istituzioni della *pólis*. Platone inoltre vorrebbe esonerare coloro che volessero intraprendere questa carriera dall'aver una famiglia e dai vincoli economici, per non sentirsi distratti nella difficile attività del politico.

Tutte queste affermazioni sono contenute nella *Repubblica*, ma successivamente Platone si rese conto che molti di questi disegni erano irrealizzabili e quindi vi apportò delle modifiche, affermando che la cosa più importante per il politico è conoscere il Bene e riuscire a calarlo, con la sua attività, nella società. Chi non riesce a realizzarlo in una *pólis* reale, lo realizzi almeno dentro di sé.

Egli avvertì anche l'esigenza di elaborare delle Costituzioni per gli Stati reali, quelli in cui la legge deve essere sovrana, in quanto non

sempre l'attività dei governanti è improntata alla giustizia. A questo proposito Platone nota l'esistenza di tre forme di Costituzione: *monarchica*, *aristocratica* e *democratica* (le cui degenerazioni sono rispettivamente la *tirannide*, l'*oligarchia* e la *demagogia*). Platone predilige la forma monarchica nei casi in cui lo Stato è ben governato, quella democratica quando invece vi è corruzione dilagante (perché in questo modo si garantisce almeno un po' di libertà).

II

Il Platone delle *Leggi* è molto più conservatore di quello della *Repubblica*, benché il contenuto politico di quest'ultima appaia molto più dogmatico (si pensi soltanto al rigido comunismo dei beni e delle donne).

La *Repubblica* sembra il trattato di un socialismo amministrato, le *Leggi* invece rappresentano il trattato di un sistema misto "liberista" (peraltro non meno opprimente: vedasi il giudizio sull'ateismo).

Dove sta il maggiore conservatorismo delle *Leggi*? 1) Nella sfiducia circa le capacità dei politici di governare per il bene dei cittadini; 2) nella continua ricerca del compromesso per salvaguardare il potere; 3) nella strumentalizzazione della religione.

Nella *Repubblica* c'è l'idealismo, nelle *Leggi* il pessimismo, la rassegnazione. Là è il filosofo che vuole diventare politico per modificare le cose; qui invece è il politico che si serve della filosofia per restare al governo, senza modificare alcunché, ma cercando di essere, almeno all'apparenza, più elastico.

III

È a dir poco vergognoso che tutti i manuali di storia della filosofia usino il termine "comunismo" per qualificare le bislacche idee staliniste che aveva Platone. Forse lo fanno per prendersi una rivincita nei confronti di Marx, il quale aveva avuto la presunzione di dire che tutti i filosofi della storia, inclusi quelli della Sinistra hegeliana (che pur avevano inventato il moderno ateismo), s'erano semplicemente limitati a "interpretare" il mondo, quando invece il problema era come trasformarlo, sostituendo la filosofia con la politica. Sicché egli doveva essere messo alla berlina, dopo che tutto il mondo aveva visto, e quindi anche i filosofi impenitenti, quali disastrosi risultati s'erano ottenuti dall'applicazione dell'ideologia comunista.

Dunque, cosa ci poteva essere di meglio che far passare per "comunista" qualsiasi corbelleria, anche precedente a Marx, che prevedesse l'abolizione di quel sacrosanto principio borghese chiamato "proprietà

privata”?

I suddetti autori dovrebbero però anche aggiungere, visto che di Platone accettano quasi tutto il resto, che le sue assurde teorie politiche erano una diretta conseguenza delle sue teorie filosofiche. Sicché, se proprio si vuol parlare di “comunismo”, lo si metta almeno tra virgolette, precisando, quanto meno, che si trattava piuttosto di una forma di “statalismo”, la quale, per fortuna, Platone non riuscì a realizzare da nessuna parte e che, forse proprio per questo, egli ne parlò in maniera più che altro provocatoria, per sfidare una cittadinanza resasi colpevole della più grave ingiustizia che avesse mai compiuto: condannare Socrate a morte.

Ma quali erano le teorie platoniche in materia di politica, fatte passare per “comuniste” dai manuali di filosofia? Nella *Repubblica* il Platone aristocratico si comporta come un moralista parlando di tre categorie sociali: i filosofi-politici, cioè coloro che governano; i militari, cioè coloro che difendono la *pólis*; e i lavoratori in generale. Una volta deciso il loro ruolo nello Stato, sono inamovibili.

Le prime due categorie sono ovviamente di un livello molto superiore, ma siccome Platone pensa sempre che uno possa corrompersi, delinea delle precauzioni che dovrebbero aiutare i loro componenti a restare integri. Quali sono queste precauzioni?

Le fondamentali sono due:

- i politici e i militari non possono sposarsi né avere proprietà privata (se non per le cose di primaria necessità), altrimenti non potrebbero dedicarsi totalmente al bene comune: in particolare non possono possedere una casa o un magazzino in via esclusiva, cioè vietandone l'accesso ad altri; di sicuro non devono possedere né oro né argento, poiché queste cose sono fonte di ogni male; oltre al salario di stato non possono avere alcun altro reddito, per cui non sarebbero in grado né di fare un viaggio né di fare regali; tutto ciò di cui hanno bisogno devono riceverlo gratuitamente dallo Stato, in maniera sufficiente per vivere una vita dignitosa;

- siccome però i politici e i militari rappresentano le classi migliori, e la riproduzione umana è necessaria, si accoppieranno con le donne migliori, che risulteranno quindi di “proprietà collettiva”; l'accoppiamento sarà una sorta di “dovere sociale”, che non implicherà alcun sentimento d'amore, in quanto non ci sarà alcun legame matrimoniale, né il riconoscimento della paternità o maternità dei figli, essendo questi di “proprietà” dello Stato, che si occuperà di farli diventare politici, militari o lavoratori.

Queste cose vengono dette nella *Repubblica*, con non pochi ripensamenti, per fortuna, nel *Politico* e nelle *Leggi*.

Qual è dunque l'ideale di “statista” per Platone? Anzitutto è un

uomo celibe, disposto a procreare solo con donne molto intelligenti, nella convinzione che i figli ereditino i geni migliori di entrambi, pur venendo educati da istituzioni pubbliche. Ciò comunque non escludeva il passaggio da una classe sociale all'altra.

Lo statista, che è un filosofo cinquantenne pronto a governare, non è un uomo che può provare sentimenti o passioni di tipo amoroso, in quanto ciò lo distoglierebbe dalla sua attività, che prima di essere politica, è stata di tipo scientifico, filosofico e militare (beninteso, mettendo la filosofia al vertice). Può, dentro di sé, provare delle "passioni", ma solo per la ricerca del bene, della giustizia e della verità.

L'arte viene rifiutata in toto, ad eccezione della musica, la cui logica è affine alla matematica (ma senza il canto, che potrebbe eccitare) e, anche per quanto riguarda la poesia, prima bisogna depurarla da tutti quegli elementi sconvenienti sul piano morale.

A chi somiglia uno statista del genere, la cui idea pareva irrealizzabile a chiunque Platone la proponesse? Somiglia a quegli extraterrestri che, nei film di fantascienza, occupano il nostro pianeta, ritenendo noi umani troppo primitivi per poter popolare l'universo. Loro si ritengono infinitamente più avanzati, in quanto, grazie all'uso della ragione, sono in grado di controllare eugeneticamente la popolazione; d'infondere nei lavoratori il rispetto assoluto di politici e militari del tutto spersonalizzati; d'impedire che tra quest'ultimi, privati di ogni proprietà e mantenuti dai lavoratori, possano nascere gelosie e rivalità.

Dove sta il moralismo in questa concezione della politica? In due aspetti:

1) nel fatto che questo stile di vita non lo si ritiene praticabile dai lavoratori, che sono la stragrande maggioranza dei cittadini, per i quali anzi si pensa che il guadagno economico sia uno stimolo a fare sempre meglio. Sicché Platone pensa che i lavoratori debbono accontentarsi di guadagni leciti, in maniera che sia impedita sia la ricchezza eccessiva che la povertà;

2) non ritenendo possibile questo stile di vita per tutti i lavoratori, che possono quindi arricchirsi, pur entro certi limiti, Platone s'illude che nei custodi della città (politici e militari) l'idea di rinunciare ad arricchirsi (cioè ad avere delle eccedenze o delle proprietà che vadano oltre il mero soddisfacimento dei bisogni) possa rimanere inalterata nel tempo.

Questi custodi devono convincersi del fatto che la loro felicità sta unicamente nella felicità della città nel suo complesso, per cui loro devono semplicemente sentirsi appagati del fatto che, pur non possedendo nulla, detengono le leve del potere della città, per cui possono intervenire in qualunque momento, soprattutto quando vedono, tra i lavoratori, che qualcuno si sta arricchendo contro gli interessi della città.

Si sa che ogni forma di moralismo contiene in sé degli aspetti d'illusorietà. Uno l'abbiamo già visto: quello di pensare che una gestione libera della proprietà non possa condizionare l'altruismo di chi, stando al potere, non può praticarla. A tale proposito Platone avrebbe dovuto rispondere alla seguente domanda: siamo proprio sicuri che tra gli statisti "nullatenenti" non scoppierebbero profonde rivalità, pur in assenza di proprietà privata? Peraltro, siamo proprio sicuri ch'essi non concepirebbero tale assenza di proprietà come un diritto a usare liberamente qualunque cosa, a proprio arbitrio, dimostrando così di non essere affatto gli individui "migliori" della società?

Ma si potrebbe fare anche il ragionamento opposto, desumendolo da tutte le rivoluzioni borghesi: chi dispone di proprietà privata non ama essere tenuto sotto controllo da un potere politico che non sia diretta espressione dei suoi propri interessi. Inevitabilmente tra i lavoratori più agiati si formeranno delle alleanze per trasformare il loro potere da economico a politico.

Non è da escludere che persino tra il genere femminile, che pur Platone si vanta di non escludere dalla carriera politica, si possano formare delle rivendicazioni sul diritto a essere "donna" e non mero oggetto riproduttivo.

Platone ha sempre pensato a un tipo di Stato al di sopra delle parti, che si rivela necessario proprio in quanto gli uomini, lasciati a se stessi, non sarebbero assolutamente in grado di governarsi, sia perché nessuno, da solo, è in grado di badare a se stesso, sia perché gli istinti prevarrebbero sulla ragione.

Tuttavia in un regime sociale caratterizzato da divisioni di ceti o di classi, in cui esistono cittadini liberi e schiavi, e dove le differenze si insinuano fortemente anche tra maschio e femmina, lo Stato sarà sempre un ente al servizio delle categorie più forti. È lo Stato in sé che va abolito, facendo della società civile l'unico luogo dell'*autogoverno*, in cui le differenze sociali sono superate dalla proprietà comune (che non vuol dire "statale" ma "sociale") dei fondamentali mezzi produttivi.

Insomma, siamo proprio sicuri che nella *Repubblica* siano presenti le prime tracce di comunismo apparse nell'ambito delle civiltà divise in classi?

IV

Essendo filosofo impenitente e, per giunta, idealista, cioè astratto, Platone, ogni volta che provava a dare un risvolto politico alle sue idee, riempiva la sua Accademia di fantasticherie.

Lo faceva soprattutto nei testi dedicati alla politica: principal-

mente *Repubblica*, *Politico* e *Leggi*. Siccome non riusciva a rassegnarsi all'idea di non poter realizzare alcun "sogno politico", cercava continuamente di aggiustare il tiro, proponendo versioni più ammorbidite delle sue tesi surreali (per es. il divieto di proprietà privata e di matrimonio per i politici e i militari; la comunanza delle donne per gli uomini di potere; l'obbligo di un'educazione statale dei figli sin dalla nascita; la funzione della donna come mero oggetto riproduttivo; gli accoppiamenti realizzati tramite un sorteggio pilotato, che favorisse una sorta di eugenetica *ante litteram*, e così via).

Il vertice delle sue assurdità è sciorinato – come noto – nella *Repubblica*, mentre le revisioni sono delineate nel *Politico*, nel *Crizia* e nelle *Leggi* (quest'ultima rimasta incompiuta a causa della sua morte, ma nel progetto avrebbe dovuto essere la più estesa di tutte).

La politica quindi era un suo chiodo fisso, sin dalla gioventù (forse perché seguace di Socrate), e si può anzi dire che la passione per la filosofia gli venne come forma di ripiego per non aver potuto realizzare nulla come politico.

Nell'ultima parte della sua vita cominciò a pensare che forse sarebbe stato meglio accontentarsi soltanto di qualche idea, riponendo le utopie più generali nel cassetto. Infatti nel *Politico*, dando per scontata la divisione in classi contrapposte, in cui la proprietà gioca un ruolo rilevante, afferma che un buon statista è colui che sa mediare interessi opposti.

Sotto questo aspetto, se lo statista fosse un grande "diplomatico" e venisse accettato da tutti i partiti rivali, non vi sarebbe neppure bisogno di elaborare delle leggi, poiché queste non possono tener conto delle specifiche diversità. Tuttavia, siccome è impossibile in una *pólis* dare prescrizioni precise a ogni singolo individuo, le leggi non possono non esserci, ma sarà sufficiente che esse diano degli indirizzi generali, da rispettarsi scrupolosamente. Per far funzionare le cose ci vorrebbe quindi un grandissimo culto della personalità e, nel contempo, uno statista che se lo meritasse pienamente.

Nell'ultimo libro, *Le leggi*, resosi conto di aver detto nel *Politico* cose irrealizzabili, capovolge completamente la prospettiva: non è necessario avere un grande statista, sono sufficienti delle ottime leggi. A una condizione però: ch'esse vengano accettate dal cittadino praticamente sin dalla nascita. Come dire: se non vogliamo creare un culto assoluto intorno a una persona, facciamolo intorno a ciò ch'egli produce. Nei vangeli il Cristo dirà la stessa cosa: "se non volete credere a me, credete almeno alle mie opere" (Gv 10,38).

Le leggi non servono solo per indirizzare, regolamentare e punire chi le trasgredisce, ma anche per realizzare un legame molto stretto tra lo

Stato e il cittadino, un rapporto che finisce col coinvolgere la stessa libertà di coscienza.

Lo Stato non è semplicemente un ente politico, ma anche etico e ha il diritto d'inculcare i suoi valori persino nei bambini, prima ancora cioè che siano in grado di ragionare e di scegliere. A tale scopo può servirsi di qualunque cosa: coercizione, persuasione, costumi, tradizioni, valorizzazione della famiglia contro il celibato e l'omosessualità, della fedeltà coniugale contro il libertinismo, e soprattutto della sacralizzazione delle leggi per opera della religione, in quanto lo Stato non è solo etico, ma anche confessionale, seppur nella forma della "teologia astrale".

I cittadini devono convincersi d'essere immortali e, in particolare, d'essere protetti dagli dèi, i quali soddisfano ogni loro bisogno e desiderio attraverso lo strumento della "provvidenza", e chi non vi crede, come per es. l'ateo, va esiliato o, se necessario, addirittura giustiziato. Nei confronti dei trasgressori in generale la pena va inflitta finché essi si rendono conto della sua assoluta giustizia. Idea, questa, che ritroveremo tra gli inquisitori cattolici.

Le leggi sono talmente sacre che su di esse dovrà vigilare un "Grande Fratello", il "Consiglio notturno", una specie di "Corte Costituzionale", nei cui confronti nessuno potrà considerarsi impunito.

Insomma l'uomo è al servizio delle leggi e non il contrario. Solo così può realizzarsi il bene pubblico e l'uguaglianza sociale. Diventa persino inutile scegliere una forma di governo in luogo di un'altra: è sufficiente un mix di aristocrazia e democrazia.

V

Di comunisti fanatici nell'onnipotenza dello Stato la storia è piena ed è inutile starli ad elencare. Se, rispetto ad oggi, volgiamo lo sguardo verso un lontano passato, li troviamo anche tra gli Egizi, i Mongoli, gli Inca e, sul piano teorico, persino nelle opere politiche di Platone.

Una cosa li univa tutti: l'idea di proprietà statale dei principali mezzi produttivi, fossero essi la terra, il bestiame o le industrie. Correlata a questa era l'idea che i funzionari statali, burocrati d'eccezione, dovessero avere un potere enorme, ancorché non di tipo proprietario, bensì fiduciario: il sovrano si fidava di loro e li rendeva onnipotenti.

Nel caso di Platone al vertice della potenza dello Stato vi erano i filosofi, che se non erano in grado di gestire politicamente lo Stato, erano comunque in grado di farlo sul piano amministrativo.

Nei suoi libri sia i politici che i militari erano, in un certo senso, nullatenenti, per quanto non bisognosi di niente. Non si potevano neppure sposare, poiché in eredità non avrebbero potuto lasciare alcunché. Ma

anche perché non dovevano farsi distrarre da problemi familiari, essendo il loro unico vero obiettivo da perseguire la sicurezza e l'efficienza dello Stato.

Questi funzionari dovevano mostrare d'essere dei grandi idealisti, superiori a ogni interesse di parte. Certo, potevano avere delle donne, ma solo per scopi sessuali, senza impegni matrimoniali o sentimentali, anche perché se avessero voluto dei figli, questi sarebbero stati allevati ed educati dallo Stato.

Il loro dio era la legge, che dovevano far rispettare a tutti i costi. Affermavano che la legge è uguale per tutti, senza mai rendersi conto che le differenze sociali sono sempre considerevoli nelle società antagonistiche, tali per cui la legge andrebbe messa in rapporto ai diversi bisogni.

L'ultimo Platone, quello delle "incompiute" *Leggi*, era persino arrivato alla conclusione che non era tanto importante il tipo di governo, quanto che si facessero rispettare le norme codificate per iscritto, che andavano inculcate ai cittadini sin dalla loro nascita.

L'ultimo Platone si era così inacidito che arrivò a dire cose a dir poco inquietanti. Anzitutto prevedeva l'uso della religione come *instrumentum regni*, proprio allo scopo di "santificare le leggi" – lui che non aveva mai messo la religione nel novero delle discipline formative del filosofo.

In secondo luogo aveva teorizzato l'esistenza di una sorta di "provvidenza divina", come toccasana per i problemi sociali – e poi molti si meravigliano quando si dice che il vero fondatore del cristianesimo è stato Platone.

In terzo luogo chiedeva la pena di morte per gli atei, se questi rifiutavano spontaneamente l'esilio. Non a caso odiava a morte Democrito e un giorno arrivò a dire che, se fosse dipeso da lui, gli avrebbe bruciato tutti i libri.

Dulcis in fundo, aveva previsto l'istituzione di una sorta di Corte Costituzionale che, di notte, verificava, come una sorta di "grande fratello", chi rispettava effettivamente le leggi.

Platone era così statalista che finalizzava al bene dello Stato qualunque cosa, anche la scelta del partner. Siccome, secondo lui, sarebbe stato un bene per lo Stato che le persone intellettualmente dotate si sposassero coi loro pari, aveva elaborato uno stratagemma (rimasto per fortuna sulla carta) per far credere che la scelta del partner fosse casuale.

Anche per spiegare la divisione in classi opposte era ricorso a un mito fittizio, quello delle stirpi, in cui diceva ch'essa era del tutto naturale in quanto voluta dagli dèi. Certo uno poteva essere una persona di valore, capace di grandi cose, pur non provenendo dall'aristocrazia, ma, una volta appurate le sue capacità da una commissione di controllo, gli

veniva attribuita una classe corrispondente, che non poteva rifiutare o abbandonare. Il cittadino in sostanza doveva convincersi che quella delle istituzioni (che per definizione hanno sempre ragione) era stata la scelta migliore nei suoi confronti.

Insomma chi predica il socialismo di stato è sempre, nel contempo, autoritario e paternalista; avverso alla democrazia e però timoroso, proprio perché sa che il suo potere può reggersi, in ultima istanza, solo sulla forza.

Ma la cosa più curiosa è che mentre ieri, nelle civiltà schiavistiche, la religione veniva usata come un'ideologia, oggi invece, nelle società dittatoriali, è l'ideologia che viene usata come una religione.

VI

La *Repubblica*, dialogo dedicato al tema della giustizia, si apre con le considerazioni di Cefalo, il padre di Lisia, sulla vecchiaia e si chiude con il mito di Er sul destino delle anime dopo la morte: i problemi esistenziali dell'individuo trovano la loro soluzione nella giustizia della città. L'individuo è in piccolo quel che la città è in grande, e nel contempo è un elemento della città.

In posizione centrale, all'inizio del libro VII, c'è il mito della caverna. La giustizia, come tutta la vera realtà, è fuori della caverna. Nella caverna arrivano solo ombre della realtà esterna. Per capire le ombre bisogna sapere di che cosa sono ombre. Bisogna uscire dalla caverna per capire bene quel che si vede nella caverna.

Col mito della caverna Platone offre una metafora poetica e molto efficace alla distinzione che la filosofia (di Eraclito, Pitagora e Parmenide) ha elaborato fra *doxa* e *alètheia*. Bisogna uscire dalla caverna per trovare la giustizia della città e per superare l'ingiustizia degli individui nella caverna. Il problema della giustizia è una questione di conoscenza, di vera conoscenza. Prima e fondamentale condizione per realizzare la giustizia è la conoscenza della giustizia. L'uscita dalla caverna non è per tutti. È per pochi. I più restano nella caverna e i pochi che ne sono usciti devono avere il coraggio di tornare nella caverna. La città giusta infatti va costruita nella caverna, convincendo gli ignoranti.

Platone, di origine aristocratica, propone, sotto influenza pitagorica, una rivoluzione aristocratica: l'aristocrazia deve trovare la sua origine e la sua legittimazione nel *sapere*, più che nella nascita. Platone non rinnega l'aristocrazia del sangue: nella sua città ideale i figli delle classi dirigenti, i figli dello Stato, se non sono particolarmente inadatti, diventano guardiani e filosofi; i figli dei lavoratori subalterni, nati in famiglie popolari, ereditano la sorte dei genitori, se non hanno doti eccezionali

che ne rendano possibile la promozione sociale all'educazione statale. Platone, però, propone come più profondo fondamento dell'aristocrazia il *sapere*.

Siamo lontanissimi da Protagora e dal suo discorso sui doni di Zeus. Siamo molto lontani anche dalla maieutica socratica praticata in piazza, per strada e, tendenzialmente, a disposizione di tutti (nel *Menone* Socrate pratica, con successo, la maieutica su uno schiavo!).

Platone è pitagorico: si arriva alla giustizia con la conoscenza, e la matematica ha, nell'educazione alla vera conoscenza, una funzione fondamentale: determina il distacco dello sguardo dalle ombre e il suo passaggio alla visione degli enti veramente reali, quelli ideali. Platone propone la funzione educativa della matematica per le stesse ragioni per cui condanna l'arte imitativa, che abitua a prendere sul serio le ombre della caverna e le riproduce, realizzando, assurdamente, ombre delle ombre della realtà.

Il distacco matematico dalle ombre introduce all'educazione filosofica: dagli enti ideali matematici alle idee-valori, fra le quali c'è la giustizia. Il sapere matematico introduce al sapere filosofico, alla conoscenza del dover essere, del Bene. L'educazione matematica determina il passaggio dall'opinione alla scienza, l'educazione filosofica promuove il passaggio dalla *scienza dell'essere* (gli enti numerici e geometrici, le Idee della matematica) alla *scienza del dover essere* (le Idee-valori, al vertice delle quali c'è il Bene).

Platone si serve dell'evidenza che caratterizza il primo passaggio conoscitivo per proporre anche il secondo e ben più decisivo passaggio, dopo il quale la consegna del potere ai filosofi diventa una conseguenza scontata. Se si può raggiungere la scienza del Bene, di cui la giustizia è parte; se questa scienza ha i caratteri di certezza e di stabilità della scienza matematica, perché non consegnare la città a chi possiede questo sapere?

Il Vero, nella sua forma più alta, è il Bene. L'identità di Vero e di Bene è il principio cardine della filosofia platonica. È dato per scontato. Esso fonda la corrispondente identità di sapere e potere, promuove il sapere al potere! È la soluzione di Platone alla crisi di Atene che manda Socrate a morte.

L'idea di giustizia nella *Repubblica* è l'idea della città ideale, tripartita, coi filosofi al potere e senza leggi. L'aristocratico Platone, rifondando l'aristocrazia sulla scienza del Bene, recupera l'arcaica diffidenza aristocratica nei confronti delle leggi: se la città è in mano ai migliori, a coloro che conoscono il Bene, che bisogno c'è di leggi? Esse non possono che introdurre con la loro astrattezza elementi di rigidità nel governo dei filosofi, che merita totale libertà discrezionale. Se i filosofi sono arri-

vati a conoscere la giustizia, perché vincolarli con elementi rigidi e astratti di giustizia quali sono le leggi?

L'idea moderna delle leggi a difesa dei cittadini dal potere dello Stato è lontanissima dal testo della *Repubblica*: se il potere è nelle mani di chi conosce il Bene, quali pericoli corrono gli individui?

Ma Platone riteneva possibile realizzare la sua città ideale? Ha senso questa domanda? Proviamo a rispondere mettendo in campo alcuni dati.

- Nel *Fedro*, scritto negli stessi anni della *Repubblica*, Platone propone il mito del volo celeste dell'anima verso l'iperuranio, un volo difficile, al seguito degli dèi che si muovono con facilità. Poche anime umane riescono a raggiungere la pianura della Verità e per poco tempo. Il mito ripropone la metafora dell'uscita dalla caverna.

Se l'uscita dei filosofi dalla caverna è difficile, parziale e per breve tempo, come la vista della Verità iperuranica, i filosofi tornati nella caverna e messi al potere della città sanno che la verità delle ombre è fuori della caverna, ma sanno anche che la loro conoscenza non è divina, che la stabilità scientifica della giustizia resta un ideale.

- Nella *Lettera VII* Platone, ormai vecchio, riconosce i limiti della scienza.

- Se è vero che il *Critone* è stato scritto in età matura, come ritengono molti studiosi, la sua celebre prosopopea delle *Leggi* ci conferma che per Platone solo l'ideale, cioè non reale, città della *Repubblica* può fare a meno delle leggi.

- Nel *Politico* (41,303 b), opera della vecchiaia, Platone riconosce il valore delle leggi, perché la forma di governo perfetta, quella che si distingue dalle altre "come dagli uomini un dio", non è di questo mondo. Bisogna, quindi, accontentarsi di "seguire le tracce" della città ideale, redigendo leggi alle quali i governanti devono attenersi (40,301 d-e). Tuttavia, con acuto senso del limite, osserva che "la legge non potrà mai cogliere ciò che è il meglio e il più giusto esattamente per tutti, e stabilire così ciò che è perfettamente conveniente: giacché la differenza che c'è tra i vari uomini e le varie azioni, e l'infinita, inquieta variabilità dei casi umani non permettono che nessuna arte definisca nulla di assoluto che valga per tutti i casi e per tutti i tempi" (33,294 b-c).

- Nelle *Leggi* Platone affida alle leggi la fondamentale funzione educativa.

Penso che si possa concludere che per Platone muovere verso l'utopia non significa esserci stabilmente arrivati, poiché, nel tentativo esistenziale di imitare gli dèi, l'uomo si rende conto di non essere un dio e ha bisogno di "tracce".

Lo Stato nella *Repubblica*

	Uomo	Virtù	Stato	
	corrispondenza tra			
Il loro equilibrio produce Giustizia (individuo)	Anima razionale	Oro Sapienza-saggezza Filosofo-politico	Filosofi-politici Celibi Nullatenenti	Il loro equilibrio produce la Giustizia (società)
	Anima irascibile	Argento Fortezza (coraggio, eroismo)	Guerrieri Celibi nullatenenti	
	Anima concupiscibile	Ferro Temperanza (autocontrollo)	Produttori (artigiani-commercianti) sposati proprietari	

I contadini sono esclusi in quanto generalmente erano schiavi.

La distinzione delle classi sociali non dipende dall'origine sociale ma dal merito. Tuttavia, una volta definito il ruolo, questo è definitivo.

Il Regolamento delle unioni e delle nascite è basato su un sorteggio truccato da parte delle istituzioni, in modo da favorire i migliori.

Filosofi-politici e militari possono avere donne in comune, ma è precluso il riconoscimento della paternità (i figli sottratti vengono "statalizzati").

Per diventare filosofo-politico l'iter è il seguente:

1-17 anni	Educazione fisica, Musica, Matematica, Poesia (depurata)
18-20 anni	Servizio militare (a vita se uno non è in grado di proseguire gli studi).
20-30 anni	Aritmetica, Geometria, Acustica, Astronomia
30-50 anni	Dialettica (5 anni) + Magistrature (15 anni)
50 anni in poi	Politico

Degenerazioni dello Stato nella *Repubblica*

Un governo fondato su:	può portare a:
gloria/onore/potere	timocrazia di pochi
censo/ricchezza	oligarchia di pochi
libertà anarchica/individualismo	democrazia di molti
violenza derivata da libertà anarchica	tirannide di uno solo

Lo Stato nel *Politico*

Tipo di governo	che rispetta le leggi	che non rispetta le leggi
uno solo	Monarchia illuminata	Tirannide (dittatura violenta)
pochi	Aristocrazia del merito	Oligarchia (ricchi egoisti)
tanti o tutti	Democrazia	Demagogia (populismo, anarchia)

La virtù politica è quella del giusto mezzo (o misura/compromesso) tra tendenze opposte.

Platone predilige la monarchia illuminata, guidata da un filosofo. La tirannide è peggio della demagogia, ma la democrazia diventa facilmente demagogia e questa facilmente si trasforma in tirannide.

Lo Stato nelle *Leggi*

Costituzione mista: monarchia + democrazia. Non è importante la forma del governo (gestito da filosofi), ma che si facciano rispettare le leggi, che sono uguali per tutti, da inculcarsi sin dalla nascita.

Non è importante uno Stato perfetto, ma il migliore tra quelli possibili.

La religione serve per sacralizzare le leggi (*instrumentum regni*), e le leggi devono prevedere la pena di morte per gli atei. Utile anche l'idea di *provvidenza divina*, come rimedio filosofico per capire il significato dei problemi sociali.

Il Consiglio notturno è una sorta di Corte costituzionale, il cui giudizio è inappellabile.

Il senso della filosofia idealistica

Platone assomiglia così tanto a Hegel che continuamente viene da pensare alle ragioni del marxismo, quando esso afferma che tutta la storia della filosofia è in realtà una lotta accanita tra due concezioni opposte: *idealismo* e *materialismo*.

Come Hegel, infatti, Platone, dopo un periodo giovanile caratterizzato dalle rivendicazioni politico-democratiche, si chiude in una concezione aristocratica della cultura e conservatrice della politica.

Il suo idealismo, proprio come quello hegeliano, è sì disposto ad ammettere il non-essere, l'antitesi, ma solo come conferma dell'essere, della tesi iniziale.

La sintesi non è altro che una tesi rafforzata dalla "polemica" col non-essere. Non c'è dunque vera dialettica, ma solo *trasformismo*, che è l'opportunismo di quella filosofia che non vuole mettere in discussione, sino in fondo, l'identità dell'essere, la sua posizione egemonica. Ecco perché in Hegel, a fronte di un metodo dialettico, si ha continuamente a che fare con un sistema antidialettico.

La vera dialettica infatti è un processo il cui risultato non può essere stabilito a-priori. È il *processo* in quanto tale, cioè il *movimento* (di metodo e insieme di contenuto) che deve stabilire quale peso avranno l'essere e il non-essere nel loro confronto aperto, contraddittorio.

Il non-essere infatti si chiama così semplicemente per un motivo cronologico, temporale, perché si trova a contestare un essere che lo precede. Ma la stessa evoluzione delle cose potrebbe portare il non-essere a diventare "essere" e a trovarsi così in lotta con un altro non-essere. È la *prassi* che deve decidere la dignità dell'essere e del non-essere. L'essere o l'idea non possono essere trasformati in un dogma astratto e antistorico. Questo vale anche per il materialismo storico-dialettico quando si riferisce alla "materia" come entità assoluta, primordiale a tutto.

Da notare che quando si assumono posizioni intransigenti, incontrovertibili, sul piano delle idee (siano esse idealistiche o materialistiche), poi subentra il *relativismo*, l'altra faccia dell'autoritarismo ideologico, cioè la risultante di un processo (per lo più politico) carico di disillusioni. L'idealista vorrebbe realizzare tutto e subito; quando poi s'accorge che ciò non è possibile, diventa relativista: continua a usare la dialettica, ma come i sofisti, cioè solo per giustificare il proprio relativismo.

E purtroppo nella storia della filosofia le concezioni relativistiche, per difendere la propria legittimità, spesso han fatto ricorso a soluzioni irrazionalistiche (si veda tutta quella filosofia post-hegeliana che va da Stirner ad Heidegger).

Aristotele

Biografia

Aristotele modifica profondamente lo stile di lavoro del filosofo: egli non può infatti essere identificato né col grande aristocratico destinato al possesso del sapere e alla gestione del potere (alla maniera di Parmenide e Platone), né coi sapienti legati alle tecniche e al *demos* (come i naturalisti ionic).

Nasce nel 384 a Stagira, una piccola città della Calcidica, sottoposta all'influsso della Macedonia, regno alle cui vicende la vita di Aristotele è particolarmente legata. Il padre, Nicomaco, era infatti medico di corte del re Aminta III, padre di Filippo e nonno di Alessandro Magno. La professione del padre fu per il giovane Aristotele un incentivo verso quell'interesse per le scienze della natura che rimase costante in tutta la sua attività di ricerca, ma certamente importante fu anche la sua collocazione sociale presso la corte macedone.

Per Aristotele, a differenza di Platone, il rapporto con la politica fu sempre indiretto, in quanto in patria il potere era detenuto dalla monarchia macedone, mentre ad Atene, egli, in quanto straniero, non poteva partecipare alla vita politica (in questo senso egli prefigura l'intellettuale ellenistico che, in un mondo dominato dalle monarchie assolute, si rifugia nell'individualismo).

Egli concepisce ancora la filosofia come organizzazione e sintesi del sapere, da quello logico a quello scientifico, sino a quello metafisico, ma considera la vita etico-politica non più come un fine, ma semplicemente come una parte fra le tante del sapere. Fu proprio la passione per la filosofia come attività essenzialmente teorica a condurre il diciassettenne Aristotele ad Atene, dove nel 367 divenne membro dell'Accademia platonica, grazie anche alla presentazione da parte della corte macedone da cui proveniva (difficilmente un provinciale avrebbe potuto partecipare a quella grande istituzione senza un'adeguata presentazione).

Aristotele entra nell'Accademia attirato non dall'attività politica, ma dalle ricerche logico-scientifiche che vi si conducevano (quando vi entra, Platone è in Sicilia e nella scuola primeggia il grande scienziato Eudosso di Cnido). Rimane nell'Accademia vent'anni, sino alla morte di Platone, ed è per lui un periodo molto ricco, durante il quale compone le sue prime opere scientifiche, tra cui la *Fisica*.

Nell'anno in cui muore Platone egli abbandona la scuola e si reca

presso Ermia, signore di Asso e Atarneo in Asia Minore, un uomo devoto a Filippo di Macedonia: questo abbandono non è dovuto tanto al disappunto per l'elezione di Speusippo a capo dell'Accademia (egli era nipote di Platone, e comunque Aristotele, non essendo ateniese, non avrebbe avuto diritto a dirigere la scuola), quanto alla reazione ateniese nei confronti della politica macedone, alla cui corte Aristotele era legato. Ad Asso egli conobbe il giovane naturalista Teofrasto, destinato a diventare il suo primo discepolo, col quale si dedicò a ricerche di carattere biologico.

Nel 342 Aristotele fu invitato da Filippo ad assumere l'incarico di precettore del giovane erede al trono, Alessandro, presso la corte macedone. In Macedonia egli si trattenne per diversi anni, ma il suo compito non andò mai oltre quello di un normale insegnante di letteratura e di retorica (è certamente una leggenda medievale quella che parla di un profondo influsso politico del filosofo sul giovane re).

Nel 338 la vittoria ottenuta da Filippo a Cheronea sancisce definitivamente la supremazia macedone sulla Grecia; due anni dopo Alessandro succede al padre sul trono di Macedonia. Aristotele era così libero di tornare ad Atene in tutta sicurezza, grazie alla protezione di Alessandro, ma non si recò certo all'Accademia, dove intanto era divenuto scolarca Senocrate, bensì aprì un proprio Liceo, un ginnasio pubblico aperto all'insegnamento dei filosofi, una sua scuola con corsi regolari (scuola che fu anche chiamata Peripato, e peripatetici i suoi frequentatori, per l'usanza di discutere passeggiando nei giardini del Liceo).

L'insegnamento è il secondo polo dell'esperienza di Aristotele, dopo la corte. Il Liceo è molto diverso dall'Accademia platonica: fra i condiscipoli non vi è alcun legame religioso o regola di vita, alcun progetto politico in cui operare insieme, e molti sono gli stranieri (*meteci*) che vi prendono parte; nel Liceo non vi è molto spazio per la discussione dialettica, in quanto l'insegnamento di Aristotele è ufficiale e non questionabile, ma vi è più spazio, rispetto all'Accademia, per le ricerche specializzate, condotte da un numero abbastanza ampio di studiosi. Fu durante questo periodo che Aristotele compose la maggior parte delle sue opere.

Nel 323 morì Alessandro Magno e ad Atene riprese vigore il partito antimacedone, per cui Aristotele dovette abbandonare la città al più presto per rifugiarsi nella casa della madre, a Calcide, in Eubea, dove trascorse da solo gli ultimi mesi di vita. Morì nel 322, lasciando all'amico Antipatro la cura del suo testamento, e a Teofrasto la direzione della scuola.

Opere

Gli scritti di Aristotele si dividono in due grandi gruppi: *essoterici*, composti in forma dialogica e destinati al pubblico al di fuori della scuola; *esoterici*, destinati ai discepoli e quindi patrimonio interno della scuola. Del primo gruppo conserviamo solo qualche frammento, mentre ci è pervenuta la maggior parte delle opere della scuola (le opere essoteriche non erano particolarmente importanti rispetto alla grande produzione scientifica, presente nelle opere esoteriche a noi pervenute). Le opere a noi pervenute sono il frutto della sistemazione loro apportata nel 50-60 a.C. da Andronico di Rodi, che ha garantito l'autenticità della maggior parte di loro, anche se qualche piccola aggiunta o modifica in alcune opere va registrata.

A parte questa prima bipartizione delle opere aristoteliche, queste vengono poi suddivise nei seguenti gruppi:

A) *Dialoghi di tipo platonico*, di cui restano pochi frammenti, come quelli sulle Idee e sulla Filosofia, cui va aggiunta l'esortazione agli studi filosofici rivolta ad un principe di Cipro, nota con il nome di *Protreptico*.

B) *Opere di carattere logico-linguistico*, di cui una parte è raccolta nell'*Organon*: si tratta dell'*Interpretazione* (breve studio sulle funzioni semantiche del linguaggio), delle *Categorie*, degli *Analitici Primi* (sul sillogismo) e *Secondi* (sulla dimostrazione), e dei *Topici*, che trattano della dialettica. Altre opere di questo gruppo sono la *Retorica* (studio dell'argomentazione persuasiva) e la *Poetica* (teoria della composizione drammatica).

C) *Opere fisiche*, come la *Fisica* (teoria generale della natura) e della *Meteorologia*.

Questi primi tre gruppi di opere si ritiene che siano stati composti prima della morte di Platone nel 347.

D) *Opere filosofiche*. Si tratta dei vari libri che compongono la *Metafisica*. Non si tratta di un'opera composta come un trattato unitario, ma di una serie di opere autonome raccolte sotto questo nome da Andronico di Rodi. Il termine "metafisica" non compare mai nelle opere di Aristotele, e significa "libro posto dopo le opere fisiche", oppure "vertente sui problemi filosofici della fisica".

E) *Opere biologiche*. Esse comprendono le *Ricerche sugli animali* (zoologia), le *Parti degli animali* (anatomia e fisiologia), la *Riproduzione degli animali* (genetica ed embriologia), la *Locomozione* e il *Movimento degli animali*.

F) *Opere psicologiche*. La più importante è lo scritto sull'*Anima*, integrato da una serie di brevi trattati di psicofisiologia (sulla percezione, la memoria, il sonno, ecc.) che vanno sotto il nome di *Parva Naturalia*.

G) *Opere etico-politiche*, che comprendono l'*Etica eudemia* e

l'Etica nicomachea, la *Politica* e una raccolta di costituzioni di un centinaio di città greche, di cui ci resta solo la *Costituzione di Atene*.

La maggior parte delle opere comprese in questi gruppi è stata scritta dopo la fondazione del Liceo.

Il pensiero

Aristotele sostenne nella sua *Etica* che la vita contemplativa, dedicata solo al sapere teorico, è la forma più alta di esistenza, la sola che avvicina l'uomo alla condizione divina, e il Dio di Aristotele è in effetti pensiero e conoscenza. Il fine della conoscenza è la conoscenza stessa: in questo modo Aristotele delinea una nuova figura di intellettuale dedito ad una conoscenza disinteressata. Dal potere politico il filosofo si attende ora solo la protezione necessaria a svolgere serenamente il suo lavoro, mentre in cambio offre un sapere privo di applicazione, che va perseguito solo perché il desiderio di sapere è coesistente all'uomo.

Già questi primi elementi ci mostrano come profonde siano le differenze fra Aristotele e Platone, differenze che però non si limitano solo a questi aspetti, ma che vanno quindi approfondite.

La prima differenza è quindi quella di contrapporre a una filosofia platonica il cui fine è quello di migliorare la società, una filosofia utile solo ad appagare il bisogno di conoscenza insito nell'uomo. Platone aveva diviso la realtà in due mondi diversi, quello delle Idee e quello in cui viviamo, che ne è solo una copia. Per Aristotele non è possibile invece scindere un mondo empirico da un mondo ideale, in quanto esiste solo il mondo della nostra esperienza quotidiana, che il filosofo ha il compito d'indagare.

Aristotele sostituisce così al piano verticale e gerarchico del mondo platonico, un piano orizzontale in cui tutte le cose sono poste l'una accanto all'altra. Questo ci permette di capire come mai in Aristotele la *matematica* diventa una scienza come le altre, mentre per Platone era una disciplina superiore, in grado di cogliere la struttura interna del mondo delle idee.

Oltre al primato di una disciplina sulle altre, cade in Aristotele anche la *componente mitica orfico-pitagorica* (presente ancora negli scritti essoterici, ma assente da quelli esoterici), per lasciare spazio ad un discorso che si fa sempre più tecnico e rigoroso.

Un'ultima differenza da notare è che in Aristotele la disposizione degli argomenti è *sistematica*, e le singole discipline vengono affrontate *separatamente*, anche se spesso vi possono essere delle ripetizioni: in Platone la tecnica del dialogo portava il filosofo ad occuparsi continuamente di tutti i settori del sapere, muovendosi come all'interno di una

spirale.

Aristotele è il filosofo che stabilisce una *distinzione* dei vari quadri del sapere filosofico che sarà un punto di riferimento costante per la filosofia successiva (metafisica, fisica, psicologia, etica, politica, estetica, logica). Viene così superato il progetto platonico (che consiste nel subordinare le varie scienze l'una all'altra) e si passa all'autonomia delle singole scienze e alla loro indipendenza reciproca. La nuova sistemazione delle scienze avviene allora secondo l'*ideale enciclopedico di unificazione del sapere*, inteso come possibilità data all'uomo di possedere tutte le conoscenze, e non come riduzione di tutte le scienze a pochi principi universalmente validi.

All'interno di questo progetto enciclopedico la *filosofia* ha il ruolo importante di strumento che serve a connettere fra loro le varie branche del sapere e ne permette una visione unitaria; si tratta di una filosofia intesa come *riflessione sul linguaggio*, una filosofia che non costituisce una disciplina autonoma, ma come una premessa e una conclusione ragionata dell'enciclopedia delle scienze, uno specchio degli elementi unitari già presenti nelle altre scienze.

Successivamente però la filosofia non si limita più a questa funzione organizzativa, e finisce col creare qualcosa di specifico, trasformandosi in discorso su Dio (teologia) o sull'essere (metafisica, ontologia). Ecco che all'interno della filosofia aristotelica si definisce una zona privilegiata, consistente nella *filosofia prima*, che è in realtà una cosmologia e una teologia insieme.

Tuttavia, al contrario di Platone, Aristotele non pretende mai di derivare il mondo da Dio, né di dedurre le scienze dalla teologia; si tratta piuttosto di un tentativo di giustificare l'ordine del mondo come razionale e immutabile. Nell'enciclopedia di Aristotele la teologia non ha mai un ruolo dominante e così pure nella sua immagine della natura la divinità occupa sempre un posto periferico, in quanto alla base del discorso filosofico vi è sempre il *logos*, il *linguaggio*.

Prima di passare ad analizzare la metafisica occorre ricordare che Aristotele ha distinto le scienze in tre grandi branche: *scienze teoretiche* (che ricercano il sapere in quanto tale); *scienze pratiche* (che ricercano il sapere per raggiungere attraverso di esso la perfezione morale); *scienze poietiche o produttive* (che ricercano il sapere in vista del fare, del produrre determinati oggetti).

Le scienze teoretiche, che per Aristotele sono le più alte per dignità, a loro volta sono costituite da *metafisica*, *fisica* (che comprende anche la *psicologia*) e *matematica*.

La metafisica (o filosofia prima)

Premessa terminologica

Gli studiosi di filosofia pensano che il termine “metafisica” sia stato coniato dai peripatetici o addirittura da Andronico di Rodi (I sec. a.C.) nella fase di una prima sistemazione delle opere aristoteliche. Probabilmente Andronico usò questo nome per classificare le opere più somiglianti, per i contenuti, a quelle della filosofia platonica. Quindi, nell’intenzione del curatore, voleva essere soltanto un titolo convenzionale, meramente tecnico: *metà tà fisikà* voleva appunto dire “dopo la fisica”, poiché, secondo l’ordine da lui deciso, i testi aristotelici più astratti andavano messi *dopo* quelli dedicati alla fisica.

Aristotele però usa il termine di “filosofia prima”, cioè quella che viene *prima* della fisica, della matematica, delle scienze naturali e persino della logica, che sono “filosofie seconde”. Questa “filosofia prima” per lui è una sorta di *teologia*, cioè la scienza che studia l’essere in sé e per sé, il quale, a un certo punto, s’identifica con Dio, chiamato anche “primo motore” o “motore immobile”.

Tuttavia la sua metafisica non può essere definita “teologica”, come una teologia vera e propria, in quanto l’elaborazione del concetto di “Dio” avviene in maniera filosofica e solo alla fine di un ragionamento filosofico, che sarebbe meglio dire “ontologico”.

Casualmente comunque la parola “metafisica” ha avuto in Europa occidentale una gran fortuna, venendo usata per indicare tutta quanta la filosofia più astratta, dedicata ai temi dell’essere, dell’essenza, della sostanza ecc. Sarà poi nel XVII sec. che si distinguerà nettamente, nell’ambito della metafisica, la *teologia*, cioè lo studio dell’essere in quanto Dio, dall’*ontologia*, cioè lo studio dell’essere in quanto essere, lasciando in sospeso se identificarlo con una divinità. Oggi, sempre nell’ambito della metafisica o della filosofia astratta, la parola “ontologia” prevale nettamente.

Il concetto di “filosofia prima”

Aristotele ha intenzione di superare tre scuole di pensiero:

- i filosofi della natura, che coi loro *arché* non hanno mai avuto una base metafisica vera e propria;
- Parmenide, che con la sua teoria unilaterale dell’essere escludeva ogni forma di movimento;
- Platone, che con la sua teoria delle idee, poneva l’essere al di fuori dell’uomo e della natura, pur accettando la realtà del divenire.

Aristotele è alla ricerca di un concetto di “essere” che soddisfi

tutte le condizioni poste dai filosofi precedenti e dica anche qualcosa di innovativo. Le definizioni ch'egli ha dato di "filosofia prima" sono sostanzialmente quattro:

- esamina le cause e i principi primi o supremi;
- esamina l'essere in quanto essere;
- esamina la sostanza;
- esamina la divinità come sostanza immobile e soprasensibile.

La definizione che Aristotele ha sviluppato di più è stata la seconda, ma esse sono complementari l'una all'altra.

La metafisica aristotelica è la scienza che si occupa delle realtà che stanno al di sopra di quelle fisiche ("sostanze separate", come lui le definisce), e che come tali si oppongono a quelle fisiche. Nella sua filosofia chi ricerca le cause o i principi primi deve per forza incontrare Dio, che è la causa e il principio primo per eccellenza. Chiedersi cosa sia l'essere significa chiedersi se esista solo un essere sensibile o anche un essere soprasensibile (essere teologico). Alle stesse conclusioni porta anche la domanda sulla sostanza: esistono solo sostanze sensibili o anche soprasensibili?

E così si capisce piuttosto facilmente perché la metafisica sia la forma di sapere più elevata: facendo metafisica l'uomo si avvicina a Dio, non solo perché lo conosce, ma anche perché fa quello che fa Dio, che è pura conoscenza.

I significati dell'essere e della sostanza

Per capire l'essere in quanto essere, secondo Aristotele bisogna privarlo di tutte le determinazioni specifiche (movimento, grandezza, colori ecc.), quelle che permettono all'essere di manifestarsi in modi infiniti, e ridurlo a qualcosa di essenziale, che accomuni tutte le cose di una determinata specie in un'unica categoria fondamentale. Questa categoria viene chiamata da Aristotele col termine di "sostanza".

L'essere è quindi, in primo luogo, la *sostanza delle cose*, e in secondo luogo è tutto ciò che attiene alla sostanza (i suoi *predicati*). Quando p. es. nella *Logica* Aristotele parla di "categorie", quella della *sostanza* è la più importante di tutte, poiché le altre vengono soltanto presupposte (qualità, quantità, tempo, luogo, relazione ecc.).

La sostanza è ciò che è in sé e che non ha bisogno di altro per sussistere (per es. Socrate può essere bambino o adulto, ma ciò non aggiunge nulla al fatto che sia Socrate).

Al contrario l'essere come *accidente* è qualcosa di casuale, di fortuito, che non può appartenere a una sostanza (per es. Socrate può essere allegro o triste, ma se non lo fosse non si toglierebbe qualcosa al fat-

to di essere Socrate).

Sostanza e accidente sono dunque due modi in cui l'essere si esprime, ma solo il primo merita d'essere preso in considerazione.

Gli altri due modi in cui l'essere si esprime sono: l'*essere come vero*, cioè l'*essere vero del giudizio che corrisponde alla realtà* (di cui ha parlato nella *Logica*); e l'*essere come potenza e atto*, cioè quel che si può diventare e quel che effettivamente si è (la questione del *divenire*). Ma per il momento è sulla sostanza che bisogna concentrarsi, poiché la comprensione della verità e del divenire dipendono dalla comprensione della sostanza.

L'idea di sostanza

Per comprendere l'idea aristotelica di sostanza bisogna distinguere da quella di *essenza*, anche se, nella lingua italiana, i significati sono equivalenti.

Secondo Platone l'essenza è ciò per cui una cosa è quello che è. Questa definizione sarebbe andata bene anche per chiarire il senso della sostanza, ma secondo Platone una cosa è quello che è soltanto nel mondo delle idee, che sono esterne alla cosa, in quanto ogni cosa è solo una copia sbiadita delle idee corrispondenti. L'essenza, per Platone, è soltanto un rapporto mimetico-imitativo della cosa con l'idea corrispondente (per es. tra una penna e un gesso l'essenza è la scrittura).

Viceversa Aristotele vuol trovare la sostanza nelle stesse cose, in modo immanente. Per questo è costretto a dire che la sostanza (*ousia*) non coincide con l'essenza.

Per Aristotele la sostanza è un composto (*sinolo*) indissolubile di materia indeterminata e di forma determinata, in cui quest'ultima è l'essenza immanente che dà un significato generale alla sostanza (per es. Socrate è caratterizzato dall'aver una forma specifica, quella di "uomo", che organizza la propria materia – carne, ossa, nervi... – in un modo determinato, che diventa individuale).

La forma umana è sì specifica, ma anche comune a tutti gli altri uomini, per cui è un'essenza, che diventa però sostanza quando si unisce alla materia, che è un principio passivo, in quanto deve appunto "prendere forma". Ricorrere a delle idee esterne non ha più alcun senso.

La sostanza è, se vogliamo, l'essere dell'essenza di una specifica materialità. Quindi la sostanza non è un *arché* di tipo naturale, come nei primi filosofi, e neppure una forma astratta come le idee platoniche, ma è l'universale presente nell'individuo, che lo accomuna agli individui della sua stessa specie.

Conoscendo le forme nella loro materialità, bisogna saper astrar-

re da esse l'essenza che le tiene unite (distinguendo per es. gli aspetti sostanziali da quelli accidentali, le sostanze dai predicati...) e trasformare poi la loro sostanza in un *concetto*, al fine di trovare un'adeguata corrispondenza tra pensiero e realtà, elaborando così la *scienza*.

Non esistono forme più importanti di altre: l'indagine della natura pone tutte le scienze allo stesso livello, anche se ovviamente è la "filosofia prima" che offre a ogni scienza le basi metodologiche da cui partire.

Il mondo delle sostanze

Per Aristotele il mondo delle sostanze si distribuisce su tre livelli:

- *sostanze sensibili corruttibili*, soggette a ogni tipo di mutamento (p. es. la realtà del mondo terrestre);

- *sostanze sensibili incorruttibili*, che si muovono in moto circolare, senza mai nascere né morire (i cieli e i corpi celesti, il cui etere è incorruttibile);

- *sostanze soprasensibili incorruttibili*, cioè le intelligenze che muovono le sfere celesti, di cui Dio è la sostanza per eccellenza, privo di materia, immobile, capace di muovere tutto attraendolo a sé.

I primi due tipi di sostanza sono oggetto della *fisica*; il terzo è oggetto della *teologia*.

La dottrina delle quattro cause

Aristotele afferma che tutta la teoria della sostanza deve servire per rispondere in maniera scientifica a quattro fondamentali interrogativi, relativi alla natura di una qualunque cosa:

- la *causa materiale*, ovvero ciò di cui una cosa è fatta e che rimane nella cosa (per es. il marmo della statua);

- la *causa formale*, ovvero l'essenza necessaria di una cosa (per es. la forma di statua impressa nel marmo);

- la *causa efficiente*, ovvero ciò che origina qualcosa e le dà un movimento (per es. l'azione di uno scultore);

- la *causa finale*, cioè lo scopo cui una cosa tende (per es. l'intenzione che muove lo scultore a fare proprio quella statua).

Le prime due non sono altro che la *forma*, o *essenza*, e la *materia* che costituiscono tutte le cose (ricordiamo che "causa" per Aristotele è ciò che struttura). Nei processi naturali queste forme generalmente sono unite, mentre nei processi artificiali possono essere separate (per es. la statua può essere una causa formale, ma l'artista una causa efficiente e il

suo compenso una causa finale). Di sicuro le cause devono essere finite quanto al numero.

Materia e forma bastano però solo a spiegare l'essere staticamente considerato, mentre se lo consideriamo dinamicamente occorre aggiungere qualcosa alla spiegazione precedente. Un uomo dal punto di vista statico non è altro che carne e ossa (*materia*) e anima (*forma*), mentre se vogliamo sapere perché è nato e perché si sviluppa occorrono due ulteriori ragioni: la causa *efficiente* o *motrice* (il padre che lo ha generato) e la causa *finale* (il *telos*, lo *scopo* cui tende il divenire dell'uomo, la realizzazione della sua essenza).

Spieghiamo meglio questo punto cruciale della metafisica aristotelica, intesa come la disciplina che studia l'essere in quanto essere.

L'espressione "essere in quanto essere" significa la sostanza e tutto ciò che, in molteplici modi, si riferisce ad essa. Cioè la sostanza non è qualcosa di meramente "astratto", somigliante all'*essere* parmenideo o alle *idee* platoniche o all'*arché* dei presofisti. L'essere o è *sostanza*, o è *affezione della sostanza*, o *attività della sostanza* oppure *qualcosa che si riporta alla sostanza*. Per es. ha senso parlare di "essenza umana" (in senso astratto, generale), ma per definire concretamente un "essere umano", va qualificata la sua "sostanza", che è concreta, individuale.

La tavola dei significati dell'essere

Aristotele chiarisce tutto ciò nella tavola dei *significati dell'essere*, nella quale vengono indicati quattro possibili significati.

a) *L'essere come accidente*, ovvero essere casuale, accidentale (per es. quando dico che l'uomo è musico, io non esprimo l'essenza stessa dell'essere uomo, ma qualcosa che all'uomo può capitare casualmente di essere, un mero accidente).

b) *L'essere per sé*, ovvero l'essenza (detto anche l'essere come categoria), che è il contrario dell'essere come *accidente*. Le categorie sono dieci (ma di esse solo la prima ha sussistenza autonoma, mentre tutte le altre presuppongono la prima e si fondano sull'essere della prima):

- sostanza (uomo, cavallo)
- quantità (lungo due cubiti)
- qualità (bianco, grammaticale)
- relazione (doppio, metà)
- luogo (nel Liceo, al mercato)
- tempo (ieri, l'anno scorso)
- posizione (sdraiato, seduto)
- condizione (ha addosso le scarpe)
- azione (taglia, brucia)

- passione (viene tagliato, viene bruciato).

Questo elenco non va inteso come qualcosa di definitivo, in quanto su questo argomento Aristotele ritornò più volte: è possibile infatti trovare delle classificazioni leggermente diverse, in cui al posto della categoria della sostanza (*ousìa*) vi è quella del *che cos'è* (*ti esti?*) mentre altre volte le categorie non sono dieci ma sei o sette.

Le categorie sono le classi ultime in cui si può dire che ricade tutto ciò che esiste oppure è reale. Per quanto riguarda l'uso di questa dottrina, Aristotele vi fa ricorso quando deve classificare classi di oggetti oppure significati dei termini. Riguardo poi alla sostanza, la prima delle categorie, Aristotele la divide in *primaria* e *secondaria*, e affermò che solo le sostanze primarie sono sostanze nel vero senso del termine (per sostanza primaria Aristotele intende l'*individuale*, ovvero l'uomo individualmente considerato, questo o quel cavallo e così via): è ovvia allora la polemica col pensiero di Platone, il quale affermava invece che vera sostanza sono le Forme (le Idee), ovvero i generi e le specie delle cose, quelle specie e quei generi che invece per Aristotele avevano un'importanza secondaria.

c) *Essere come vero e non-essere come falso*. Si tratta dell'essere *logico* (a differenza del precedente che era un essere *ontologico*), che indica l'essere del giudizio vero e il non-essere del giudizio falso; è un essere puramente mentale, che ha sussistenza solo nella ragione e nella mente che pensa (mentre il precedente esisteva a prescindere dalla mente che lo pensava).

d) *Essere come potenza e atto*. Un esempio di questa importante definizione è dato dalla statua di marmo già scolpita, che è *in atto*, mentre il blocco di marmo che l'artefice sta scalpellando è *in potenza*; il frumento maturo è frumento in atto, mentre la pianticella verde è frumento in potenza (vale a dire che può diventare ciò che ancora non è, mentre l'essere in atto si caratterizza come l'attuarsi di ciò che prima era solo in potenza). Sarà bene ricordare anche che, attraverso questo significato dell'essere, Aristotele risolverà definitivamente l'aporia eleatica per la quale il non-essere non esiste e di conseguenza nemmeno il movimento, perché inteso come passaggio dal non-essere all'essere: la soluzione è proprio insita nel concetto di atto e potenza, in quanto il non-essere di cui parlava Parmenide altro non sarebbe se non un *non-essere relativo*, nel senso che una cosa è se stessa e al tempo stesso non è tutte le altre (un argomento già affrontato dall'ultimo Platone). Il *movimento* si spiegherà poi come passaggio dalla potenza all'atto.

Le categorie che abbiamo elencato sopra sono le supreme divisioni dell'essere, l'originaria distinzione cui si appoggia necessariamente la distinzione degli ulteriori significati.

Il problema della sostanza

Il fatto che la prima categoria sia fondamentale, in quanto le altre si debbono riferire ad essa e non possono esistere senza di essa, porta Aristotele ad affrontare il problema della *sostanza*.

I predecessori di Aristotele avevano dato al problema della sostanza diverse soluzioni, spesso antitetiche. Alcuni avevano visto nella *Materia* sensibile l'unica sostanza (i Naturalisti); altri, come i platonici, avevano indicato negli enti soprasensibili la vera sostanza (*Forma*); gli uomini comuni consideravano sostanza nel vero senso del termine le cose concrete, l'*individuo*, fatti a un tempo di materia e forma. A questo punto il problema fondamentale che Aristotele si pone è determinare cosa sia veramente sostanza, se solo le cose sensibili o anche quelle soprasensibili. Ma prima di dire cosa sia veramente "sostanza" occorre, secondo Aristotele, partire dalle cose *sensibili*, perché sono più vicine a noi e nessuno potrebbe contestarle.

Per Aristotele sono sostanza (*ousìa*) a diverso titolo la *forma*, la *materia* e il *sinolo* (unione di materia e forma). In questo modo egli concede una parte di ragione a tutti i suoi predecessori, notandone il limite nella unilateralità e nell'esclusione.

È sostanza la *forma*: forma secondo Aristotele è l'intima natura delle cose, l'essenza delle cose (forma dell'uomo è la sua *anima*, vale a dire ciò che fa sì ch'egli sia un essere *razionale*, mentre la forma dell'animale è l'*anima sensitiva*, e quella delle piante è l'*anima vegetativa*). Per Aristotele le cose sono conoscibili solo nella loro *essenza*. La forma di cui parla Aristotele non va confusa con la forma platonica, perché la prima è un costitutivo della realtà, mentre la seconda è una qualità trascendente la realtà stessa. La forma poi, non va dimenticato, è attuazione di ciò che è solo in potenza, realizzazione della materia.

La *materia* può essere però definita sostanza allo stesso modo, in quanto la forma senza di essa non avrebbe alcuna concretezza, mentre la materia senza forma sarebbe potenzialità indeterminata. La materia, che è il sostrato della forma, è quindi altrettanto sostanza quanto la forma.

Il *sinolo*, per concludere, non è altro che l'unione di forma e materia, quindi tutte le cose concrete sono sinoli. Il sinolo è quindi sostanza a sua volta.

Dovendo poi stabilire quale dei tre elementi sopra visti sia sostanza più degli altri, Aristotele afferma che dal punto di vista empirico la sostanza per eccellenza è il *sinolo*, mentre da un punto di vista metafisico lo è la *forma*, perché è principio e fondamento, mentre il sinolo è fondato da altro. In definitiva possiamo dire che l'essere nel suo signifi-

cato più forte è la *sostanza*, e che questa in un senso improprio è *materia*, in un senso più proprio è *sinolo* e per eccellenza è *forma*. Per questo Aristotele chiama la forma causa prima dell'essere, perché informa la materia e fonda il sinolo.

È importante sottolineare la differenza fra l'*eidōs* (*idea*) di Platone e l'*eidōs* (*forma*) aristotelica. L'idea di Platone è l'universale inteso come genere delle cose (animale è un termine comune astratto che non ha realtà, ed esiste solo in una determinata forma o nell'uomo); l'idea di Aristotele è una immanente struttura ontologica della cosa, esiste nella cosa, ma solo la nostra mente la astrae da essa (è un trascendentale, per usare un linguaggio che sarà kantiano). L'idea di Aristotele non è universale da un punto di vista *ontologico*, ma lo diventa da un punto di vista *logico* (perché allora si tratta di un concetto pensato dalla mente, che non esiste nella realtà, ed assomiglia quindi alla specie).

La *materia* è *potenza*, potenzialità, nel senso che è capacità di assumere la forma (il bronzo è potenza della statua perché è effettiva capacità di ricevere la forma della statua). La forma si configura invece come *atto*, attuazione di quella capacità che prima era solo in potenza. Tutte le cose che hanno materia hanno maggiore o minore potenzialità, mentre se esistono degli esseri immateriali questi possono essere considerati *atti puri*. Aristotele chiama l'atto anche con il nome di *entelechia*, che significa *perfezione*, realizzazione attuantesi. L'atto è superiore alla potenza. Grazie alla dottrina della potenza e dell'atto Aristotele ha potuto risolvere il problema eleatico del *movimento* (che è un passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto), ma soprattutto ha potuto dimostrare l'esistenza della sostanza soprasensibile.

Il problema del movimento

La teoria della sostanza risolve il problema del *divenire*, dimostrando che nel cambiamento la sostanza rimane identica a se stessa.

Per Aristotele i tipi di movimento sono quattro:

- *locale* (da un luogo all'altro): per es. il feto diventa neonato;
- *qualitativo* (da una qualità all'altra): per es. il riciclaggio;
- *quantitativo* (accrescimento/diminuzione): per es. il gesso sulla lavagna diminuisce; la pasta madre aumenta di volume;
- *sostanziale* (trasformazione): per es. la goccia scava la roccia o l'acqua produce calcare.

Per Aristotele il mutamento delle cose non è mai casuale ma sempre finalizzato a qualcosa di preciso (*teleologia*) e lo si verifica nella forma che plasma la materia informe.

Aristotele si chiede: com'è possibile che la forma sappia esatta-

mente come evolvere, visto che può mutare completamente? Aristotele sostiene che la materia, in potenza (*dynamis*), ha tutte le forme in cui può evolvere, essendo appunto informe. Ma quando diviene atto (*energeia* o *entelechia*, cioè realizzazione), la forma che assume è finalizzata, è una sola. Quindi, anche se la potenza appare cronologicamente anteriore all'atto, sul piano metafisico è prioritario l'atto, perché è questo che dà senso al processo di trasformazione, il quale quindi non può mai partire dal nulla, poiché dal nulla non nasce nulla (p. es. l'uovo è potenza, in quanto può trasformarsi in pulcino, cioè in atto: in questo caso il fine è il gallo, ma l'uovo senza la gallina sarebbe impossibile; se venisse mangiato subito sarebbe potenza per il cibo, che è atto, e in tal caso il fine sarebbe l'alimentazione).

Esiste il divenire perché nella potenza manca qualcosa. Ciò che viene colmato produce qualcosa che, a sua volta, diventa potenza per un nuovo atto, all'infinito. L'atto induce la potenza a essere qualcosa di specifico, altrimenti sarebbe soltanto una possibilità astratta. Questo processo avviene in tutte le cose ed è, in fondo, necessario.

Il primo motore

Per rispondere all'esigenza di un "primo motore", Aristotele parte dall'analisi del *tempo* e del *movimento*. Se tutte le sostanze fossero corruttibili, allora non esisterebbe nulla di incorruttibile, ma tempo e movimento sono sicuramente incorruttibili, in quanto non possiamo chiederci cosa esistesse prima e dopo il tempo, in quanto prima e dopo sono già tempo.²²

Lo stesso discorso vale per il movimento, in quanto per Aristotele il tempo è una determinazione del movimento, per cui l'eternità del primo postula l'eternità del secondo. Ma un tempo e un movimento eterni possono sussistere solo se sussiste un Principio primo che ne sia la causa. Questo Principio deve essere:

- *eterno* (se eterno è il Principio, eterna deve essere la causa);

- *immobile* (solo l'immobile può essere causa del mobile, come Aristotele ha dimostrato nella *Fisica*: ciò che è mosso deve per forza essere mosso da qualcos'altro, e così facendo noi risaliamo la serie delle cause sino a trovare la causa prima, perché infatti non si può pensare di ripetere questo processo all'infinito senza trovare appunto qualcosa che muove senza essere mosso a sua volta da altro, e questa è appunto la *causa prima*);

²² È bene ricordare che anche Kant applicherà la sua critica al concetto di tempo, e da questo trarrà risultati rivoluzionari.

- *scevro di potenzialità*, vale a dire atto puro (se avesse potenzialità potrebbe anche non muovere in atto, per cui non potremmo spiegare il movimento eterno dei cieli).

Il Principio primo è in definitiva il Motore Immobile (o sostanza prima). Mentre tutte le cose muovono essendo mosse, il Primo Motore muove attraendo le cose a sé, vale a dire non con una causalità efficiente (la mano che muove un corpo) ma con una *causalità finale*. In base a questa teoria il mondo non ha avuto cominciamento, poiché ammettere che prima ci fosse il caos implicherebbe il dare priorità alla potenza sull'atto; Dio invece è eterno e da sempre quindi attrae il mondo a sé, per cui il mondo è eterno.

Questo Principio è puro pensiero, vita contemplativa, pensiero di pensiero, in quanto Dio pensa la cosa più eccellente, cioè se stesso. Sembrerebbe trattarsi di una forma di "monoteismo", ma Aristotele introduce altri motori immobili per spiegare il diverso movimento delle sfere celesti, motori che sono sì inferiori al primo, ma che possiedono le stesse caratteristiche. Questo non deve stupire, poiché nella mentalità del greco tutto ciò che è incorruttibile è divino (questi motori verranno trasformati dalla teologia medievale in "intelligenze angeliche motrici").

Il Dio aristotelico non può diminuire la propria importanza mettendosi a conoscere gli uomini, in quanto questi sono esseri imperfetti. Il Dio aristotelico non crea e, per mostrare le differenze rispetto al Dio cristiano, non "ama" l'uomo, sempre perché secondo Aristotele questo vorrebbe dire che Dio non è quel principio supremo non bisognoso di nulla.

La teologia

Il processo di atto e potenza, esaminato sul piano metafisico, se si andasse a ritroso, potrebbe portarci a non sapere mai quale sia stato il punto di partenza. Questo punto di partenza c'è o non c'è? E se c'è, possiamo conoscerlo?

Aristotele si chiede se possa esistere una "sostanza prima", la cui esistenza non dipenda da altro di diverso da sé. Cioè egli ipotizza una *materia senza forma* e una *forma senza materia*. Una forma pura, priva di materia, non ha alcuna potenzialità, dunque è *atto puro* o *atto in atto*.

Questo atto puro, non soggetto al divenire, viene detto "Dio", che non può avere un inizio temporale, altrimenti sarebbe in movimento. Dio è una sorta di "motore primo immobile".

Questo motore non muove tutto come *causa efficiente*, ma come *causa finale*, nel senso che ogni cosa gli gira attorno, sentendosi attratta da esso.

Il concetto che Aristotele ha di Dio è quello di un'intelligenza

del tutto smaterializzata e senza forma: una sorta di pensiero che pensa a se stesso per l'eternità. Se pensasse a qualcosa di diverso da sé, sarebbe una mera potenzialità.

Il Dio aristotelico non è personale o triadico o provvidenziale o creatore, ma è un Dio *cosmologico* che dà *ordine all'universo*, il quale tende verso di lui, sul piano etico e fisico.

L'universo aristotelico è *geocentrico*, cioè formato da una serie di sfere concentriche, con la Terra al centro e tutte chiuse dal cielo delle stelle fisse, che sono l'unico motore mosso da Dio, senza che il movimento si trasmetta alle altre sfere, ognuna delle quali infatti ha un proprio motore, essendo diversa la velocità dei corpi celesti.

*

Le idee aristoteliche sulla differenza tra potenza e atto potrebbero portarci a fare le seguenti riflessioni.

L'essere umano potrebbe essere considerato una *essenza umana*, che è fondamentalmente una *fonte energetica*, la quale può assumere varie *forme materiche* tra loro compatibili, a seconda del contesto in cui devono operare.

La trasformazione che subisce l'embrione in feto è indicativa di un'essenza prodigiosa, in grado di adattarsi all'ambiente uterino, fino al punto in cui avverte questo ambiente troppo limitato.

Alla sua nascita il processo di trasformazione prosegue praticamente all'infinito, in quanto la morte è in realtà soltanto una *rinascita* in un altro contesto.

Se questo è vero, cioè se l'essere umano in quanto *essenza* ha un carattere di *infinità* nella sua capacità trasformativa (metabolica), deve per forza avere anche un carattere di *eternità* nella sua genesi. In pratica l'essenza umana *non è mai nata*, esattamente come l'universo che la contiene.

*

Sul concetto di sostanza si potrebbero invece fare le seguenti osservazioni, partendo da una domanda: esiste un limite al di là del quale uno possa dire che una determinata sostanza non è più la stessa?

Aristotele cercava la verità nell'*evidenza*, cioè nella sostanza che va oltre i suoi attributi o accidenti. Non voleva capacitarsi del fatto che, oltre un certo livello di modificazione, *la sostanza muta di sostanza* e non è più la stessa, al punto che, al limite, non è neppure in grado di tornare ad essere quello che era (più avanti faremo l'esempio della penna

trasformata in freccia). Senza poi considerare che se anche una sostanza permane identica a se stessa nel soggetto o nell'oggetto che la vive, non è detto ch'essa non appaia del tutto diversamente a chi, dall'esterno, la percepisce nella sua evoluzione temporale.

La sostanza di una penna è la *scrittura*, ma non perché essa è il riflesso di un'idea che le sta fuori (su questo Aristotele avrà sempre ragione su Platone). La sostanza di una penna sta nella sua *forma*, poiché, esaminandola da vicino e smontandola nei suoi elementi costitutivi (fondamentali), scopro che serve soltanto per scrivere. La causa finale mi dice qual è la sua sostanza.

Ma se la sostanza di una penna è la scrittura (non c'è solo la penna che può scrivere), il suo *essere*, ciò che la caratterizza nelle sue caratteristiche, è l'insieme dei suoi elementi o attributi (qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, agire, patire, stato, situazione). Per qualità è d'acciaio; per quantità è una sola (non ha bisogno di altro, anche se non è unica, in quanto se ne possono produrre tantissime in serie e tutte uguali); per relazione: rispetto alla matita la sua scrittura non si cancella; per luogo: è facile trovarla in un ambiente scolastico o amministrativo; per tempo: non ha una durata illimitata, anche se può essere ricaricata più volte con un *refill*; per agire: con essa si può scrivere qualunque cosa; per patire: dopo averla gettata, inquina; lo stato è la condizione (è nuova o usata); la situazione: funziona con la forza di gravità.

Quindi qual è la sostanza di una penna? È il poter imprimere su una superficie dei segni (alfabetici, numerici, simbolici, grafici...). L'essenza è qualcosa di più astratto. La penna non scrive perché da qualche parte esiste l'idea di scrittura. Il fatto che scriva va dimostrato empiricamente, poiché la sostanza è qualcosa di concreto. Infatti una penna potrebbe anche essere usata come una freccia (o come un vettore che serve per lanciare un proiettile). È la sua funzione o il suo atto che giustifica l'essenza.

Tutto ciò impedisce che possa esserci qualcuno che in maniera astratta o aprioristica possa stabilire quale sia la sua essenza. Quindi l'importante è partire dal singolo oggetto, non da un'idea astratta. Il che non vuol dire che non si debba arrivare a determinare un'essenza astratta. Per es. l'essere umano è terreno, l'essenza umana è universale.

Resta il fatto che nella lingua italiana non si fa molta differenza tra "essenza" e "sostanza".

La prova dell'esistenza di Dio

La prova dell'esistenza di Dio, in Aristotele, cioè il cosiddetto "motore immobile", riflette adeguatamente il suo idealismo astratto, me-

tafisico.

Nell'approfondire la metafisica, cercando di trasformarla in una scienza esatta, onnicomprensiva, Aristotele è arrivato a teorizzare l'esistenza di un principio religioso che Platone avrebbe fatto fatica ad ammettere.

Il fatto è che il naturalismo di Aristotele non ha mai raggiunto l'ortodossia di quello ionico, ma è sempre stato viziato da un'impostazione metafisica. Aristotele s'è sforzato di recuperare la tradizione del materialismo naturalistico, ma l'ha fatto all'interno del discorso metafisico introdotto da Platone, da lui perfezionato, che ne ha minato le basi, i presupposti epistemologici. Di qui il continuo declassamento della "fisica" rispetto alla "metafisica".

Le sostanze sensibili – dice Aristotele – sono dotate di movimento; siccome il movimento dev'essere "mosso" da qualcos'altro (e non si può andare all'indietro all'infinito), se ne deduce ch'esista un motore immobile, privo di potenza, vero "atto puro". Un motore che tutto muove e che da nulla è mosso (oggetto, non "soggetto", dell'amore universale), è una sorta di divinità eterna. Sarà la teologia medievale a farlo diventare un "soggetto" che ama, partendo dal sacrificio del Dio-Figlio.

È stata appunto questa sottovalutazione della materia che ha portato l'idealista Aristotele a negarle il principio (presofistico) dell'*automovimento*. Piuttosto che accettare tale principio, Aristotele è stato disposto a introdurne un altro assolutamente indimostrabile, la cui collocazione spazio-temporale è fuori da ogni spazio e da ogni tempo.

Interessante però è il fatto che Aristotele abbia cercato di risolvere questa aporia, dicendo che il movimento dell'universo è eterno, in quanto, nella sua totalità, l'universo non è soggetto né a creazione né a distruzione. Un principio, questo, che può portare dritti all'ateismo.

Effettivamente in Aristotele convergono due istanze: una metafisica e l'altra scientifica, che non marciano parallele (cosa che di per sé sarebbe assurda), ma che si condizionano a vicenda. Aristotele avrebbe potuto superare questa difficoltà valorizzando maggiormente la storia, l'economia, la società, la politica..., ma sarebbe stato difficile farlo in presenza dell'impero macedone-ellenistico, ch'era una forma di dittatura.

La fisica

La seconda scienza teoretica per Aristotele è la *fisica* (da *physis* o natura), detta anche "filosofia seconda", subito dopo la "filosofia prima", che i curatori e i critici delle sue opere han sempre chiamato "metafisica", cioè "oltre la fisica".

La Fisica ha come oggetto d'indagine la *sostanza sensibile* (che è

seconda rispetto a quella soprasensibile), intrinsecamente caratterizzata dal *movimento*, così come la metafisica aveva ad oggetto la *sostanza immobile*.

Non bisogna lasciarsi trarre in inganno dalla parola “fisica”, che per noi indica la scienza della natura quantitativamente intesa, mentre in Aristotele è la *scienza delle forme e delle essenze*, una sorta di *metafisica del sensibile*. La fisica aristotelica vuole essere *qualitativa*, non quantitativa.

In particolare la fisica aristotelica coincide genericamente con le “scienze naturali”, a partire da biologia, zoologia, botanica, sino all’astronomia e alla fisica vera e propria, private però delle dimostrazioni matematiche, in quanto, per Aristotele, la matematica è soltanto frutto di un’astrazione, non necessariamente collegata alla realtà (qui è forte la differenza da Platone, per il quale la fisica non avrebbe mai meritato d’essere considerata una “scienza”). Gli oggetti matematici non sono né entità reali, né qualcosa d’irreale: essi sussistono “potenzialmente” nelle cose sensibili e la nostra ragione li separa mediante l’astrazione. Sono cioè enti di ragione che “in atto” sussistono solo nella nostra mente, grazie alla nostra capacità di astrazione, mentre in “potenza” sussistono nelle cose come loro proprietà intrinseche.

Inevitabilmente quindi la fisica aristotelica si avvale soltanto del *metodo deduttivo* (dal generale al particolare): Aristotele preferiva questo metodo perché, secondo lui, alla sensazione si presenta come più immediatamente conoscibile l’intero che non le singole parti. Oggi, pur non avendo per i ricercatori delle scienze naturali alcun valore, il metodo deduttivo ha rappresentato un passo avanti rispetto alla filosofia platonica, che aveva negato la possibilità di analizzare scientificamente la materia, essendo questa solo una copia sbiadita delle idee assolute, poste nell’iperuranio. Nell’ultimo Platone, al massimo, la materia poteva essere categorizzata per generi e specie.

Siccome invece Aristotele ritiene l’essenza delle cose intrinseca alle cose stesse, è possibile uno studio scientifico della natura. In particolare la fisica studia la *materia in movimento*, cioè non le cause ultime dell’esistente, ma solo le leggi che spiegano il funzionamento dei fenomeni. In tal senso Aristotele non assomiglia ai filosofi presocratici, per i quali la *physis* rappresentava, come *arché*, la totalità del reale e non solo una sua parte.

Vi è comunque un aspetto che avvicina Aristotele sia ai filosofi della natura (escluso Democrito) che a Platone: è la *concezione finalistica della materia*, quella per cui le cose sostanziali non possono essere attribuite al caso. Per Aristotele tutti i fenomeni naturali si manifestano in modo regolare, costante e secondo un ordine, proprio perché il loro sco-

po è l'armonia, l'equilibrio, il bene.

Tutti i fenomeni possono essere suddivisi in *naturali* e *artificiali*. Nei primi qualunque causa (materiale, formale, efficiente e finale) è sempre *immanente* (interna); nei secondi invece può essere anche *trascendente* (o comunque esterna).

Il movimento della materia

È nella fisica che Aristotele spiega il *movimento*, il quale non è altro che il passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto; il movimento quindi non richiede il non-essere, come affermava Parmenide. La *generazione* è un assumere la forma da parte della materia, mentre la *corruzione* è il perdere la forma e l'*alterazione* è un cambiamento della qualità. Alla base di ogni movimento vi è la *struttura ilemorfica della realtà*, vale dire la struttura materia-forma.

Aristotele ammette soltanto quattro tipi di movimento o mutamento della materia:

- *locale* (traslazione o spostamento nello spazio), per es. la caduta di un oggetto;
- *qualitativo* (alterazione), per es. passare dal freddo al caldo;
- *quantitativo* (aumento o diminuzione), per es. la crescita di una pianta;
- *sostanziale* (generazione o corruzione), per es. la nascita o la morte di un essere vivente.

Di questi quattro tipi di mutamento, il primo è il più importante nella fisica, perché consente di distinguere e classificare le varie sostanze fisiche. Infatti il *movimento locale* è di tre specie:

- circolare (intorno a un proprio asse),
- dal centro verso l'alto (moto violento),
- dall'alto verso il centro (moto naturale).

Il movimento circolare (traslato) non ha contrari, sicché le sostanze che si muovono in questa maniera sono immutabili, ingenerabili, incorruttibili (qui è evidente l'influenza di Pitagora). Per Aristotele l'unico elemento che si muove così si chiama *etere* (rilucente), che compone i corpi celesti (questa teoria verrà abbandonata per la prima volta da Nicolò Cusano nel XV sec.).

Gli oggetti sono e si muovono non nel non-essere, ma in un *luogo*; questo non va confuso col recipiente, perché mentre il primo è immobile, questo è mobile. Il luogo è quindi lo *spazio*.

*

Aristotele polemizzò efficacemente contro gli eleati, che negavano la realtà del movimento, ma la sua polemica contro l'atomismo di Democrito è molto meno efficace. In particolare non capì una cosa intuita da Democrito, e cioè che nell'universo esiste un *moto inerziale costante*. Secondo lui infatti un corpo si muove grazie alle particelle dell'aria, che gli si aprono davanti e gli si chiudono dietro.

Oggi è chiaro che nella natura non vi è alcun finalismo paragonabile a quello che l'uomo vive storicamente, cioè a quello che l'uomo dà a se stesso. Ma è altrettanto chiaro che nell'universo vi sono leggi eterne, assolutamente imm modificabili, oppure modificabili entro determinati limiti. L'uomo influenza pochissimo queste leggi, praticamente inizia solo ora a farlo a livello planetario e, purtroppo, in modo del tutto deleterio (si pensi solo all'inquinamento). Forse in futuro riusciremo a realizzare delle "eccezioni" nei confronti di certe leggi della natura: in ogni caso non potremo abolire delle leggi che ci precedono dall'eternità, né mai riusciremo a crearne di nuove, che l'universo non poteva prevedere.

Tuttavia, tra Aristotele e Democrito andrebbe posto un "termine medio", cioè una sintesi in grado di valorizzare l'*entelechia* e il *caso*. Se la natura non avesse alcun fine, non sarebbe nato neppure l'uomo. Non dobbiamo infatti dimenticare che la materia è anteriore all'uomo e che la coscienza umana non è altro che il prodotto più significativo dell'evoluzione della materia.

Quindi, se si vuole evitare di parlare di finalismo naturalistico, si deve però ammettere che la materia procede verso un fine di perfezione, il cui significato (ultimo), per il momento, non ci è dato di sapere, in quanto, al massimo, possiamo intuirlo o dedurlo di volta in volta, oppure dimostrarlo volgendo lo sguardo verso il passato.

Ciò che l'uomo sa, con sicurezza, è che, per il momento, il fine supremo della natura è l'uomo stesso, poiché (nonostante le assurdità dettate dall'interesse privato) l'uomo rappresenta l'ente più razionale e più capace dell'universo, il quale universo ci resta comunque per tanta parte sconosciuto. Compito dell'uomo è quello di darsi delle leggi sociali compatibili con quelle naturali: non deve fare altro.

Se l'uomo fosse stato un prodotto del "caso", non si spiegherebbe la sua continua evoluzione, la sua affermazione a livello mondiale su ogni altro essere vivente. D'altra parte, se il finalismo umano fosse identico a quello della natura, non vi sarebbe neppure il rischio dell'autodistruzione, che è frutto di una libertà (negativa, ovviamente) sconosciuta alla natura. Nella natura non vi è mai autodistruzione, ma solo perenne trasformazione da uno stato all'altro.

La cosmologia

Per spiegare l'intera struttura dell'universo sulla base del movimento della materia, Aristotele elabora la teoria dei *luoghi naturali* (da notare che la visione dell'universo è successiva agli studi di biologia, i quali vanno considerati molto più profondi, anche se, dopo la sua morte, ebbero più fortuna, lungo molti secoli, le sue concezioni cosmologiche).

Anzitutto va detto che per Aristotele la natura va divisa in due realtà: *celeste* (mondo sopralunare) e *terrestre* (mondo sublunare). La prima si estende dalle stelle fisse più lontane alla Luna ed è composta di *etere*, un elemento che non conosciamo, perché non ha un luogo specifico in cui stare (è detto anche quinta sostanza o quintessenza, poiché si aggiunge agli altri quattro elementi analizzati già dalla filosofia della natura).

Ognuno degli elementi fondamentali dell'universo (terra, aria, acqua e fuoco, che, a loro volta, contengono le quattro qualità: caldo, freddo, secco e umido, combinate a coppie) ha un *luogo* (spazio) che gli è stato assegnato per natura e che tende a raggiungere quando non viene impedito da cause esterne (la dottrina dei quattro elementi rimase immutata sino alla fine del XVIII sec.). Luogo naturale della terra è il basso. Quello dell'acqua è sopra la terra. Quello dell'aria è sopra l'acqua. Quello del fuoco è sopra l'aria.

Questi quattro elementi si muovono in *linea retta*; l'etere invece si muove di *moto circolare* e quindi non ha mai termine (questa teoria sarà poi accolta dal pensiero medievale).

L'universo ha una forma sferica, geometricamente la più perfetta. Il sole, le stelle, i pianeti, la luna appaiono in movimento circolare intorno alla Terra, che è al centro dell'universo, essendo l'elemento più pesante.

I diversi corpi celesti non possono fluttuare nello spazio come vogliono, ma sono racchiusi da sfere composte di etere. Ogni astro non si muove di moto proprio, ma grazie a una sorta d'intelligenza divina.

Queste sfere sono tra loro concentriche e cristalline: p. es. quella della Luna è racchiusa in quella di Mercurio. Ogni sfera è mossa da quella che la racchiude, a sua volta mossa da quella più esterna (questo schema rimase in vigore fino al tempo di Keplero).

Ciò che non è mosso da nulla si chiama "primo motore", che muove tutto senza muoversi, e lo fa non come causa efficiente (altrimenti mancherebbe di qualcosa), ma come *causa finale*, sicché l'universo gli gira attorno per attrazione.

La sfera delle stelle fisse (un'enorme calotta sferica che ruota su se stessa, mantenendo le stelle tra loro sempre alla stessa distanza) chiude l'universo, che quindi è finito. Questa descrizione dell'universo fu rie-

laborata nel II sec. d.C. dall'astronomo egizio Tolomeo e rimase in vigore fino ai tempi di Copernico e Galilei.

Per elaborare questa teoria cosmologica Aristotele utilizzò il modello geometrico di Eudosso di Cnido (408-355 a.C.), un matematico dell'Accademia platonica che aveva calcolato il movimento planetario degli astri come risultante dei moti circolari (differenti tra loro, ma regolari) di un sistema di sfere concentriche. Aristotele trasformò questo modello geometrico in una descrizione fisica composta di 55 sfere ruotanti in un senso o nell'altro, secondo orbite diverse, con al centro la Terra immobile, la quale però risulta imperfetta, avendo al suo interno un movimento prevalentemente rettilineo, non circolare (a causa della forza di gravità).

Ciò che allora non si riusciva a spiegare era il motivo per cui attorno alla Terra i corpi celesti ruotassero tranquillamente, mentre sul nostro pianeta i corpi tendono a sollevarsi per poi ricadere. L'inspiegabilità di queste differenze di comportamento rimase un enigma sino a Newton. D'altra parte, ponendo una bipartizione gerarchica tra cielo e terra, Aristotele aveva rifiutato l'idea di Democrito secondo cui cielo e terra sono composti della stessa materia.

Il luogo e il vuoto

Ogni corpo ha un *luogo*: se si sposta, il suo luogo viene occupato da un altro corpo. I luoghi possono essere o *propri* o *comuni* (condivisi con altri oggetti). Lo spazio è la somma di tutti i luoghi occupati dai corpi.

Quindi un luogo è il limite interno del corpo che lo contiene. Non può esserci un contenitore senza un contenuto. Non c'è luogo senza corpo, né corpo senza luogo. Lo spazio vuoto non esiste, in quanto, come minimo, esiste l'*aria*, che è anch'essa fatta di materia. Siccome l'aria resiste al moto (e fa cadere in basso un peso o gli fa diminuire la velocità), se si elimina l'aria, un corpo resterebbe immobile o si muoverebbe sempre con la stessa velocità iniziale: questo per Aristotele era un'assurdità e ci vorrà Torricelli (1608-47) per dimostrare che il vuoto esiste, grazie al fatto che l'aria ha una massa e quindi è soggetta all'attrazione gravitazionale terrestre.

Solo l'universo non è contenuto da qualcos'altro, né ha un luogo ove possa andare. Può muoversi soltanto intorno a se stesso, di moto circolare.

Il tempo

Qualunque cosa si muova nell'universo è soggetta alle leggi del tempo. Il tempo è una proprietà del movimento. Celebre è l'affermazione di Aristotele secondo cui "il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi". Questo antecedente e conseguente sono una percezione dell'*anima*, proprio perché il calcolo del numero può essere fatto solo da un essere che abbia coscienza di un *prima* già trascorso e di un *dopo* che deve ancora trascorrere. Al di fuori di questa coscienza è impossibile calcolare ciò che non è più, sommandolo a ciò che non è ancora. Quando noi non avvertiamo movimento, diciamo (come percezione soggettiva) che il tempo è fermo, pur non essendolo affatto. Dunque mentre l'*anima* è la condizione soggettiva del tempo, il *divenire* ne è la condizione oggettiva. (Tutte queste affermazioni verranno rielaborate enormemente da Agostino d'Ipbona.)

Se il tempo fosse solo identificabile col presente, non sarebbe misurabile: sarebbe soltanto basato su singoli istanti uguali tra loro o non sommabili o non distinguibili in maniera qualitativa. Gli animali infatti non hanno coscienza di un "divenire", in quanto per loro esiste solo il presente, che può essere caratterizzato da abitudini acquisite nel passato, di cui non hanno consapevolezza.

L'universo tuttavia non è soggetto ai limiti del tempo, essendo *eterno*, come eterni sono gli elementi che lo compongono (forme, generi, specie). Aristotele è quindi contrario all'idea di *evoluzione*, poiché forme, generi e specie sono realizzazioni definitive di materie informi. Avendo la materia una finalità, non è possibile che l'atto acquisti finalità diverse durante la sua esistenza compiuta.

Il mondo è finito

Per Aristotele l'universo è perfetto, unico, finito, sferico, eterno. Più una cosa è fissa, più è perfetta, poiché non manca di nulla. Si può parlare di "infinito" non in atto ma in potenza, come nella serie potenzialmente infinita dei numeri o quando si pensa di poter suddividere all'infinito un segmento (come faceva Zenone). Queste però sono astrazioni prive di riscontri effettivi.

L'infinito non è una realtà, ma al massimo un processo indeterminato, incompiuto, e quindi privo di perfezione. Il finito è l'intero, a cui non manca nulla. In tal senso le leggi dell'universo non sono esattamente commisurabili a quelle terrestri. La finitezza dell'universo, cioè il fatto che l'universo non è costituito da una molteplicità di mondi (come voleva Democrito), ma è chiuso, nel senso che solo il nostro mondo è possibile, rimase un assioma sino ai tempi di Giordano Bruno (1548-1600).

*

Domanda: viene più spontaneo credere che la grande complessità dell'universo abbia un fine oppure che non ne abbia alcuno? Se non ne avesse alcuno, cioè se tutto fosse determinato dal puro caso, a che pro così tanta complessità (e infinita vastità)? Non credere ad alcun fine sembra essere una forzatura intellettualistica, una forma di proiezione nella concezione dell'universo di tutte le contraddizioni terrene che ci paiono irrisolvibili proprio a causa della loro complessità.

La cosmologia aristotelica è *teleologica*, solo che il fine ultimo della Terra (il suo intrinseco significato) è totalmente al di fuori di se stessa, come se sul nostro pianeta non sia possibile viverlo nella sua pienezza. È normale un atteggiamento del genere?

Aristotele aveva capito che gli esseri umani sono al centro dell'universo, ma non aveva saputo dimostrarlo, cioè aveva provato a sostenerlo sul piano cosmologico ma non aveva potuto confermarlo su quello etico e politico, proprio perché gli antagonismi sociali erano così forti, al suo tempo, ch'era meglio sostenere la caducità, la finitezza del nostro pianeta.

Quando con la scienza moderna (a partire da mezzo millennio fa) si dimostrerà che sul piano cosmologico non siamo affatto al centro dell'universo, ma in una posizione periferica, inevitabilmente si renderanno le contraddizioni sociali ancora più irrisolvibili, si renderà l'universo ancora più astruso di prima, ancora più estraneo alle nostre vicende terrene.

Noi non abbiamo bisogno di dire che tutto è casuale per negare l'esistenza di Dio. Tutto in realtà ha uno scopo e questo scopo è quello dell'*essenza umana universale*, che è originaria come lo è la materia nell'universo. È un'essenza universale (che potremmo anche definire "divinoumana") poiché è la consapevolezza ultima e definitiva della giustizia delle leggi della materia. E di queste leggi l'essenza umana rappresenta la quintessenza della legge più significativa, quella della *libertà di coscienza*, che riassume tutte le altre leggi. In un certo senso l'essenza umana è figlia e madre della materia. Siamo un concentrato, in perenne movimento, di tutto ciò ch'esiste nell'universo. Non esiste nessun Dio che non sia l'uomo, diviso per genere,

La biologia

Gli studi di biologia, anatomia, zoologia, botanica... son stati utilizzati fin quasi agli inizi dell'Ottocento. Tuttavia, più che per la sua idea finalistica secondo cui ogni causa meccanica, in natura, è sempre al ser-

vizio di cause finali, è stato per la sua idea di *classificare* tutte le cose che Aristotele ha avuto un grande successo. Col metodo delle *differenze specifiche* egli ha potuto usare i concetti di genere e specie per il mondo organico e inorganico, benché le diverse specie di esseri viventi (circa 540) le considerasse in ordine decrescente. Quando deve decidere come classificare, si avvale anche della continuità delle specie viventi, cioè attraverso l'anatomia comparata (di cui è fondatore) stabilisce l'affinità tra le specie. Inutile dire che in questo atteggiamento classificatorio era debitore dell'ultimo Platone.

Tutti gli esseri viventi hanno una forma interna di organizzazione rivolta a un fine: gli organi sono strumenti il cui scopo è la vita dell'organismo, quindi è la funzione che spiega l'organo. La modificazione di un organo produce profonde trasformazioni nell'intero corpo, in quanto esiste una profonda correlazione tra gli organi.

Aristotele aveva anche capito che la forma di una specie animale non si identifica con l'individuo singolo, ma con una certa varietà di individui che si rapportano a un tipo standard (idea, questa, che verrà ripresa da Ulisse Aldobrandi alla fine del XVI sec.).

Tuttavia Aristotele non sapeva nulla del sistema nervoso e neppure della funzione dei muscoli: non distingueva tra arterie e vene e riteneva che l'organo centrale del corpo umano fosse il cuore, il primo organo a vivere e l'ultimo a morire (in questo si credette fino al XVIII sec.).

La psicologia

La psicologia, in Aristotele, è lo studio dell'*anima* (*psyché*), che è parte integrante della fisica e in particolare della biologia, nel senso che l'anima non è qualcosa di sovrannaturale, ma il principio delle funzioni vitali di tutti gli esseri viventi (piante, animali e genere umano).

Gli esseri animati si differenziano da quelli inanimati (rocce) perché posseggono un principio che dà loro la vita, e questo principio è appunto l'*anima*. L'anima è definita da Aristotele come *entelechia* di un corpo fisico, cioè la forma (o l'atto) di un corpo naturale che altrimenti avrebbe vita solo in potenza. L'*ἐντελέχεια* (en + telos significano in greco "dentro" e "scopo", una "finalità interiore") è quindi la tensione di un organismo a realizzare se stesso secondo leggi proprie, passando dalla potenza all'atto. Senza anima non c'è vita, ma senza un corpo in grado di ospitarla, non c'è neppure l'anima. Anima e corpo sono una unità inscindibile, complementare.

Non esistono ragioni ideali esterne che danno significato a un corpo. L'anima non è una scintilla divina imprigionata nel corpo e non deve liberarsi del corpo mediante un processo di purificazione: questa vi-

sione platonica è nettamente rifiutata da Aristotele, il quale rinuncia anche all'idea di giudicare negativamente le sensazioni e le passioni del corpo, poiché, secondo lui, non c'è alcuna conoscenza che non parta dai sensi. I sensi vanno semplicemente disciplinati dalla ragione.

L'anima è forma o atto di un organismo vivente, in quanto, nello stesso tempo è:

- causa *formale*, cioè dà forma al corpo, rendendolo vivo;
- causa *finale*, cioè dà un senso alla vita del corpo;
- causa *efficiente*, cioè dà un movimento e uno sviluppo a tutto il

corpo.

In base alle sue funzioni l'anima può essere suddivisa in tre livelli:

1) *vegetativa* (di piante, animali e umani). È preposta a nascita/riproduzione/nutrizione/crescita, secondo delle regole proporzionali che soddisfano l'esigenza di un'esistenza fatta per essere eterna. È un'anima che si limita ad assimilare la materia, senza chiedersene le ragioni, né prossime né remote;

2) *sensitiva* (di animali e umani). È basata sul fatto che siamo capaci, in potenza, di ricevere sensazioni e percezioni, le quali diventano atto quando incontrano un oggetto sensibile. Tuttavia, mentre l'anima vegetativa assimila tutta la materia che le compete, in quella sensitiva si percepiscono le forme. Vi sono infatti non solo i cosiddetti "sensibili specifici" (odori, sapori, colori, suoni, sensazioni tattili), che corrispondono ai cinque sensi, sicché quando un senso coglie il proprio "sensibile", la sensazione è sicura; ma vi sono anche i cosiddetti "sensibili comuni", come p. es. il moto, la quiete, la figura, la grandezza, che vengono percepiti da un "senso comune" a tutti i sensi. Un termosifone, p. es., è freddo o caldo per il tatto, colorato per la vista, ma anche ingombrante se riferito alla percezione dello spazio, soffocante se produce molto calore in una stanza piccola.

Dalla sensazione derivano la *fantasia*, che produce immagini, la *memoria*, che conserva le immagini, e l'*esperienza*, che nasce dall'accumularsi di fatti mnemonici. Anche gli animali, a loro modo, vivono questi aspetti: p. es. possono avvertire un desiderio verso le cose piacevoli o un timore verso quelle pericolose, sanno riconoscere un nemico se appartiene a una specie di cui hanno visto esemplari diversi. L'uomo è visto dall'animale come un bipede temibile a causa di una serie di esperienze negative e sicuramente vuole trasmettere alla prole questo timore, affinché diventi un atteggiamento istintuale. Per disabituarsi a questo comportamento, l'animale deve avere a che fare con degli umani la cui autorevolezza non sia avvertita come un pericolo. Ovviamente gli animali non sono in grado di produrre immagini liberamente, mediante la fantasia, rica-

vandole dalla memoria.

Per Aristotele è comunque importante sostenere che l'anima sensitiva non è, come in Platone, dotata di conoscenze antecedenti alla sensazione, ma è una sorta di tabula rasa, nella quale inizialmente non vi è alcuna informazione;

3) *razionale* o *intellettiva* (degli umani). È quella in grado di collegare l'immaginazione alla sensazione producendo astrazioni, mediante le quali si possono ricavare le essenze delle cose, al fine di elaborare concetti di valore universale. L'essenza infatti, pur essendo nelle cose, non coincide coi dati percettivi, ma va ricavata per astrazione, mettendo in relazione soggetto a oggetto. L'intelligenza è capacità/potenzialità di conoscere le forme pure; queste a loro volta sono contenute in potenza nelle sensazioni e nelle immagini della fantasia; occorre quindi qualcosa che traduca in atto questa doppia potenzialità.

L'immaginazione produce le immagini dei singoli oggetti (sostanze prime) unificati dal senso comune; la memoria mette in successione le immagini tramite il tempo; l'intelletto va dalle immagini ai concetti (sostanze seconde). L'intelletto è personale o individuale, mortale e passivo (per es. un occhio non può vedere se manca la luce), ma può essere anche impersonale o universale, immortale e attivo, proprio perché sa andare al di là delle cose.

Aristotele qui si chiede da dove venga nell'essere umano questa capacità di trascendere la realtà o comunque di trovare tra le cose dei collegamenti che vanno ben oltre la semplice sensazione o percezione sensibile. Sorge così in lui una distinzione, mai ben chiarita e divenuta fonte di innumerevoli discussioni nell'antichità e nel Medioevo, fra "intelletto potenziale" e "intelletto attuale" (detti anche intelletto *attivo* e intelletto *passivo*). L'intelletto attivo è nell'anima, è il "divino" in noi, che però non può essere identificato con Dio. Questo intelletto rappresenta la dimensione metaempirica, soprafisica, spirituale che è in noi. Ma è eterno o no? L'anima è immortale o no?

In altre parole, se la nostra anima razionale fosse solo una tabula rasa che prende forma grazie ai sensi, alle sensazioni e all'esperienza sensibile (come avviene negli animali, che pur ne sono privi), come spiegare il fatto ch'essa stessa crea gli oggetti sensibili che la formano? Da dove prende questa capacità? In noi infatti non c'è solo un intelletto potenziale che diventa atto quando fa esperienza, ma c'è anche un intelletto *agente* o *produttivo*, che fa nascere quelle stesse cose che costituiscono la nostra esperienza.

Gli animali hanno a che fare con un dato esterno chiamato *natura* e vi si adeguano con la loro anima sensitiva. L'intelletto umano invece sembra avere degli aspetti *non condizionabili* dalla realtà esterna, cioè ir-

riducibili e che anzi condizionano questa stessa realtà in maniera decisiva. L'intelletto agente è sicuramente all'interno dell'anima razionale, ma è impossibile spiegare l'origine di questa presenza, in quanto, per come si pone, sembra provenire "dal di fuori". Se è vero che l'intelletto umano contiene potenzialmente tutti i concetti, è anche vero che per arrivare a comprenderli occorre un intelletto già universale, che vada al di là delle singole esperienze. La difficoltà per Aristotele era insormontabile, in quanto l'intelletto umano si pone contemporaneamente come potenza e come atto.

Da notare che Aristotele non arrivò mai a comprendere che in ogni essere umano vi è qualcosa di superiore alla stessa ragione, che nessuna ragione è in grado di definire adeguatamente: è la *libertà*, di cui quella di *coscienza* è assolutamente la più profonda, la più insondabile. È sulla base di tale libertà di coscienza che, a parità di sensazioni e di potenzialità conoscitive, non tutti riescono davvero a comprendere l'essenza delle cose.

Ma su questo Aristotele era alquanto limitato, sia perché non capiva che la materia va oltre tutto ciò che è corporeo, essendo una energia che trasforma perennemente le cose, sia perché aveva una visione astratta della conoscenza, slegata dagli interessi materiali e sociali che la determinano. Schiavo e schiavista vedono (percepiscono) entrambi che senza schiavismo, il sistema non si regge in piedi, ma uno desidera abolirlo, l'altro no.

L'etica

Dopo le scienze teoretiche, nella sistemazione del sapere, vengono le "scienze pratiche", che riguardano la condotta degli uomini e il fine ch'essi vogliono raggiungere. Lo studio della condotta o del fine dell'uomo come singolo è l'*etica*, mentre lo studio della condotta o del fine dell'uomo come parte di una società è la *politica*, che Aristotele considera preminente sull'etica, anche se dalla politica attiva esclude gli schiavi, le donne e gli stranieri.

L'etica ha per oggetto il *possibile* o il *contingente*, non il necessario o l'universale. Questo per una serie di ragioni:

- è *indipendente dalla metafisica*, cioè non può essere basata su un'idea astratta di "bene", come faceva Platone;

- non è strettamente vincolata alla *pólis*, ma piuttosto alla *ragione*;

- si riferisce a una *pluralità di beni* e non a uno solo;

- astrattamente il bene supremo dell'etica è la *felicità personale*, che varia da individuo a individuo.

Tutte le azioni umane tendono a “fini” che sono “beni”; questi a loro volta sono sottoposti a un “fine ultimo”, che è il “bene supremo”, che tutti gli uomini chiamano *felicità*.

La felicità, per Aristotele, è collegata alla propria *attività pratica e professionale*, cioè al proprio stile di vita, quindi non è la stessa per tutti. Gli stili di vita normalmente sono tre:

- quello di *tanti*, simili alle bestie e agli schiavi, perché interessati soltanto al *piacere* e al *godimento*;

- quello di *pochi*, che si sentono felici solo quando sono *onorati e riveriti* da altri (i potenti);

- quello di *pochissimi*, che sono felici quando vivono conformemente alla *ragione* (i filosofi).

La felicità che consiste nell'*ammassare ricchezza* è per Aristotele la più assurda di tutte, in quanto la ricchezza è solo un mezzo per qualcosa'altro e non può quindi essere un fine.

Il bene supremo realizzabile dall'uomo consiste nel *perfezionarsi* in quanto uomo; l'uomo che vuole vivere bene deve vivere secondo *ragione*, in quanto il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua virtù. Per Aristotele i valori supremi sono quelli dell'*anima*, ma riconosce un valore anche ai beni materiali, poiché la loro assenza può compromettere in parte la felicità etica.

Vivere secondo ragione vuol dire anzitutto abituarsi a compiere il *bene* e cercare sempre la *verità*. In questo stile di vita non occorre praticare l'ascesi, la mortificazione di tutte le passioni, ma semplicemente seguire il *giusto mezzo*.

La virtù etica consiste nel ridurre la facoltà del desiderio, che è una parte dell'anima, ai dettami della ragione; questa virtù si ottiene con l'*abitudine*, vale a dire con la ripetizione di una serie successiva di atti. La virtù diventa così un *abito*, un modo di essere. Le passioni e i sentimenti tendono all'eccesso o al difetto; la ragione, intervenendo, deve porre la *giusta misura*, che è la via di mezzo o “medietà fra i due eccessi” (il coraggio ad es. è una via di mezzo fra la temerarietà e la viltà, la generosità lo è fra prodigalità e avarizia). Questa *medietà* non va intesa nel senso di mediocrità, ma nel senso di vittoria della ragione sugli istinti. Fra tutte le virtù etiche spicca la *giustizia*.

Bisogna abituarsi a questi comportamenti virtuosi proprio perché non sono innati. E bisogna farlo non perché costretti da qualcuno, ma per *libera scelta*, mettendo sempre in relazione la propria virtù con le circostanze della vita.

Tra i valori più alti Aristotele pone quello dell'*amicizia tra persone virtuose* e quello della *giustizia*, da usarsi soprattutto nella ripartizione dei beni materiali e nel riconoscimento dei valori morali della co-

munità.

In particolare Aristotele distingue tre tipi di amicizia:

- quella fondata sull'*utilità reciproca*;

- quella basata sul *piacere personale*, che si ottiene anche quando non c'è un interesse materiale o pratico;

- quella *disinteressata*, che è la migliore, in quanto si ama l'altro per se stesso, per quello che è, per fare un piacere all'altro.

La *giustizia* è la virtù etica per eccellenza, inevitabilmente connessa alla *pólis* e distinta in due campi:

- quella *distributiva* o *meritocratica*, la cui proporzione è *geometrica*, essendo basata sul contributo specifico che ognuno dà al bene comune (diritto pubblico);

- quella *commutativa* o *egualitaria*, la cui proporzione è *aritmetica*, in quanto non riguarda i rapporti tra società e cittadino, ma tra privati (diritto privato), usata p. es. sia nei contratti giuridici o commerciali (rapporti di tipo volontario), come la compravendita, il mutuo ecc., in cui ognuno deve avere quel che gli spetta; sia nei casi di furto, violenza, tradimento, falsa testimonianza ecc. (rapporti di tipo involontario), nei quali il giudice deve stabilire il giusto pagamento di un indennizzo alla parte offesa o un'equa pena carceraria al colpevole, pareggiando vantaggi e svantaggi.

Tuttavia per Aristotele superiori alle virtù etiche, legate alla pratica, sono quelle *dianoetiche*, legate alla conoscenza delle verità immutabili e al sommo bene.

Le virtù dianoetiche sono cinque:

- *sapienza* (*sophía*), cioè la conoscenza di quelle realtà necessarie e universali che sono al di sopra dell'uomo (coincide con la metafisica, scienza del filosofo) e che lo rendono vicino a Dio grazie alla vita contemplativa;

- *saggezza* (*phrónesis*), cioè la capacità di deliberare in modo corretto intorno al bene dell'uomo (coincide soprattutto con la politica, e non è detto che un buon filosofo sia anche un buon politico);

- *intelligenza*, cioè la capacità di intuire, per via deduttiva, i principi primi di tutte le scienze;

- *scienza*, cioè la capacità di sviluppare i principi primi di una determinata scienza, sempre secondo il metodo deduttivo (intelligenza più scienza danno la sapienza);

- *arte* (*techné*), cioè la capacità di realizzare adeguatamente ciò che si è appreso.

Infine Aristotele pone una netta distinzione tra “conoscere il bene” e “fare il bene”. Il passaggio dall'una cosa all'altra non è affatto automatico. Per realizzarlo occorrono delle *deliberazioni* su quali e quanti

mezzi servono per arrivare a conseguire determinati *obiettivi*. La scelta invece riguarda proprio gli obiettivi, i *fini* da perseguire.

La deliberazione di per sé non determina la bontà o la cattiveria di un'azione, perché questo è un compito del fine. Si supera qui l'intellettualismo che Platone attribuisce a Socrate, secondo cui se si conosce il bene in maniera adeguata, non si può non realizzarlo.

Quindi in realtà il fine non può essere "scelto", propriamente parlando, da una *decisione comune*, poiché il bene vero può essere soltanto riconosciuto dalla persona *virtuosa*, già predisposta al bene, grazie alla sua volontà. È quindi il fine che indirizza la scelta, non è la scelta che determina il fine. Tant'è che Aristotele arriva a dire che, una volta diventati viziosi, è impossibile fare alcunché di bene.

Spieghiamo diversamente questo importante concetto. Aristotele afferma che quando vogliamo raggiungere determinati fini, noi stabiliamo, mediante la deliberazione, quali mezzi siano necessari al loro raggiungimento. La scelta opera poi su questi mezzi per metterli in atto. Siccome la scelta riguarda i mezzi e non i fini, questa ci rende sì responsabili, ma non ci rende buoni o cattivi, poiché l'essere buoni o cattivi dipende dai fini, che, essendo veri in sé, non possono essere decisi da una maggioranza di persone. In astratto la volontà vuole sempre il bene, ma per riconoscere quello vero (non apparente), ci vuole una persona virtuosa.

Il ragionamento – come si può notare – finisce in un circolo vizioso, poiché nella concretezza si possono compiere scelte sbagliate sui mezzi anche quando sono stati riconosciuti i fini più adeguati alla migliore esistenza umana. E qui non c'è persona "virtuosa" che tenga.

L'etica individuale, ragionevole, del buon senso e del giusto mezzo di Aristotele non tiene conto del fatto che, se si vive in un contesto negativo, dove le possibilità di compiere il bene sono scarse, è più facile che il soggetto pensi d'essere destinato al male. Il "giusto mezzo" in un contesto negativo è illusorio, in quanto ad un certo punto i condizionamenti sociali prevalgono.

Se l'etica migliore è soltanto quella che ricerca la felicità personale, alla fin fine rischia di dipendere dalla pura e semplice *psicologia*, in quanto non è in grado, non essendo connessa alla politica, di risolvere alcun problema socio-ambientale. È vero che Aristotele dice che l'etica è subordinata alla politica, ma lo dice astrattamente. Di fatto, al tempo in cui egli è vissuto, la *pólis* era sottoposta alla dittatura macedone, da lui mai messa in discussione; anzi egli escludeva dalla vita politica varie categorie sociali.

Secondo lui la virtù non viene praticata non perché qualcosa la renda molto difficile, ma perché si vuole soddisfare il proprio narcisismo. Il cittadino deve capire che se la felicità è la *propria* felicità, allora deve

cercare di essere “ragionevole”, cioè di non pretendere troppo. L’unica vera etica può essere realizzata non tanto in chiave politica, quanto piuttosto in chiave *filosofica*: aspirazioni troppo alte verrebbero frustrate dalla dittatura.

In un certo senso aveva ragione nel sostenere che diventiamo giusti compiendo la giustizia (e non perché abbiamo dentro di noi l’idea iperuranica del bene assoluto), ma resta il fatto ch’egli non spiega il *fine sociale* di questa giustizia e le *modalità politiche* per acquisirla. La giusta via di mezzo è solo una moderazione dettata da una valutazione di opportunità, quella che assicura il quieto vivere in un contesto autoritario. La sua non era un’etica che si poneva il compito di rispondere alla soddisfazione dei bisogni sociali.

Se vogliamo è anche limitata l’affermazione secondo cui dobbiamo lasciarci determinare da un fine. Un fine valido in sé, in definitiva non esiste. Essere determinati dal fine è diverso che determinare un fine. È vero, un’azione è positiva solo se lo è il fine per cui la si compie, ma questo fine è generalmente più complesso, più globale di quello che si percepisce immediatamente nel compiere un’azione. Fare la carità a un povero non produce un’azione davvero positiva, se non si mette il povero in condizione di provvedere a se stesso. Ecco perché la determinazione del bene non è mai un’operazione meramente individuale.

La politica

Per Aristotele la politica è solo una scienza tra le altre e il filosofo, amante delle scienze teoretiche, dovrebbe astenersi dal praticarla, poiché essa appartiene alle scienze *pratiche* (come l’etica), nei confronti della quale il filosofo preferisce le scienze *dianoetiche*, la cui virtù è strettamente collegata alla conoscenza.

Delle 158 Costituzioni politiche di varie *póleis* greche e di altri Stati, analizzate da Aristotele, ci è pervenuta solo quella di Atene. Dallo studio di questi documenti Aristotele ha ricavato una classificazione delle forme dello Stato, proponendo delle caratteristiche generali preferibili, all’interno delle quali si parte da alcuni presupposti irrinunciabili:

- l’uomo è un *animale sociale e politico*, nel senso che non può vivere da solo: la virtù è realizzabile solo nella *pólis*;

- la volontà dell’individuo è *subordinata* alla volontà della *pólis*, che ha un compito educativo-formativo verso i propri cittadini;

- i *cittadini* sono poche categorie di persone: quelle che hanno tempo libero sufficiente per partecipare alle assemblee politiche o per esercitare funzioni pubbliche (magistrati, sacerdoti ecc.) o per difendere la città (quindi sono esclusi gli schiavi, cioè in genere i prigionieri di

guerra o i cittadini di una città conquistata, ma anche i coloni, le donne, gli stranieri o i forestieri, gli operai, i contadini e i commercianti, indipendente che fossero liberi e greci);

- vi sono *aspetti sociali* che vanno considerati del tutto naturali, come l'inferiorità intellettuale, sociale e giuridica degli schiavi, dei barbari e delle donne (a queste ultime viene riservato il governo della casa cioè l'economia domestica, da *oikia* = famiglia+casa). La situazione politica del momento storico in cui vive è forse il motivo per cui Aristotele giunge a teorizzare la schiavitù, affermando che lo schiavo, tale per natura, è uno strumento ancora più degli altri. Lo schiavo, secondo lui, doveva essere catturato non nelle guerre fra Greci, ma in quelle contro i barbari, dato che questi sono per natura inferiori;

- se è vero che la prima unione naturale, in senso cronologico, è la famiglia e che più famiglie costituiscono un villaggio e che più villaggi costituiscono una *pólis*, è anche vero – sostiene Aristotele – che sul piano logico la *pólis* è un insieme superiore alla somma delle sue singole parti;

- la proprietà, se è *privata*, viene curata dall'individuo ed è fonte di progresso; se invece è *pubblica* viene trascurata;

- il *lavoro* è indegno per una persona libera, che deve invece essere preposta a dirigere o comandare;

- la *pólis* non deve essere né troppo popolosa né troppo poco (tutti i cittadini si devono conoscere tra loro) e il suo territorio deve essere grande quanto basta a soddisfare le necessità, senza produrre il superfluo. Vi sono beni da acquisire per la sopravvivenza e beni superflui (*crematistica*). Le merci hanno un *valore d'uso* e uno *di scambio*, ma, finché viveva il *baratto* non c'era crematistica; quando invece è subentrata la *moneta* è prevalso il *lusso*: di qui la condanna del *commercio* da parte di Aristotele;

- l'organizzazione delle classi sociali è in funzione dell'età, onde evitare che i guerrieri s'impadroniscano della *pólis*: sfruttando la loro *forza*, i giovani sono guerrieri; sfruttando la loro *saggezza*, gli adulti sono governanti e gli anziani sacerdoti;

- egli inoltre riconosce la necessità di un *protettorato macedone* sulla Grecia, anche se pensa che la *pólis* vada salvaguardata, essendo un'associazione naturale.

Le possibili forme dello Stato

Tipo di governo	Per il bene pubblico	Per il proprio interesse
uno solo	monarchia	tirannide
pochi	aristocrazia	oligarchia
molti	politìa	democrazia (demagogia)

La *politìa* è un termine medio tra oligarchia e democrazia.

La *democrazia* è equivalente alla *demagogia*, ma può apparire anche come un socialismo *ante litteram*, in quanto mira a favorire gli interessi dei più poveri, ritenendo che tutti siano uguali nella libertà e quindi anche nella proprietà. In tal senso è vista negativamente da Aristotele, poiché per lui non è giusto che, siccome tutti sono uguali nella libertà, lo debbano essere anche in tutto il resto.

In astratto Aristotele preferisce monarchia e aristocrazia, ma in concreto accetta la *politìa*, che è il governo del *ceto medio* (piccoli e medi proprietari terrieri, padroni di schiavi che svolgono lavori rurali: sono numerosi, agiati e politicamente moderati).

Educazione/formazione

Aristotele propende per un'educazione/formazione che inizi nella famiglia ed è contrario alla moltitudine dei maestri privati, in quanto vorrebbe una scuola gestita dallo Stato.

L'educazione/formazione non è prevista per le donne né per gli schiavi, in quanto suppone una condizione economica privilegiata e tempo libero sufficiente. Suo scopo è la stabilità dello Stato. È una sola e uguale per tutti, secondo il modello di educazione/formazione della *paideia* ateniese. La migliore è quella disinteressata o "liberale" (scienze teoretiche), cioè non utilitaristica, quindi quella finalizzata all'ozio (*scholé*), che è contemplazione. Materie fondamentali: lettere (leggere, scrivere, commentare gli autori antichi), matematica (far di conto), ginnastica, musica, disegno (utili per controllare gli impulsi e contemplare il bello). Ma nel Liceo aggiunge alcune discipline che considera importanti, come la grammatica, la retorica, matematica-geometria, fisica, biologia, psicologia, ma soprattutto logica, metafisica ed etica.

Alla domanda "a che serve la filosofia?" Aristotele risponde che il pregio della filosofia consiste proprio nel suo servire solo a se stessa e a null'altro: essa mira a rendere l'uomo libero, padrone di sé, non servo

delle passioni. Grazie alla filosofia l'uomo coltiva razionalmente le virtù, quelle *etiche* del "giusto mezzo" e quelle *dianoetiche* che ne realizzano il più alto destino.

La poetica

Per la prima volta con Aristotele la *poetica* (in particolare la *tragedia*, ma il suo ragionamento si potrebbe estendere a qualunque espressione artistica) viene analizzata come un *autonomo campo d'attività*, con tale rigore e sistematicità che a queste riflessioni si fa risalire la nascita dell'estetica moderna. Non a caso esse conosceranno una straordinaria fortuna a partire dal Rinascimento.

L'arte viene trattata nella *Poetica*, di cui ci è giunto solo il primo libro, dedicato alla *tragedia*. Poetica deriva da "*poiesis*", cioè "produzione". Dunque si tratta di arti produttive, finalizzate alla produzione di cose sensibili.

Aristotele parte da Platone, il quale sosteneva che l'arte è imitazione (*mimesis*) della realtà. Platone però lo diceva in senso negativo, poiché per lui la realtà era soltanto una copia imperfetta delle idee assolute, quindi l'arte è solo copia della copia, un'imitazione dell'imitazione, quindi un allontanamento dal vero.

Per Aristotele invece, siccome l'essenza delle cose è immanente alle cose stesse, l'arte è legittimata ad esistere. Anzi essa ha la capacità di saper cogliere, nelle cose individuali, quelle caratteristiche che possono farle diventare un simbolo universale, nel senso che i personaggi o le situazioni rappresentate, a motivo della loro verosimiglianza con la realtà, possono essere una metafora di aspetti esistenziali, anche tragici o drammatici, che chiunque può vivere nella propria quotidianità. Lo spettatore, se vive quelle medesime vicende che vede rappresentate artisticamente, vi si può facilmente riconoscere, arrivando persino a comprendere meglio le proprie. Quindi la *mimesis* artistica non riproduce passivamente la parvenza delle cose, ma ricrea le cose secondo una nuova dimensione, quella del possibile e del verosimile.

L'arte è ovviamente *finzione*, poiché non è né storia né scienza, ma ha la capacità, proprio a motivo del suo modo particolare di trattare le cose, non basato su dimostrazioni logiche, di colpire la fantasia, l'immaginazione, i sensi, i sentimenti e le passioni. Secondo Aristotele non bisogna aver paura, come invece ne aveva Platone, che l'arte susciti forti passioni. La funzione educativa dell'arte sta proprio in questo, nel permettere di *sublimare* le angosce e le tensioni che si provano quotidianamente in emozioni pure, purificate, permettendo appunto di vederle rappresentate in una scena di carattere pubblico.

Proprio la tragedia, che permetteva di vedere, in forma estrema, ciò che nella realtà si viveva in forma attenuata e spesso incomprensibile, creava una particolare soddisfazione interiore, quasi un compiacimento psicologico, che Aristotele chiamava col nome di *catarsi*, una purificazione (una forma di consolazione) che si avvale soprattutto dei sentimenti della pietà e del terrore. Insomma una “droga”, diremmo oggi.

Le passioni interiori, le contraddizioni irrisolte, si trasformano a teatro in emozioni pure, in un piacere estetico e intellettuale, che va al di là del momento in cui si assiste alla rappresentazione, in quanto l'arte deve svolgere una funzione educativa che va oltre se stessa.

Se la verosimiglianza è efficace, l'arte può essere addirittura superiore alla storia, poiché questa è costretta ad essere analitica, dovendo esaminare i fatti particolari già accaduti. L'arte invece può essere *sintetica*, andando all'essenza delle cose in maniera simbolica.

Di più. Attraverso l'arte si può narrare ciò che potrebbe accadere. Nella storia i fatti hanno valore in quanto realmente accaduti. Nell'arte invece si tende a rappresentare l'universale, trasformando i personaggi trattati, che potrebbero essere anche mitologici, in simboli universalmente riconosciuti, per il presente e per il futuro.

Tuttavia, perché le immagini sensibili usate (teatrali, poetiche, plastiche ecc.) possano pretendere di avere un significato universale, devono sottostare a precise regole espositive, in cui la forma abbia un'importanza decisiva. L'opera d'arte si deve presentare come una *totalità*, in cui le singole parti siano magistralmente tenute insieme in un tutto organico, capace di produrre effetti sensibili, emotivi, estetici.

Saranno i seguaci di Aristotele a formulare la dottrina secondo cui l'opera d'arte (in particolare la rappresentazione teatrale) deve rispettare sempre tre regole: l'*unità di azione, di tempo e di luogo*. Sono proprio queste regole che permettono di avere una forte immedesimazione con ciò che si vede rappresentato, in quanto le scene sembrano avvenire in maniera realistica, con pochissimi cambiamenti scenografici, pochi attori e utilizzando il tempo in maniera dilatata, senza interruzioni artificiali, che potrebbero far perdere allo spettatore il senso della continuità. Praticamente il tempo ch'egli impiega a vedere la scena è identico al tempo che le scene vogliono rappresentare. Ecco perché può facilmente immaginare d'essere un co-protagonista degli attori, immedesimandosi nelle loro vicende.

Solo verso l'Ottocento in Italia i drammaturghi rinunceranno a queste tre unità aristoteliche, confidando nel fatto che quando è in gioco la finzione lo spettatore può prescindere da una stretta aderenza a ciò che vede.

Tuttavia ciò che Aristotele disse a proposito della *Poetica* venne

del tutto trascurato nel Medioevo, in quanto la Chiesa preferì la lezione platonica. Questo si spiega molto semplicemente: Platone credeva ancora che attraverso la *pólis* si potessero risolvere le contraddizioni sociali, per cui riteneva l'arte un inutile diversivo, anzi nocivo dal punto di vista etico; Aristotele invece ha smesso di credere nel futuro democratico della *pólis* e pensa che l'arte possa essere uno strumento per poter meglio sopportare quelle stesse contraddizioni (ovviamente l'intellettuale può avvalersi anche di mezzi più astratti). Da questo punto di vista Aristotele si presterà a essere più facilmente strumentalizzato da un'ideologia borghese tendenzialmente individualistica, mentre Platone lo sarà da parte di un'ideologia più esigente, più autoritaria e burocratica di tipo collettivistico (laica o ecclesiastica che sia).

La funzione del linguaggio

Platone aveva dedicato un suo dialogo, il *Cratilo*, alle disquisizioni linguistiche, e di lui Diogene Laerzio disse che investigò per primo le possibilità della grammatica, riconoscendogli il merito di aver dato impulso agli studi linguistici.

Aristotele, nel trattato *Sull'interpretazione*, raccolto nell'*Organon*, costituisce una vera e propria pietra miliare nell'evoluzione della scienza linguistica. Mentre Platone si era soffermato sul problema ontologico del rapporto nome-cosa, chiedendosi innanzitutto quale funzione avesse il segno linguistico, Aristotele non cerca più di determinare le cause dei nomi e il perché della loro rispondenza alle cose, ma in primis cerca di stabilire il fine del linguaggio e quindi la funzione che ha il nome in quanto simbolo. La scienza del pensiero e del linguaggio, in greco chiamati entrambi *lògos* nel senso di "segni delle cose", è la logica di cui Aristotele può essere considerato a buon diritto il fondatore, anche se egli non usa il termine *logica* per indicare tale scienza, ma la chiama piuttosto *analitica*, poiché analizza e scompone il pensiero nei suoi elementi.

Per Aristotele essa è strumento delle altre scienze, ma è anzitutto scienza di per sé e suo ruolo è occuparsi del pensiero e del linguaggio e attraverso essi delle realtà e delle loro relazioni di cui sono segni.

Egli fu il primo a impostare i problemi logici e a definire un primo e adeguato linguaggio tecnico. In tal senso non studia l'*atto* (*giudizio*) con cui si afferma o si nega qualcosa, ma piuttosto il *termine* (*enunciazione* o *proposizione*), mediante cui si esprime una negazione o affermazione.

Una delle sue tesi fondamentale è la seguente: "i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima [processi psichici] e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo

poi che le lettere non sono medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti già identici per tutti”.

La logica

I

Aristotele colloca la logica al di fuori dello schema in cui ha suddiviso le altre scienze. La logica mostra come proceda il pensiero quando pensa, quale sia la struttura del ragionamento, quali gli elementi di esso, come sia possibile fornire dimostrazioni, quali tipi di dimostrazione esistano, di che cosa e quando sia possibile fornire dimostrazioni. Per questo la logica verrà indicata col termine *Organon* (termine che fu introdotto da Alessandro di Afrodisia), in quanto vuole fornire gli strumenti mentali necessari per affrontare qualsiasi tipo d'indagine.

Aristotele non usa mai il termine “logica” (che fu introdotto da Cicerone), bensì quello di “analitica”, la quale spiega il metodo con cui noi, partendo da una data conclusione, la risolviamo negli elementi (o nelle premesse) da cui deriva. È così che noi fondiamo e giustifichiamo un ragionamento “logico”. La logica è quindi la scienza che stabilisce le regole per la correttezza formale di qualunque ragionamento. Serve per poter dire quando un discorso ha “senso”.

Il primo elemento che incontriamo nella logica aristotelica sono le *categorie* (singoli termini non connessi): dal punto di vista *metafisico* le categorie rappresentano i significati fondamentali dell'essere, mentre dal punto di vista *logico* esse sono i supremi generi ai quali deve essere riconducibile qualsiasi termine della proposizione. Se dico “Socrate corre” e scompongo questa proposizione, trovo che “Socrate” rientra nella categoria della *sostanza*, mentre “corre” in quella del *fare*; se dico “Socrate è nel Liceo”, “nel Liceo” rientra nella categoria del *dove*. La prima categoria (la sostanza) funge sempre da *soggetto* e solo impropriamente da *predicato* (Socrate è un uomo, cioè è una sostanza). Le altre categorie fungono sempre da predicati della prima categoria, in quanto devono essere sempre riferite al soggetto. Per quanto riguarda il problema della verità e della falsità, finché abbiamo solo i termini isolati della proposizione non possiamo parlare né dell'uno né dell'altra, in quanto solo nel *giudizio* che connette i singoli termini e forma la proposizione abbiamo verità o falsità.

Le categorie sono i generi cui sono riconducibili i termini in cui scomponiamo la proposizione, quindi sono qualcosa di prioritario e non

ulteriormente riducibile, che non può quindi nemmeno essere definito, poiché non esiste nulla di più generale cui poter ricorrere per determinarle. “Definire” per Aristotele vuol dire non tanto spiegare il significato di una parola, quanto determinare che cos’è l’oggetto che la parola indica. La definizione è il discorso che esprime la sostanza delle cose. Una definizione può essere valida o non valida, ma non vera o falsa, perché vero e falso si hanno solo nel giudizio. Per fare un esempio di definizione proviamo a definire l’uomo: occorrono allora a questo punto il “genere prossimo” e la “differenza specifica”; il genere prossimo di uomo è l’*animalità*; la differenza specifica fra uomo e animale è la *razionalità*.

Quando uniamo i termini fra loro e affermiamo o neghiamo qualcosa di qualcos’altro, allora abbiamo il *giudizio*. Il giudizio è l’atto con cui affermiamo o neghiamo un concetto, e la sua espressione logica è l’*enunciato* o la *proposizione*. Il giudizio è la forma più elementare di conoscenza, quella forma che ci fa conoscere il nesso fra un predicato e un soggetto. Vero e falso si hanno col giudizio: il vero si ha quando si congiunge qualcosa che è veramente congiungibile (o si disgiunge ciò che è disgiungibile), mentre il falso si ha quando congiunzione o disgiunzione non si possono fare. La falsità non sta nel contenuto del giudizio, ma nella sua formulazione, cioè nel suo aspetto formale. Il giudizio è sempre quindi o un’affermazione o una negazione. Non tutte le frasi interessano la logica: invocazioni, preghiere, esclamazioni ecc. riguardano il discorso retorico e poetico. Nella logica rientra solo il discorso *apofantico* o *dichiarativo*.

Aristotele passa poi a definire il *ragionamento*: questo non consiste nel negare o affermare qualcosa di qualcos’altro (questi sono solo *giudizi*), ma si ha quando passiamo da giudizi ad altri giudizi, collegandoli con nessi causali per cui alcuni sono antecedenti e altri conseguenti. Il *sillogismo* è il ragionamento perfetto, in cui la conclusione cui si perviene è la conseguenza che scaturisce, di necessità, dall’antecedente. L’esempio più famoso di sillogismo perfetto è quello in cui abbiamo una premessa maggiore che dice “Se tutti gli uomini sono mortali”, una premessa minore che afferma “e se Socrate è un uomo”, e una conclusione che dice “allora Socrate è mortale”.

Questa prima forma di sillogismo è chiamata *sillogismo generale*: la sua caratteristica principale è quella di prescindere dal contenuto di verità delle premesse. Diverso da questo è il *sillogismo scientifico* o *dimostrativo*, che riguarda anche il contenuto di verità delle premesse. Queste infatti devono essere vere e prime, cioè non bisognose a loro volta di ulteriori dimostrazioni. Tutto ciò pone naturalmente un problema fondamentale nel pensiero aristotelico, vale a dire l’origine di premesse vere e come possiamo conoscerle, dal momento che non possiamo otte-

nerle attraverso ulteriori sillogismi, ch  altrimenti procederemmo all'infinito.

Il sillogismo   un processo *deduttivo*, in quanto ricava da verit  universali *verit  particolari*. Per quanto riguarda il modo in cui cogliere queste verit  universali Aristotele indica due possibilit : l'*induzione*, attraverso la quale dal particolare si ricava l'universale (si tratta del processo *astrattivo*), e l'*intuizione*, che   il coglimento puro da parte dell'intelletto dei principi primi (in questo modo Aristotele ammette l'*intuizione intellettuale* come prima di lui aveva fatto Platone).

Ogni scienza avr  poi dei principi suoi propri e dovr  occuparsi di quegli elementi che sono di sua competenza. Accanto a questi principi specifici ve ne sono per  alcuni che sono comuni alle varie discipline, come il *principio di identit  o di non contraddizione* (non si pu  affermare nello stesso tempo, dello stesso soggetto o oggetto, una cosa e il suo contrario) e quello del *terzo escluso* (non   possibile che ci sia un termine medio tra elementi che si contraddicono). Questi principi sono definiti *trascendentali*, nel senso che valgono per ogni forma di pensiero in quanto tale, e sono *indimostrabili* (si dimostrano da soli, in quanto chi volesse negarli nello stesso tempo li affermerebbe), in quanto ogni dimostrazione li presuppone.

Quando le premesse del sillogismo anzich  essere vere sono soltanto *probabili*, cio  fondate sull'*opinione*, allora abbiamo il sillogismo *dialettico* (si tratta di un tipo di sillogismo che ci insegna a discutere con gli altri).

Quando le premesse non sono fondate nemmeno sull'opinione abbiamo il sillogismo *eristico*.

Quando il sillogismo   tale solo in apparenza abbiamo il *paralogismo*, che   un ragionamento *errato*.

II

1. Il termine "logica" non   aristotelico, ma   usato dagli stoici, per i quali significa "studio del pensiero che si esprime nei *logoi* (discorsi)"; per indicare tale scienza venivano anche usati:

- *Organon* (da Alessandro di Afrodisia, per indicare la logica; poi, a partire dal VI sec., per indicare gli scritti aristotelici su tale argomento; *Organon* significa "strumento", indica la funzione della logica quale sistema di regole formali di cui si servono tutte le scienze);

- *Analitica*   il termine che usava Aristotele per indicare la logica; si riferisce al metodo di risoluzione o analisi che tende a ricondurre il ragionamento nei suoi elementi costitutivi pi  semplici (proposizioni e termini).

2. Gli scritti di Aristotele sulla logica sono raccolti nell' *Organon*, che contiene 6 libri: *Categorie*, *Sull'interpretazione*, *Analitici Primi*, *Analitici Secondi*, *Topici*, *Elenchi sofistici*. L'ordine delle opere segue il criterio dal semplice al complesso; nell'esposizione infatti si esaminano:

- i termini o categorie che indicano i concetti e le loro proprietà;
- le proposizioni o i giudizi, che risultano dalla combinazione dei termini, e le loro proprietà;
- i ragionamenti o sillogismi, che sono combinazioni di più proposizioni, e le loro proprietà.

3. **La logica dei termini** o delle *Categorie*. I termini del linguaggio indicano i *concetti* del pensiero. Le caratteristiche logiche dei concetti sono:

3.1. relative al rapporto *quantitativo* che vi è tra esse, per cui sono in un rapporto di *inclusione* tra loro in base al quale si dividono in:

- *Genere*: ogni concetto è *genere* rispetto ai concetti di minore universalità che include o contiene: per es. poligono è genere rispetto a quadrilatero, che è genere rispetto a quadrato;

- *Specie*: un concetto è *specie* rispetto ai concetti più generali in cui è contenuto o incluso: per es. quadrilatero è specie rispetto a poligono, quadrato è specie rispetto a quadrilatero;

Quindi ogni concetto è specie di un concetto più generale e genere di un concetto più specifico. Detto altrimenti, il genere è il *contenitore*, perché si riferisce a un maggior numero di individui, quindi ha un minor numero di caratteristiche. È comprensivo del soggetto ma non vi corrisponde completamente, essendo più esteso e comprendendo più specie. La specie invece è il *contenuto*, in quanto implica un minor numero di individui e quindi un maggior numero di caratteristiche.

3.2. relative alle *caratteristiche* da cui ciascun concetto risulta definito: ogni concetto risulta individuato da un certo numero di caratteristiche che nel loro insieme lo definiscono; pertanto ogni concetto possiede:

- *estensione*: è l'insieme di *oggetti* a cui il concetto si riferisce, perché godono delle proprietà comprese in quel concetto (rispetto al concetto di "uomo", l'estensione è data da tutti gli uomini di tutti i luoghi e tempi);

- *comprensione*: l'insieme delle *proprietà* che caratterizzano il concetto.

3.3. La regola secondo cui i concetti sono ordinati secondo una scala gerarchica è la seguente: comprensione ed estensione sono inversamente proporzionali; tanto maggiori saranno le proprietà che caratterizzano un concetto (comprensione) tanto minori saranno gli oggetti (esten-

sione) a cui si riferirà quel concetto:

- aggiungendo caratteristiche a un concetto diminuisce il numero di individui cui si riferisce;

- diminuendo le caratteristiche di un concetto aumenta il numero di individui cui si riferisce.

3.4. I concetti sono quindi disposti secondo una complessa ma ordinata e sistematica gerarchia piramidale, che avrà nei gradini più alti i concetti con massima estensione e minima comprensione e ai gradi più bassi i concetti con massima comprensione e minima estensione.

3.5. *Generi sommi*. Sono i generi massimi che classificano i predicati, cioè le proprietà che noi assegniamo a un soggetto in un giudizio, sono quindi i “modi generali con cui l’essere si predica delle cose nelle proposizioni”. Aristotele li chiama categorie e ne elenca 10: *sostanza* (soggetto di una proposizione) e 9 *predicati*: quantità (per es. “questa mela è l’ultima”), qualità (per es. “questa mela è rossa”), relazione (per es. “questa mela è di questo albero”), tempo (per es. “questa mela dura una settimana”), luogo (per es. “questa mela è nella mia mano”), giacere (o posizione) (per es. “questa mela è in una borsa”), avere (per es. “questa mela è mia”), agire (per es. “questa mela fa bene alla salute”), subire (patire) (per es. “questa mela è inquinata”). Gli ultimi due sono equivalenti ad attivo e passivo.²³

Quindi:

- *sostanza prima*: la sostanza “in senso primario” o “prima” sono gli individui determinati ed aventi una *esistenza autonoma* che vengono indicati con un *nome proprio*; sono le “cose” che percepiamo coi sensi; sono i soggetti di cui le sostanze seconde esprimono l’essenza. Aristotele li chiama anche “specie infima”, perché non hanno niente sotto di sé in quanto coincidono con gli individui, hanno quindi massima comprensione e minima estensione. Sul piano del linguaggio, alla sostanza corrisponde il soggetto;

- *sostanze seconde*: sono i *predicati* (o nomi comuni) che appartengono alla categoria di sostanza e che hanno la funzione di esprimere il *che cos’è* di un soggetto, la sua essenza, attribuendo ad esso un predicato in un giudizio;

- *accidenti*: sono definiti accidenti ciò che accade alla sostanza (cioè sono inerenti a questa, non avendo esistenza autonoma), ma non esprimono la sua essenza, poiché non sono universali ma molto particolari. Hanno la funzione di attribuire proprietà accidentali (*symbebekòs*) alle sostanze.

²³ Nella grammatica italiana questi predicati vengono chiamati anche “complementi”.

3.6. La *definizione* e il *giudizio*: costituiscono gli elementi di base della conoscenza scientifica, in quanto spiegano come avviene l'individuazione dell'oggetto del conoscere e l'attribuzione ad esso delle sue caratteristiche:

- *definizione*: definire un termine significa indicare il suo genere prossimo e la sua differenza specifica;

- *giudizio*: è formato dall'unione tra un soggetto e un predicato; al soggetto corrisponde sul piano ontologico una sostanza, al predicato un genere, i modi possibili con cui avviene la predicazione sono dati dalle categorie.

In definitiva: le categorie non sono, prese in sé, né vere né false. Se io dico: "La mela è rossa" e poi separo la sostanza-mela dal predicato-rossa, non posso esprimere un giudizio di verità o di falsità né della sostanza né del predicato.

Il modi in cui si attribuisce un predicato a un soggetto sono soltanto tre:

- asserzione: A è B
- possibilità: A è possibile che sia B
- necessità: A è necessario che sia B.

4. **La logica delle proposizioni (o giudizi)**. Si è così passati dalla considerazione dei termini isolati a quella dei termini riuniti in una proposizione: espressione verbale dell'attività del pensiero consistente nell'affermare o negare l'unione tra un soggetto e un predicato. Aristotele prende in esame solo i giudizi assertori o dichiarativi o categorici, poiché si deve poter dire se sono veri o falsi (o comunque sensati o insensati). Un giudizio dichiarativo è vero quando è in grado di congiungere astrattamente cose che sono già congiunte nella realtà, cioè se esiste una corrispondenza tra linguaggio e realtà: per es. "Socrate è vecchio" se al Socrate reale corrisponde la qualità d'essere vecchio.

I giudizi vengono classificati in base a diversi criteri (da notare che nell'esempio scelto le lettere A I E O sono state stabilite dagli Scolastici medievali e si riferiscono alle vocali delle parole latine A d f i r m o e n e g o):

4.1. secondo la *quantità*: si possono avere giudizi opposti:

- *universali affermativi*: concernono tutti i soggetti di un dato insieme (A= "Tutti i corvi sono neri");

- *universali negativi*: escludono tutti i soggetti di un dato insieme (E= "Nessun corvo è nero");

4.2. secondo la *qualità*: possono essere:

- *particolari affermativi*: attribuiscono qualcosa a qualcosa (I= "Alcuni corvi sono neri");

- particolari *negativi*: separano qualcosa da qualcosa (O= “Alcuni corvi non sono neri”);

4.3. secondo i loro *rapporti reciproci*: Aristotele considera il rapporto esistente tra i vari tipi di proposizione riguardo alla loro possibile verità. Tali studi furono completati dai logici medievali e espressi nel quadrato delle relazioni/opposizioni (V sta per Vero, F sta per Falso):

- *contrarie*: opposizione tra universale affermativa e negativa (A e E): possono essere entrambe false ma non entrambe vere (cioè se $A=V$ allora $E=F$, oppure $A/E=F$);

- *contraddittorie*: opposizione tra universale affermativa o negativa (A e E) e particolare negativa o affermativa (I e O) sono necessariamente una vera e l'altra falsa (cioè se $A=V$, allora $O=F$; se $O=V$, allora $A=F$ e lo stesso vale per la coppia E/I);

- *subcontrarie*: le particolari affermativa e negativa possono essere entrambe vere ma non entrambe false (cioè se $I=V$, allora $O=V$);

- *subalterne*: è il rapporto intercorrente tra A e I e E ed O. In questo caso dalla verità dell'universale si inferisce necessariamente quella della particolare, mentre non vale il contrario; viceversa dalla falsità dell'universale non consegue necessariamente la falsità della particolare cioè se $A=V$, allora $E=F$, $I=V$, $O=F$; se $E=V$, allora $A=F$, $I=F$, $O=V$; se $I=V$, allora $E=F$, e A e O sono V o F; se $O=V$, allora $A=F$, e E e I sono V o F; se $A=F$, allora $O=V$, e E e I sono V o F; se $E=F$, allora $I=V$, e A e O sono V o F; se $I=F$, allora $A=V$, $E=V$, $O=V$; se $O=F$, allora $A=V$, $E=F$, $I=F$).

4.4. La *verità*: Aristotele può ora enunciare la propria dottrina della verità:

- in primo luogo la verità è sempre funzione della combinazione logica dei termini in un giudizio;

- la verità è nel pensiero e nel discorso, non nella cosa (si rende conto che non tutto quello che è logico è vero);

- misura della verità è l'essere o la cosa, non il discorso o il pensiero in sé;

- definizione di verità: è vero congiungere ciò che è realmente congiunto e disgiungere ciò che è realmente disgiunto; falso il contrario.

Cioè in sostanza Aristotele riteneva impensabile che la coerenza del linguaggio non trovasse un qualche corrispettivo nell'essenza dell'essere. Tale corrispondenza poteva essere intuita tramite i tre assiomi fondamentali (identità, non contraddizione e terzo escluso). Infatti tra le forme del pensiero (logica) e quelle della realtà (ontologica) deve per forza esistere un rapporto necessario che conferma la veridicità delle forme del pensiero (realismo gnoseologico), altrimenti è impossibile distinguere la verità dalla falsità, la scienza dall'opinione. Una cosa non è

bianca perché si afferma con verità che è tale; ma si afferma con verità che è tale, perché è bianca.

5. **La dottrina del sillogismo.** Formulare proposizioni non significa ancora *ragionare*, poiché il ragionamento nasce solo quando si congiungono tra loro proposizioni secondo precisi nessi in modo da ottenere un effetto di consequenzialità. Il sillogismo viene elaborato col procedimento *deduttivo* e si basa su giudizi *categorici*.

5.1. *Sillogismo*: è un discorso o ragionamento in cui poste talune cose (le premesse) segue necessariamente qualcos'altro (conclusione) per il semplice fatto che quelle sono state poste. Le principali caratteristiche del sillogismo deduttivo sono:

- *proposizioni*: è formato da tre proposizioni, le prime due sono dette "premessa maggiore" e "premessa minore" e fungono da *antecedenti*, mentre la terza è la "conclusione necessaria" e funge da *conseguente* ("Se tutti gli uomini sono mortali, cioè se ogni A=uomo è B=mortale, e se tutti gli ateniesi sono uomini, cioè se ogni C=ateniese è A=uomo, allora tutti gli ateniesi sono mortali, cioè C=ateniese è B=mortale");

- *termini*: nel sillogismo deduttivo si hanno tre termini che vengono classificati a seconda della loro estensione:

- *termine maggiore*: ha l'estensione maggiore e si trova nella premessa maggiore: "Tutti gli uomini sono mortali" (in genere è formalmente sempre vera, cioè praticamente non ha bisogno d'essere dimostrata in quanto universale);

- *termine minore*: ha l'estensione minore e si trova nella premessa minore: "tutti gli ateniesi sono uomini" (in genere contiene il termine medio presente nella premessa maggiore);

- *scopo del sillogismo*: è dimostrare che il termine maggiore e quello minore sono tra loro necessariamente congiunti da un termine medio: in questo caso A=uomini;

- *termine medio*: si trova in entrambe le premesse e non compare nella conclusione, funge da elemento di connessione tra gli altri due termini. Nell'esempio riportato, uomini è presente nella premessa maggiore come soggetto e nella minore come predicato. Quindi il sillogismo si fonda sulla transitività: per es. se A è incluso in B e B è incluso in C, allora A è incluso in C.

- Proprietà logiche fondamentali dei sillogismi deduttivi: sono il *carattere mediato* e la *necessità*. Bisogna però fare attenzione che la correttezza di un sillogismo non dipende tanto dalla verità o falsità delle sue premesse, anche se per Aristotele è evidente che da premesse corrette deriva una conclusione vera (cosa che oggi non si darebbe per scontata). La correttezza di un sillogismo deduttivo dipende solo dalla sua coerenza

formale (interna al sillogismo stesso), e questa coerenza è data dal termine medio. Questo tipo di sillogismo deduttivo, la cui logica è necessaria e formalmente valida, anche se non necessariamente vera, parte dal generale e arriva al particolare, e viene anche detto sillogismo categorico o apodittico o dimostrativo.

6. **La collocazione del termine medio.** Nel sillogismo il termine medio può assumere quattro collocazioni, che determinano quattro possibili configurazioni sillogistiche, che Aristotele chiama *figure*:

- è soggetto nella premessa maggiore e predicato in quella minore;
- è predicato in entrambe le premesse;
- è soggetto in entrambe le premesse.
- è predicato nella premessa maggiore e soggetto in quella minore.

Ecco lo schema sintetico (S=soggetto, P=predicato, di cui i primi tre esempi sono aristotelici e il quarto è della Scolastica):

S (I) P (II)

P (I) P (II)

P (I) S (II)

S (I) S (II)

Facciamo il conto di quanti sillogismi sono possibili:

- posto che le proposizioni categoriche possono essere solo quattro (A, E, I, O);

- e che ogni proposizione ha quattro combinazioni diverse;

- e che un sillogismo è sempre composto da tre proposizioni;

- allora ogni figura ha 64 combinazioni ($4 \times 4 \times 4$);

- non solo, ma, poiché le figure sono quattro, in totale i modi sillogistici sono 256 (64×4). Di questi però solo 19 sono validi, cioè corretti. Aristotele ne trovò 14 veri, ma solo perché delle quattro figure sillogistiche prese in esame solo le prime tre. Gli altri cinque modi furono aggiunti dai teologi della Scolastica, che idearono appunto la quarta figura.

Pertanto noi possiamo avere:

1. sillogismi validi ma non veri: (es. “Socrate è un cane, tutti i cani possiedono una stazione di servizio, Socrate possiede una stazione di servizio”);

2. non validi ma veri (es. “Socrate è greco, tutti i greci sono uomini, Socrate è un filosofo”);

3. sillogismi validi e veri, cioè scientifici (es. “Ogni animale è mortale, ogni uomo è animale, ogni uomo è mortale”).

Gli Scolastici idearono una tavola dei 19 modi validi del termine medio da usarsi come promemoria. In questa maniera, per stabilire se un

sillogismo era vero, cercavano anzitutto di capire a quale figura appartenesse; dopodiché s'imparavano a memoria delle strane parole, dalle cui vocali però si poteva capire subito se era vero o falso.

Figure (S=soggetto e P=predicato)			
I (S P)	II (P P)	III (S S)	IV (P S)
BARBARA CELARENT DARII FERIO	CESARE CAMESTRES FESTINO BAROCO	DARAPTI FELAPTON DISAMIS DATISI BOCARDO FERISON	BARALIPTON CELANTES DABITIS FAPESMO FRISESOMORUM

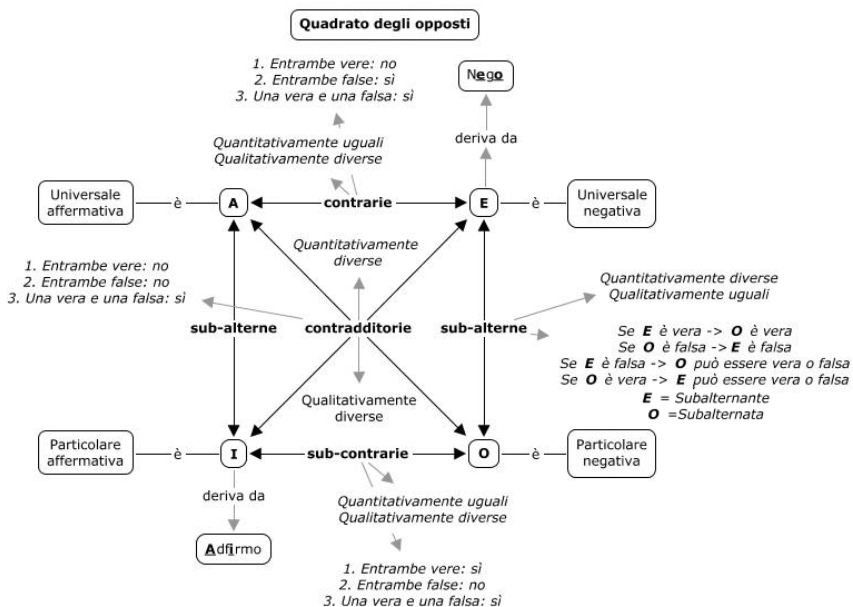
Facciamo un esempio del suo uso.

- Se tutti i delfini vivono nel mare (A, giudizio universale affermativo)
- e se tutti i delfini sono mammiferi (A, giudizio universale affermativo)
- allora alcuni mammiferi vivono nel mare (I, giudizio particolare affermativo).

Il termine medio è soggetto in entrambe le premesse, quindi riguarda la III figura (S S), nella quale abbiamo solo un modo che soddisfa il requisito della correttezza formale: la parola DARAPTI.

Guardiamo ora la parola BARBARA della prima colonna. Questa indica che tutti e tre i giudizi sono di tipo A, cioè universali affermativi: per es. “Se tutti gli uomini sono giusti, e se tutti gli onesti sono uomini, allora tutti gli uomini sono onesti”. Attenzione però che non si sarebbe potuto dire, anche se eticamente sarebbe stato sensato, che “Tutti i giusti sono onesti”, in quanto il termine medio, tra le due premesse, in questo caso è la parola “uomini”.

Attenzione che i primi principi (o assiomi) del discorso (intuiti dall'intelletto) sono sempre i tre fondamentali: *identità* (dato A, A=A), cioè una cosa non può essere diversa da se stessa (A sarà sempre diverso da non A); *non contraddizione* (cioè solo al mutare di determinate condizioni di spazio e di tempo, A può essere non A; all'interno delle medesime condizioni è impossibile); *terzo escluso* (di fronte alla verità, A sarà =A oppure ≠non A, ma non sarà mai B, *tertium non datur*).



7. *Un altro tipo di sillogismo.* Validità formale e verità non sono la stessa cosa. La scienza è fondata su sillogismi che devono essere validi ma anche veri. Il sillogismo dimostrativo o scientifico risponde a tali requisiti. Ma esistono anche sillogismi non scientifici, come quelli induttivi, la cui conclusione è solo probabile, per cui non ebbero mai l'importanza di quelli apodittici.

Un sillogismo per essere vero non dev'essere solamente corretto ma anche corrispondere alla realtà. Per questo Aristotele si concentra sul sillogismo scientifico: parte da premesse vere per arrivare ad una conclusione vera.

Le premesse vere sono gli *assiomi*, cioè quelle verità generalmente basate sui principi di *identità* o di *non contraddizione* o del *terzo escluso* (una cosa non può essere diversa da sé, oppure vera e falsa nello stesso momento; al limite può anche essere, in momenti diversi, una cosa e il suo contrario, ma l'alternativa è fra due cose al massimo, non fra tre).

Il sillogismo non scientifico per Aristotele è quello induttivo (che va dal particolare al generale) e che si basa su due premesse particolari (opinioni notevoli), le quali possono sì portare a una conclusione generale, ma questa sarà solo probabile, persuasiva, retorico/dialettica, in quanto il passaggio dal particolare all'universale per mezzo dell'osservazione non è dimostrativamente necessario, quindi non è universale: Aristotele

definisce la conclusione come “universalità del per lo più”.

Questo sillogismo può avvalersi del ragionamento intuitivo basato sui suddetti tre principi generali che rendono le premesse particolari molto verosimili, anche se le conclusioni non sono necessariamente scientifiche. L'induzione non ha valore dimostrativo, in quanto non può contemplare tutti i casi possibili, quindi non riesce ad attingere l'universale.

Facciamo un esempio:

- L'uomo, il cavallo e il mulo sono longevi
- L'uomo, il cavallo e il mulo sono animali senza fiele
- Dunque gli animali senza fiele sono longevi.

In questo caso il termine medio è “essere senza fiele” ed è legato alla longevità solo nella conclusione. Ne deduciamo che l'essere senza fiele non rappresenta un connettore, ma solo un'osservazione di fatto, che non dimostra nulla.

Perché Aristotele arriva a parlare di questo tipo di sillogismo? Perché si rende conto che gli assiomi sono troppo generali e quindi insufficienti per spiegare la causa delle verità particolari, per cui occorrono altri principi capaci di spiegare gli oggetti propri di ciascuna singola scienza. Occorre per es. la *definizione* con cui esprimere l'essenza (la peculiarità) di una cosa (un ente), che si ottiene sommando il genere prossimo e la differenza specifica. Un ente va identificato, sulla base dell'esperienza, nella sua specificità. In fondo la *scienza* è la conoscenza delle essenze degli enti. Spesso è l'esperienza di più casi che permette all'intuizione (intelletto) di cogliere l'universale. Di sicuro non è accettabile un regresso all'infinito. Si deve ammettere che l'intelletto sia capace di apprendere in modo intuitivo l'essenza delle cose a partire dall'osservazione.

Tuttavia all'epoca di Aristotele la scienza non era certamente quella che conosciamo oggi. Ecco perché il sillogismo induttivo non ebbe mai nella sua metafisica un ruolo superiore a quello dimostrativo.

III

Riassumiamo la dottrina aristotelica del sillogismo.

Aristotele classifica i possibili giudizi in base a due variabili: la *quantità* (universali o particolari) e la *qualità* (affermativi o negativi), le quali vengono combinate in quattro modi diversi:

- A - universale affermativa (p. es. “tutti i corvi sono neri”);
- I - particolare affermativa (“alcuni corvi sono neri”);
- E - universale negativa (“nessun corvo è nero”);
- O - particolare negativa (“alcuni corvi non sono neri”).

A ben guardare gli universali affermativi contengono meno in-

formazione, o meglio, meno spinta a cercare nuove informazioni, degli universali negativi, proprio perché se è vero che “tutti i corvi sono neri”, diventa irrilevante sapere altro; ma se è vero che “nessun corvo è nero”, si lascia impregiudicato il colore degli altri uccelli.

Il primo giudizio affermativo è *apodittico* nel senso che afferma in maniera categorica, tassativa, esclusiva e pone l'accento sulla *sostanza* (i corvi). Invece il secondo giudizio negativo è *si apodittico*, ma non è tassativo per quel che è altro da sé, proprio perché pone l'accento sul *predicato* (il colore nero).

Questo per dire che se si vuole fare una affermazione apodittica con pretesa di universalità, è meglio farla al negativo: si sbaglia di meno e si è più tolleranti. È una questione psico-logica, non solo logica. Peraltro noi non possiamo avere certezze apodittiche per questioni di carattere universale, salvo casi molto limitati e che riguardano da vicino la natura umana o l'ambiente in cui essa vive (per es. la gravitazione universale). E anche in questo caso dovremmo camminare coi piedi di piombo, poiché da quando sono nate le civiltà antagonistiche, noi non abbiamo certezze universali neppure su noi stessi, in quanto non sappiamo più chi siamo né quale sia il nostro ruolo nei rapporti con la natura.

Viceversa il *particolare affermativo* è più utile del *particolare negativo*: questo perché il secondo è già contenuto nel primo, come un proprio sottinteso, che, proprio per questa ragione, non si avrebbe bisogno di specificare, e il farlo è retorico. Se “alcuni corvi sono neri”, è evidente che altri possono non esserlo.

Quindi dovrebbero esserci solo due tipi di giudizio: quelli *universali negativi*, che lasciano campo aperto alla diversità, ad altre possibilità non contemplate o previste; e quelli *particolari affermativi*, che danno concretezza ai giudizi, evitando inutili sofismi. Nell'universalità si deve essere aperti, disponibili alla molteplicità; nella particolarità invece si deve essere precisi, onde evitare i giri di parole o la falsa dialettica.

Che i sofismi siano sempre dietro l'angolo lo si comprende anche dal rapporto di subalternità tra l'universale affermativa e la particolare affermativa. Se io dico che “tutti i corvi sono neri”, diventa pleonastico sostenere che “anche alcuni corvi lo sono”. Se è vera la prima, la verità della seconda è inutile. E se è vera la seconda, la verità della prima va dimostrata, ma allora il particolare è superiore all'universale e quindi non ci può essere dipendenza gerarchica.

Dunque delle due l'una: o rinunciamo ad affermazioni universali in positivo e ci limitiamo a quelle in negativo, oppure facciamo soltanto affermazioni particolari in positivo.

Bisogna stare attenti a queste cose, perché poi può venir fuori un sofista come Popper, che, pur di negare una qualunque affermazione uni-

versale, pensa che sia sufficiente utilizzare anche la più piccola eccezione (contraddittoria). Per lui la verità non esiste, in quanto tutto può essere falsificato; anzi, arriva addirittura a dire, con fare irrazionalistico, che se un enunciato non è falsificabile, di sicuro è falso. Quindi è vero soltanto l'enunciato che falsifica ciò che pretende d'essere non falsificabile. Insomma la verità sta nell'attimo: l'attimo dopo è già falsa.

IV

Il sillogismo *logico-formale* è la disgrazia principale della logica occidentale. Aristotele l'aveva studiato in buona fede, pensando che da certe premesse, solo per il fatto d'averle poste, potessero seguire, di necessità, determinate conclusioni logiche. In ogni caso i suoi sillogismi sono una diretta conseguenza del pensiero matematizzante di Platone.

Nella sua filosofia il principio di non-contraddizione o quello d'identità o anche quello del "terzo escluso", sono un'ingenuità che si può facilmente tollerare. In fondo Aristotele non aveva la concezione della libertà e del libero arbitrio dell'ideologia cristiana, per cui non poteva comprendere sino in fondo la complessità della natura umana.

Tuttavia oggi non possiamo considerare alcuna premessa come inconfutabile, né possiamo più credere che da una determinata premessa provengano, "logicamente", precise conseguenze. Le premesse possono essere inconfutabili in via del tutto "formale", relativa, cioè a condizione di porre determinate condizioni (spazio-temporali) cui esse facciano preciso e dovuto riferimento. Ma nessuna premessa può rimanere inalterata al di fuori di tali condizioni, o al mutare di queste stesse condizioni.

Così pure, se da certe premesse sono necessarie talune conclusioni, non è detto che tali conclusioni costituiscano una prova sicura della "verità" di quelle premesse. A tal fine sarebbe necessario che non vi fossero assolutamente altre premesse: il che non può essere stabilito a-priori.

Talune premesse possono rappresentare un giudizio di fatto, vero in quanto tale (cioè nel contesto astratto del sillogismo, che pur presume di rifarsi a una realtà concreta), ma ciò non significa ch'esse lo siano per come la realtà dovrebbe essere. In altre parole una premessa che si presume desunta dalla realtà non è per questo più vera di una premessa desunta da un'ipotesi di come la realtà dovrebbe essere.

Oggi siamo arrivati alla conclusione che sia nel porre una premessa, che fra una premessa e l'altra, e persino nel dedurre le conclusioni ultime, ciò che gioca un ruolo rilevante è l'*interesse del soggetto* (agente). Con ciò naturalmente non si vuole affermare che la logica non esiste, ma solo che non esiste una logica che non tenga conto della natura degli

interessi.

Esistono sillogismi di “classe” e sillogismi “universalmente validi”. Si può dimostrare il classismo di un sillogismo partendo, direttamente, dall’inconsistenza teorica della premessa maggiore o, indirettamente, dall’inefficacia della conclusione, oppure, dialetticamente, da entrambe le cose. In ogni caso, i sillogismi vanno sempre discussi: non possono essere presi come oro colato.

Oggi siamo addirittura arrivati a credere che la scientificità di un sillogismo non sta nella sua logicità, cioè nella sua verità a-priori, quanto nella sua applicabilità. La verità o l’attendibilità di un sillogismo può essere dimostrata solo dalla *prassi*, cioè dal modo come si realizza. Quindi l’azione non scaturisce dalla coerenza intrinseca del sillogismo: chi pretende di fare questo è un idealista.

Nessun sillogismo è mai abbastanza coerente da determinare una prassi efficace. Il sillogismo è vero solo se è un riflesso della realtà e, poiché la realtà è mutevole, il sillogismo è vero solo in quanto si lascia mutare dalla realtà.

Il sillogismo quindi non può essere un dogma (come in Aristotele o in Hegel), ma una semplice *guida per l’azione*, destinato ad essere rivisto e corretto in qualunque momento dall’azione stessa, quando le circostanze lo richiedono. Il sillogismo oggi è diventato un semplice suggerimento, un’ipotesi di lavoro tutta da verificare. E anche quando tale ipotesi viene verificata, mai e poi mai si deve avere la pretesa di considerare il sillogismo come un dogma inconfutabile.

I sillogismi di Aristotele possono andar bene per una dimostrazione matematica o geometrica (come un teorema di Euclide), ma non hanno senso in una dimostrazione politica, etica o sociale. Non a caso, quando Aristotele ha cercato di elaborare il sillogismo scientifico, che portasse cioè a conclusioni non solo logiche ma anche vere, egli è stato indotto ad affermare che nelle premesse da cui partire bisogna credere per intuizione immediata, cioè quasi per “fede”!

Col sillogismo induttivo Aristotele ha cercato di superare questo stallo anti-scientifico, ma è caduto nella tautologia o nella persuasione retorica. Dopo di lui il sillogismo è diventato ridicolo, come il seguente:

- Se un carretto fosse bipede
- e Socrate è bipede
- allora Socrate sarebbe un carretto.

Post scriptum

Da notare che Kant, grande cultore della logica aristotelica, non riuscì mai ad accettare che le categorie avessero un valore logico e onto-

logico, in quanto gli pareva una forzatura. Le categorie, a suo giudizio, altro non erano che uno strumento per “pensare” la realtà, non un modo di *essere* della stessa realtà. Kant era figlio del cristianesimo, per il quale la realtà è contraddittoria, e la filosofia greca non è che una forma di benevola ingenuità. Passare dalla logica all’ontologia è concesso solo a una persona con poco raziocinio. Non si può, per es., dimostrare l’esistenza di Dio con un ragionamento logico. La metafisica non può essere una scienza.

Hegel invece riafferma il valore ontologico, oltre che logico, delle categorie, sostenendo che non si può pensare ciò che in ultima istanza non esiste. Tuttavia le sue categorie non saranno le stesse di Aristotele. Infatti egli nega valore ai tre fondamentali assiomi. Anche Hegel era figlio del cristianesimo, per cui non avrebbe mai detto che una cosa non può mai essere anche il suo contrario. La sua dialettica si basa su opposti che si attraggono e si respingono. Cosa che Aristotele molto difficilmente avrebbe ammesso.

Popper invece sostiene che se esiste anche un solo caso che contraddice una determinata tesi, questa è falsa. Fa dell’eccezione un motivo sufficiente per negare validità a una regola.

La retorica

Secondo Aristotele la retorica non ha lo scopo di ricercare la verità, compito che spetta alla filosofia e alle scienze particolari, ma ha lo scopo di scoprire quali siano i modi e i mezzi per *persuadere*.

Non ha per oggetto la verità, appunto perché il sillogismo che usa (*entimema*) non è dimostrativo ma *persuasivo*, basandosi soltanto su premesse probabili e non da principi primi.

La funzione della retorica è quella di definire i procedimenti che servono per convincere gli altri, per cui è simile alla dialettica usata nella logica, là dove, nel sillogismo induttivo, ci si avvale di opinioni comuni o verosimili.

La retorica non può essere analitica, come una scienza, ma deve per forza essere *sintetica*, passando rapidamente dalle premesse alle conclusioni, saltando inutili passaggi logici. Spesso anzi la retorica si avvale di esempi e metafore, immagini figurate, sfruttando l’intuito dell’interlocutore.

Rilievi critici

La metafisica di Aristotele si divide in due settori (ontologia e teologia) che potrebbero restare anche separati. Ciò che li lega, in definitiva, è abbastanza irrilevante. Fa anzi specie che un filosofo del suo livello abbia introdotto un discorso su Dio ragionando in maniera semplicistica, come fanno gli adolescenti, quando si chiedono, posti di fronte a una causa, quale sia la causa della causa e così via. Qui aveva ragione Marx, quando, nei *Manoscritti del 1844*, diceva che i credenti vogliono dimostrare l'esistenza di qualcosa partendo dalla sua inesistenza.

In altre parole, quando si osserva un fenomeno e si vuol cercare di capirne le cause, ad un certo punto ci si dovrebbe fermare, non tanto perché non si hanno elementi sufficienti per vincere l'ignoranza, ma, al contrario, proprio perché si è ben consapevoli che, oltre un certo limite, non si può andare. E questa umiltà nei confronti dell'insondabilità delle cose, dovremmo averla non solo nei confronti dei fenomeni umani, ma anche nei confronti di quelli naturali. La pretesa di voler conoscere tutto è semplicemente infantile, che però possiamo giustificare in una filosofia nata 2300 anni fa. Questo perché ogni volta che si vuole approfondire qualcosa, si arriva sempre a un punto – che poi è quello della *libertà* – in cui fermarsi è d'obbligo, in quanto, se si facesse il passo ulteriore, si direbbero cose facilmente contestabili.

Il fatto che Aristotele accetti l'idea di un qualcosa di “soprasensibile”, di per sé non andava preso come un invito a credere in una qualche “divinità”, anche perché Aristotele era più propenso ad accettare l'eternità dell'universo, escludendo quindi che potesse esistere un “Dio creatore”. Dicendo “soprasensibile” egli aveva soltanto in mente qualcosa di diverso da ciò che si può constatare usando il nostro pianeta come osservatorio del cosmo. Sulla Terra infatti tutto sembra avere un inizio e una fine: il “soprasensibile” (quello che non è soggetto a mutamento) doveva per lui trovarsi al di fuori della Terra, cioè appunto nell'universo. E doveva essere qualcosa di diverso dai quattro elementi che compongono il nostro pianeta (terra, aria, acqua e fuoco). Di qui l'ipotesi di una “quinta essenza”, eterna, immutabile, senza peso e trasparente, che lui chiamò etere, in cui continuerà a credere persino il matematico Luca Pacioli, neoplatonico del XVI sec.

Tutto il discorso che Aristotele fa alla fine della sua metafisica, relativamente al cosiddetto “primo motore immobile”, non è decisivo per capire la struttura dell'universo, in quanto sarebbe bastato parlare dei cinque suddetti elementi. Potrebbe benissimo essere stato scritto da qualcuno che ha cercato di conciliare, forzosamente, Aristotele con Platone. Anche perché Aristotele era uno scienziato: più che le cause ultime di tutte le cose, preferiva parlare di *cause finali*, cioè di “scopo dell'agire”, o di *leggi della trasformazione della materia*, che da cosa magmatica e

informe diventa ben definita e intelligibile (e non solo in astronomia, ma anche in fisica, botanica, zoologia ecc.). Oppure trattava, magistralmente, di argomenti di *logica formale*, che con la teologia non avevano attinenza.

Aristotele non pensò mai di attribuire all'universo una nascita, né, ovviamente, una fine (e, in definitiva, neppure un "fine", uno scopo ultimo, non esistendo nella sua metafisica qualcosa di simile all'apocalisse ebraica o all'apocatastasi cristiana). Semplicemente per lui l'universo non poteva essere eterno e, insieme, infinito, poiché, come tutti i Greci (che in questo caso son appunto come i bambini), preferiva un universo perfetto proprio in quanto finito. L'idea di infinito sconcertava: al massimo veniva ammessa sul piano matematico, come ipotesi astratta, non riguardante la fisica vera e propria.

Oggi invece siamo arrivati alla conclusione che è proprio l'infinità spaziale dell'universo (che corrisponde appunto alla sua eternità temporale) che assicura a noi, come essenza umana, una unicità nell'universo. Il genere umano è universale in quanto l'universo è l'unico luogo adeguato a contenerlo. L'universo dell'essere umano è il suo proprio universo.

Occorre però ribadire che non esiste per Aristotele alcun "Dio creatore"; al massimo può esistere un "Dio regolatore", cioè un qualcosa che spieghi il movimento della materia: l'unico vero argomento per lui meritevole d'interesse. D'altra parte nessun greco ha mai pensato a una "creazione dell'universo" da parte di un Dio dotato di superpoteri (gli stessi dèi erano sottoposti al fato, cioè a leggi imperscrutabili). Se si può rimproverare qualcosa ai Greci non è tanto l'idea di negare che dal nulla possa nascere qualcosa, quanto piuttosto di non aver capito che il non-essere ha un ruolo decisivo per la stessa natura dell'essere, essendo fonte di libertà e di diversità.

La materia, nella sua origine, appartiene all'ambito del non-essere, che, nelle sue profondità, resta inaccessibile all'essere, come la coscienza possiede elementi inconsci, che restano, in ultima istanza, non chiaramente definibili. D'altra parte la stessa creazione raccontata nel Genesi ebraico sembra più che altro finalizzata a far capire a un essere umano del tutto smarrito quale sia la sua origine nell'universo e quindi il suo significato sulla Terra.

È un racconto pedagogico, che serve per spiegare il momento di passaggio da una condizione naturale, quella del comunismo primordiale, a una molto innaturale, quella dello schiavismo. In quella naturale non vi era alcuna vera differenza tra uomo e Dio, in quanto entrambi "passeggiavano" nel giardino, cioè l'uomo aveva consapevolezza d'essere padrone della propria vita, mentre in quella innaturale ha piena consapevo-

lezza d'essere schiavo di qualcun altro.

Quando Aristotele delinea una cosmologia così chiusa e perfetta, lo fa dal punto di vista di un osservatore terrestre, usando ragionamenti di tipo deduttivo; ma questa descrizione lasciava, in un certo senso, impregiudicato il significato profondo dell'universo, che va necessariamente al di là di qualunque osservazione.

La sua teoria cosmologica ha avuto così grande successo semplicemente perché, senza strumenti tecnologici avanzati, era la migliore possibile, quella più convincente. Anzi, se nell'universo esiste un *finalismo* (e il caso spiega soltanto i fenomeni accidentali), noi dovremmo dire che il *geocentrismo* è una scienza "istintivamente" esatta, in quanto soddisfa le esigenze della coscienza umana. Non perché – come diceva la Chiesa – esiste un Dio, ma proprio perché non esiste.

Noi siamo al centro dell'universo, proprio perché l'universo è ateo. Gli unici esseri viventi dell'universo sono quelli del pianeta Terra, del nostro presente e anche del nostro passato, poiché tutto, ivi inclusi quindi gli esseri umani, è in perenne trasformazione. Noi non vediamo gli esseri umani che ci hanno preceduto, semplicemente perché li osserviamo dal punto di vista terrestre. Ma il punto di vista che meglio caratterizza gli umani è quello *universale*, che rispecchia in maniera più adeguata le caratteristiche della loro *libertà di coscienza*, che è eterna e infinita.

La scienza moderna, quella nata in epoca borghese, ci ha spiegato come funzionano le cose materialmente, ma, tenendo separata la materia dal suo fine, ci ha fatto perdere la visione d'insieme.

II

Leggendo Aristotele si ha l'impressione che i guasti causati dalla sofistica e soprattutto da Platone siano stati irreparabili. Probabilmente il vertice della filosofia greca è stato raggiunto da Socrate. Lo stesso materialismo naturalistico non ha più eguagliato gli sviluppi ionici e milesi.

Aristotele, infatti, supera sì il platonismo, ma resta inesorabilmente impigliato nella rete della metafisica. Egli non solo non riesce a dare una concretezza storico-dialettica al materialismo naturalistico, ma non riesce neppure a dare una dignità effettivamente *laica* alla metafisica (anche se, probabilmente, l'equiparazione di metafisica e teologia fa parte del giovane Aristotele, quello "platonizzante").

Resta comunque il fatto che Aristotele ha definito la metafisica come una scienza teoretica, astratta, fine a se stessa, senza scopi pratici. Questo atteggiamento – come noto – rientra nel modo più generale di porsi dell'idealismo. Aristotele ha sempre rifiutato di credere che la filo-

sofia sia nata da cause oggettive, materiali, dalle contraddizioni della vita sociale. Per lui la metafisica era nata dall'esigenza di conoscere, a prescindere dalla realtà concreta. Il suo giudizio sugli ionici e sugli eleati è spesso fuorviante.

Paradossalmente, in questo modo di porsi Aristotele è più conservatore di Platone, il quale, pur avendo affermato un Essere (il Demiurgo) assai lontano dalla realtà (in quanto doveva essere la realtà a modellarsi sulle idee e non queste a riflettere la realtà), aveva però intenzione, sul piano etico-politico, di costituire un progetto significativo. Viceversa, Aristotele, che pur senza volerlo ha saputo mostrare un senso della realtà più spiccato (anche se non in chiave storica, politica e sociale), sembra piuttosto assomigliare a un positivista come Comte, o a un filosofo della scienza estraneo alla politica (come il Kant della prima *Critica*). D'altra parte ai tempi di Aristotele la *pólis* era morta ed egli si poneva come filosofo di un impero ellenistico il cui sovrano, Alessandro, voleva essere considerato come un dio.

Nella metafisica di Aristotele la definizione dell'essere diventa una questione di "linguaggio". Il linguaggio (la logica anzitutto) permette di osservare l'essere da diversi punti di vista, i quali però sono tutti riconducibili a uno solo: quello di *sostanza*. Essere e sostanza coincidono, ma è la sostanza, in ultima analisi, che decifra l'essere. Ogni aspetto del reale partecipa dell'entità dell'essere solo nella misura in cui il filosofo è in grado di individuarne la sostanza. Platone era totalitario sul piano politico, Aristotele lo diventa su quello *ontologico* (il che, in un certo senso, è peggio).

Nel dare un maggiore risalto alla realtà fisica (rispetto a quanto aveva fatto Platone), Aristotele nega che una realtà la cui sostanza non sia individuabile dal filosofo, possa partecipare all'essere. Qui sta il suo arbitrio intellettuale. L'essere di Aristotele è un'entità puramente logica, e la realtà che lo esprime ha senso solo in quanto manifesta un'intrinseca coerenza logica (stabilita dal filosofo-enciclopedista per mezzo del sillogismo, che è il modo di ragionare affermatosi in occidente). L'idea di sostanza è deducibile per mezzo del sillogismo. In tal modo la realtà diventa un fenomeno meramente formale.

Perché Platone non era arrivato a formalizzare l'essere in categorie? Perché, tutto sommato, aveva ancora una concezione mistica dell'essere. Un essere che si lascia troppo "definire" era, per Platone, un essere poco assoluto, poco eterno o poco infinito. Tanto è vero che per costruire il nesso idee/natura, Platone si era sentito in dovere di elaborare il concetto di "demiurgo". Anche se, bisogna dirlo, l'ultimo Platone, quando fa la revisione della sua teoria delle idee, privilegiando la metessi alla mimesi, pone le premesse per gli sviluppi della logica aristotelica.

In astratto si potrebbe dire che nella filosofia di Aristotele vi è maggiore realismo rispetto a quella platonica, benché tale realismo resti rigorosamente circoscritto nell'ambito formale del linguaggio logico (epistemologico). L'essere diventa un'entità conoscibile solo in maniera logico-speculativa, del tutto separata da qualunque considerazione etico-politica.

Il preteso disinteresse della conoscenza filosofica è in Aristotele una finzione che maschera la precisa esigenza di padroneggiare la realtà con la logica formale. L'essere, in Aristotele, non è più grande dell'uomo che lo comprende. L'oggettività dell'essere corrisponde alle qualità logico-formali che il soggetto gli attribuisce.

La logica ferrea, matematizzante, di Aristotele permea anche i concetti di "essere in atto" ed "essere in potenza". Facendo derivare, in ultima istanza, la potenza dall'atto (non in modo cronologico, ovviamente, ma in modo ontologico), cioè considerando l'atto anteriore alla potenza (cosa ch'egli si preoccupa di dimostrare anche in modo fisico), Aristotele, in pratica, può giustificare qualunque realtà.

Egli infatti cerca fra atto e potenza una perfetta corrispondenza dal punto di vista dell'atto, per cui è costretto a escludere a-priori la possibilità che la potenza generi un atto diverso da quello effettivamente prodotto (qui Gentile è molto debitore nei confronti di Aristotele).

Per Aristotele ogni potenza può generare solo l'atto corrispondente (o comunque un atto previsto a-priori, anche perché determinato in modo fisicistico, meccanicistico: cosa che Gentile non ammetterà, avendo egli la nozione di "spirito"). Aristotele è comunque solito servirsi di principi fisici per dimostrare quelli metafisici (Schelling lo seguirà in questo).

Il principio di non-contraddizione rientra nell'esigenza di stabilire a-priori l'essenza delle cose, sulla base della loro logicità. "È reale solo ciò che è razionale": qui Hegel deve molto ad Aristotele.

Il Dio di Aristotele è un Dio che "pensa" senza far nulla, è un Dio impassibile, imperturbabile, senza emozioni né sentimenti, completamente freddo (come quello di Spinoza): solo il pensiero è "caldo", ed è esso che eccita la curiosità intellettuale del filosofo.

III

Se Aristotele non fosse partito da una valutazione negativa dell'individuo umano, non avrebbe detto che l'essere è perfetto proprio perché *impersonale*. Quando parla di "primo motore", intende qualcosa di molto statico, meccanicistico, una sorta di automa del tutto distaccato dalle vicende umane. Poste le cose in questi termini, la presenza stessa

degli esseri umani sulla Terra risulta poco spiegabile. Non ha infatti alcun senso la presenza di un essere così intelligente e sensibile dovuta alla mera casualità. Deve per forza esistere nell'universo qualcosa di inerente alla natura umana, che spieghi l'origine di quest'ultima. L'autosufficienza dell'essere ha senso fino a un certo punto.

Gli esseri umani partecipano a un'essenza umana universale, per cui tutto ciò che fanno non può non riguardare l'essere. Questo significa che se l'essere umano soffre, soffre anche l'essere. Ciò che gli uomini non possono fare è impedire all'essere d'essere se stesso. Noi facciamo parte di qualcosa che ha una natura irreversibile: non è possibile distruggere l'essenza umana, poiché essa è eterna e infinita. Qui si ha a che fare con qualcosa (l'essere umano) di unico nel suo genere. Tutto il resto è accidentale, gli è correlato, relativo alle forme che ci sono date da vivere sulla Terra. E il compito che abbiamo è quello di rendere le forme terrestri compatibili con l'essenza della nostra natura umana. Cosa che da quando sono nate le civiltà antagonistiche non riusciamo più a fare, con grave pregiudizio per lo sviluppo della nostra identità.

Dopo Aristotele

La sorte della scuola di Aristotele non fu molto felice: a causa di alcune vicissitudini il suo pensiero non fu più studiato per diversi secoli. Dopo di lui già il suo principale discepolo, Teofrasto, non si mostrò all'altezza del maestro, soprattutto quanto a capacità d'insegnamento delle dottrine. I discepoli che fecero seguito a Teofrasto poi furono ancora meno capaci di portare avanti la tradizione aristotelica.

L'altro fatto che causò la decadenza rapida del Peripato fu che Teofrasto, quando morì, lasciò alla Scuola solo gli edifici del Peripato, mentre destinò la biblioteca a Neleo di Scepsi, che a sua volta portò i testi in Asia Minore. Le opere di Aristotele iniziarono così un lungo pellegrinaggio che si concluse solo quando, in epoca romana, Andronico di Rodi provvide alla loro definitiva sistemazione. Nel frattempo però nel pensiero greco il ruolo di protagonista fu assunto da nuove correnti di pensiero e l'aristotelismo fu messo da parte. Solo dopo il Mille verrà riscoperto.

Introduzione all'ellenismo

Nella seconda metà del IV sec. a.C., con l'espansione della monarchia macedone, l'assetto politico della Grecia e dell'intero mondo mediterraneo vennero radicalmente trasformati.

Dopo la battaglia di Cheronea Filippo raccolse le città greche in una confederazione che le sottometteva al potere macedone, garantendo loro l'autonomia nelle questioni interne e mantenendo gli equilibri sociali a vantaggio dell'aristocrazia contro il *demos* urbano.

Con le conquiste di Alessandro l'Asia Minore, la Persia e l'Egitto caddero sotto l'egemonia militare dei Greci. Alla sua morte l'impero venne diviso in una serie di regni militari: le dinastie più potenti s'installarono in Egitto, Siria e Macedonia.

Questi regni, definiti *ellenistici*, non intaccarono la struttura sociale esistente, ma la rafforzarono sovrapponendovi solo il potere della corte e del suo apparato militare e amministrativo. In oriente la proprietà della terra rimase suddivisa fra il re, i grandi latifondisti e i templi delle divinità tradizionali. In Grecia l'aristocrazia delle città mantenne una certa autonomia locale, aumentando anche le sue ricchezze terriere. Il problema dell'eccedenza di popolazione priva di terra, che non aveva trovato soluzione nella *pólis* indipendente, nella nuova situazione trovò agevole soluzione: la nuova forza militare dei re privò di cittadinanza il *demos* urbano povero e senza terra, costringendolo a emigrare e a fondare nuove città in oriente (come per es. Alessandria), trovando occupazione negli eserciti mercenari, di cui i nuovi re avevano bisogno per le loro interminabili guerre di espansione.

La nuova civiltà che si era venuta a creare fu detta *ellenistica* perché ellenisti erano stati chiamati gli orientali ellenizzati attraverso la diffusione della lingua e della cultura greca, l'educazione scolastica, l'emigrazione, il commercio, i matrimoni misti e il servizio militare. La nuova monarchia assoluta si ispirava al culto dell'individuo eroico ed eccezionale. Il potere centralizzato s'intromise anche nella sfera economica, si circondò di una corte fastosa e s'appoggiò al favore dell'esercito e degli alti notabili. Centro motore dell'ellenismo fu la borghesia, mentre la massa dei lavoratori dipendenti forniva le braccia allo sviluppo del commercio e dell'industria. Il linguaggio ufficiale delle burocrazie fu la *koinè*, una lingua a base greco-attica, mentre la lingua nazionale sopravviveva nelle campagne e l'aramaico e l'egizio erano parlati dalle classi inferiori cittadine.

La società ellenistica è divisa in strati che non comunicano fra di loro. Al vertice vi è il potere del re e della sua corte di generali: il re viene divinizzato e fatto oggetto di culto religioso come accadeva per gli antichi monarchi orientali.

I nuovi Stati, rispetto alle *póleis* del periodo precedente, non presentano alcuna coesione etnica e sociale, essendo l'unico vincolo quello della sottomissione al re, rafforzata col potenziamento dell'apparato burocratico e militare. Tale apparato era naturalmente molto costoso, per cui per mantenerlo occorreva aumentare il prelievo fiscale o fare continue guerre di rapina e di espansione territoriale, le quali a loro volta richiedevano investimenti per pagare i mercenari. Per questi motivi il mondo ellenistico si presenta molto instabile, anche se bisogna riconoscere che la nuova situazione politica e geografica favoriva notevolmente lo sviluppo dei traffici e dei commerci, grazie all'aumento della circolazione del denaro e delle merci.

Grazie a questa situazione si crea un ceto di ricchi commercianti, che concentrano nelle loro mani autentiche fortune, cosa che difficilmente sarebbe potuta accadere nel mondo della *pólis*. Si tratta però di commercianti che non investono i loro guadagni per diventare produttori, preferendo restare legati all'attività mercantile; sicché, nonostante la ricchezza, non vedono aumentare il loro *status*. L'unico modo per vedere aumentare il proprio prestigio sociale è quello di acquistare terreni: in questo modo è possibile far parte della ricca aristocrazia cittadina.

In questa situazione aumenta la distanza sociale fra il re, il *demòs* urbano (che viene espulso dalle città) e i commercianti, per cui l'unica protagonista della città ellenica resta l'*aristocrazia*: per questa vengono scritti i libri di filosofia e di cultura umanistica, vengono fondate grandi istituzioni educative ed elaborate nuove ideologie sulla condizione umana. Si tratta di un'*aristocrazia* che non si riconosce più nella tradizione aristocratico-sacerdotale precedente, che andava da Parmenide a Platone, in quanto ad essa sfugge l'intreccio fra sapere e potere che aveva caratterizzato quella tradizione (il sapere è ormai specializzato e chiuso nelle scuole, mentre il potere è delegato al re).

In questa situazione nasce nel cittadino un senso di sfiducia; egli sente lontani sia il *sapere* (che non riesce più a dargli un'immagine compiuta e rassicurante del mondo) che il *potere* (scompare quella possibilità di partecipare alla gestione della vita pubblica, che era stata una delle caratteristiche principali dell'epoca della *pólis*). Ed è proprio per rispondere a queste ansie e domande che si sviluppano nel mondo ellenistico una serie di filosofie dell'uomo, della sua felicità e della libertà; nasce un sistema ideologico che ha lo scopo di rassicurare il cittadino sul senso della sua vita.

All'inizio del III sec., su proposta di alcuni membri eminenti del Liceo, il re d'Egitto Tolomeo I fondò ad Alessandria una grande istituzione scientifica e culturale che diverrà ben presto il simbolo della cultura di quell'epoca: il Museo. I compiti del Museo erano quello di raccogliere in una grande e ordinata biblioteca tutta la produzione filosofica, letteraria e scientifica della Grecia e quello di ospitare i maggiori scienziati del mondo greco, offrendo loro una sede stabile, uno stipendio sicuro, e la possibilità di attendere in tutta tranquillità alle loro ricerche. Il Museo, grazie agli ingenti contributi finanziari dei re d'Egitto, restò per cinque secoli il maggior centro bibliografico di tutto il mondo antico.

Fu in questo contesto che si registrò la nascita del libro: i bibliotecari, per le loro esigenze di catalogazione, raccolsero tutti gli scritti in loro possesso e gli appunti in libri e collezioni di libri, ognuno dei quali doveva recare l'indicazione dell'autore e del titolo (che essi posero anche dove non c'era). Da questo momento il libro fu imposto come forma base della produzione e della comunicazione culturale. La nascita del libro modificò radicalmente anche i rapporti culturali, i quali fino al IV sec. si erano basati sull'incontro e sulla discussione personale, la polemica ravvicinata e la pubblica lezione: ora invece il libro rendeva possibile un colloquio culturale a distanza (per conoscere il pensiero di un filosofo non era più necessario andare nella pubblica piazza o nella scuola, bastava leggerne i libri e rispondere con altri libri, che finivano negli scaffali della biblioteca di Alessandria). Fu così che si svilupparono i commenti ai classici. Furono proprio questi commenti, che saranno il genere letterario più diffuso sino al Medioevo, a staccare la cultura dal rapporto costante coi problemi della società e del sapere.

Il Museo di Alessandria divenne anche una sede permanente e centralizzata per la ricerca scientifica. In questo modo la scienza, in pochi decenni, fece passi da gigante, anche se il prezzo che dovette pagare fu il distacco dai problemi sociali e l'isolamento dalla vita della città, oltre all'abbandono dell'impegno politico e di ogni responsabilità. Tramontava così il progetto di Platone di mettere il sapere scientifico al servizio della riforma della società. E tramontava anche quell'ideale di tecnico-scienziato impegnato sia nell'attività pratica che nella elaborazione teorica di cui aveva parlato Anassagora e che i medici ippocratici avevano impersonato. I professori di Alessandria si presentano come scienziati puri, che rifiutano le applicazioni tecniche del loro sapere e il lavoro manuale (i biologi alessandrini non visitano i malati, a parte il re; i fisici non costruiscono macchine, a parte quelle da guerra che il re chiede loro). Tutto questo è causa del decadimento sociale ed intellettuale della figura del tecnico (*demiourgos*) che aveva dominato la scena del V sec., la cui scienza decade al livello di attività puramente empirica e manuale.

Il contatto fra filosofi e scienziati era stato l'elemento che in passato aveva evitato che la filosofia divenisse astratta e vacua, grazie al suo legame con la politica e i problemi sociali della *pólis*. Ora le scuole filosofiche si raccolgono tutte ad Atene ed elaborano una filosofia consolatoria e retorico-letteraria rappresentata da stoici, epicurei, Liceo ed Accademia; permane comunque anche una corrente critica nei loro confronti rappresentata da cinici, cirenaici e scettici. Le nuove scuole, a causa del loro dogmatismo, assomigliano molto a delle sette, in cui scarso è lo spazio destinato alla discussione e al confronto con le altre scuole.

Si diffondono in questo periodo le prime dossografie, storie delle opinioni dei principali filosofi, molto schematiche e agevoli.

Analisi della situazione culturale

Il termine "ellenismo" (propriamente: "ciò che risente del carattere greco") è stato per la prima volta coniato dal Droysen nella sua opera *Storia dell'Ellenismo* (1836-43) in cui cerca di fissarne i limiti cronologici tra il 323 (morte di Alessandro il grande) e il 30 a.C. (morte di Cleopatra e fine dell'ultimo regno ellenistico).

Se per ellenismo intendiamo però il fenomeno del traboccare della cultura greca al di fuori dei limiti nazionali e la sua universalizzazione con la diffusione della "paideia" classica (equivalente greco del nostro concetto di cultura, intesa però non come semplice erudizione, ma come cultura formativa dell'individuo, sia come privato che come cittadino), allora l'ellenismo sembra coprire un periodo molto più vasto.

Tra i suoi meriti bisogna ricordare la trasmissione alle generazioni future degli ideali che a suo tempo avevano ispirato la *paideia* classica e la fusione dei caratteri della civiltà occidentale con quelli della civiltà orientale. In particolare per quanto riguarda i rapporti con l'oriente occorre ricordare come la Grecia avesse già avuto contatti e acquisito elementi della cultura egiziana, ma bisogna anche ricordare che sempre essa aveva rielaborato quei contenuti investendoli della propria spiritualità. Del resto l'incontro con le culture orientali era stato anticipato dalla penetrazione pacifica, per scopi commerciali da parte delle *póleis* sulle coste dell'Asia Minore. Le imprese di Alessandro non avevano fatto che unire le due culture anche politicamente.

Il carattere predominante di questa unione sarà però sostanzialmente greco, come dimostra l'opera di Filone l'Ebreo, che interpreta la Bibbia in termini greci, confrontando Mosè con Platone. La stessa cultura cristiana vive di questi apporti greci, di cui si serve per elaborare la sua nuova teologia. L'oriente, dal canto suo, fornisce alla grecità nuovi motivi alla sua speculazione mistica o religiosa, che sempre più sceglie –

non a caso – la via delle religioni misteriche, componente questa che ispira tutto il sistema di Plotino e di Proclo, i quali comunque mantengono fede al carattere eminentemente greco della razionalità.

Un altro fenomeno che va considerato come tipico dell'ellenismo è la caduta delle barriere culturali, politiche e sociali che da secoli dividevano i Greci dagli altri popoli considerati “barbari”.

Tra le tante possibili datazioni dell'ellenismo sembra più attendibile quella che tende a dilatare tale periodo dalla fine del IV sec. a.C. alla metà circa del VI sec. d.C. Bisogna infatti considerare che l'ultima fase della cultura romana è permeata di ellenismo, e che nemmeno il cristianesimo può essere considerato apportatore di elementi nuovi tali da non aver più nulla a che fare con l'ellenismo. La predicazione di Paolo di Tarso e le prime grandi sintesi cristiane dello Pseudo Dionigi, di Clemente Alessandrino, di Origene e di Agostino d'Ipbona sarebbero impensabili senza l'apporto religioso dell'ellenismo.

Uno degli aspetti più caratterizzanti dell'ellenismo è quello che riguarda i suoi rapporti con la *pólis*: la cultura classica greca differisce infatti dall'ellenismo in quanto è incentrata sulla *pólis*, fenomeno non solo politico-sociale ma anche etico, spirituale e perfino religioso, tipicamente greco e mediterraneo. La *pólis* rappresenta quel felice connubio fra Stato (tutto) e singoli cittadini (parti) che risponde a quel concetto di sana democrazia a cui guardano sia Platone che Aristotele nei loro differenti progetti di “sane” Costituzioni. Si tratta di una concezione in cui individuo e Stato non sono considerati fini a se stessi, ma l'uno in funzione dell'altro. La *pólis* per l'individuo rappresenta la vita stessa, la somma di tutti quei valori in cui egli si riconosce (gli dèi non sono qualcosa di universale o privato, ma appartengono alla *pólis*).

Con la conquista macedone le *póleis* non scompaiono, ma perdono tutto il carattere e l'importanza che avevano in precedenza; viene meno anche quella rivalità fra le *póleis* che ne aveva caratterizzato i rapporti per molto tempo. Viene a cadere anche la distinzione fra Greci e “barbari”: termine che in passato indicava non solo le popolazioni di stirpe non greca, ma persino alcune *póleis* greche che non erano dell'Attica.

Al posto delle grandi personalità che le *póleis* avevano saputo esprimere e in cui i cittadini avevano saputo riconoscersi, la personalità di Alessandro s'impose con un carattere che le *póleis* avevano sempre combattuto, quello della regalità di una monarchia universale di tipo orientaleggiante. Alessandro, nonostante abbia favorito la diffusione della cultura greca in tutte le aree da lui dominate, fu sempre considerato dai Greci come un “barbaro”; solo Plutarco nelle *Vite parallele* ne rivalutò la figura.

La vera diffusione dell'ellenismo si ebbe solo dopo la morte di

Alessandro (323), a partire dall'epoca delle lotte di successione fra i diadochi, cioè i generali che si contendevano il dominio dell'impero. Dopo numerose lotte si giunge nel 272 alla stabilizzazione in quattro regni: Macedonia, che comprende la Grecia continentale; Egitto, sotto i Tolomei, con capitale Alessandria; quello dei Seleucidi, che comprende Siria, Mesopotamia, le provincie orientali e parte dell'Asia Minore, e che ha per capitale Antiochia; quello degli Attalidi, comprendente la parte interna dell'Asia Minore, con capitale Pergamo.

Le città della Grecia furono ben presto assoggettate al dominio di alcuni tiranni di comodo, ossia a governi pseudodemocratici che in realtà erano autocratici (il termine tirannia non ha comunque quel significato negativo che noi oggi gli attribuiamo). Le *póleis* perdono così la loro libertà ma non scompaiono, anzi vengono usate dai sovrani come intermediarie fra il potere centrale e l'amministrazione periferica (come provincie), tanto che verranno addirittura moltiplicate. La sovranità si mostrerà, all'apparenza, paterna e benefattrice nei loro confronti, come attestano le titolazioni di cui si fregiano questi sovrani (*Soter*=Salvatore; *Eugene*=Benefattore; *Nikator*=Vincitore). Il che fece parte della narrativa dominante.

All'accentramento politico corrisponde l'istituzionalizzazione regale della cultura, che porta a un asservimento di questa ai fini politici. Ciò non vuol dire che la cultura ellenistica sia di scarso valore, ché anzi raggiunse buoni risultati in tutti i settori. Possiamo semmai dire di essere di fronte alla nascita di una nuova grecità, il cui carattere dominante è il *sincretismo*. Questo fenomeno è evidente nell'assimilazione di divinità greche a divinità di altri Paesi o nell'importazione di divinità locali in territorio greco. Anche le grandi celebrazioni panelleniche, come le Olimpiadi, vengono non solo mantenute, ma anche diffuse per aumentare la coesione di aree culturali diverse. Un contributo analogo diedero anche i commerci: questi erano favoriti dalla presenza di numerose banche e dall'abbondante monetazione dei sovrani, spesso in gara fra loro; da quando poi la terra, tutta nelle mani dei sovrani, non rappresentava più una fonte di ricchezza, il commercio era diventato la principale fonte di arricchimento, contribuendo a creare una nuova élite sociale, che, rispetto alla precedente, aveva un carattere internazionale. Gli stessi sovrani favoriscono la *koinè* giuridica greca fra le varie nazioni.

Nonostante ciò alcuni problemi sociali si acuiscono, mentre diventa sempre più forte il contrasto fra città e campagna e fra ricchi e poveri all'interno della città. Permane il grosso problema della schiavitù, testimoniato dalle sempre più frequenti rivolte. Inoltre all'equiparazione fra Greci e barbari non segue quella fra uomini liberi e schiavi (differenza che Aristotele nella *Politica* aveva motivato come differenza "natura-

le”, e che in un certo senso poteva essere spiegata con le necessità imposte dall’arretrata tecnologia del lavoro). D’altra parte alcune scuole filosofiche, come quella dei cinici, proclamano che tutti gli uomini sono per natura uguali e liberi. Quando l’impero romano conquisterà i regni ellenistici, di questi erediterà anche i problemi.

Con la fine della *pólis* passiamo da un individualismo politico ad un individualismo privato, imposto dal nuovo universalismo. È l’ideale del “vivi nascosto” epicureo o stoico, mentre l’assuefazione alla tirannide, l’adulazione e il servilismo diventeranno tratti comuni anche a molti uomini di cultura. Prevale la rinuncia all’azione, l’atarassia, la rassegnazione, l’introversione, la mitizzazione astratta del passato. Vi sono anche alcuni elementi, che alcuni “grecisti” han considerato positivi, come il recupero dell’indagine interiore (il “conosci te stesso” socratico) e l’intensificazione della vita spirituale intesa come azione interna anziché esterna. Bisogna peraltro precisare che l’atarassia predicata da stoici ed epicurei non significa lassismo o rinuncia abulica, ma è l’atarassia del saggio, sinonimo di una faticosa conquista spirituale. Se Solone poneva il suo ideale umano nell’azione politica, l’ellenismo valorizza la rinuncia ad essa.

Dal punto di vista filosofico l’ellenismo è un periodo molto ricco, non solo per le grandi costruzioni sistematiche (Plotino, Epicuro) ma anche perché l’interesse per la filosofia è condiviso dalla maggior parte degli uomini d’ingegno, che in questa attività trovano il loro appagamento intellettuale e spirituale.

All’inizio questa filosofia è mossa da istanze pratiche più che teoretiche: il problema è trovare un *modus vivendi* che permetta di giungere alla pace interiore, condizione prioritaria di ogni felicità. Il carattere settario di molte scuole di quest’epoca si spiega col fatto che le conoscenze offerte da queste scuole per risolvere i problemi dell’uomo somigliano a nuovi culti religiosi: tutte poi presentano un carattere di sistematicità e dogmatismo nelle dottrine legato al timore che la discussione possa mostrare i limiti delle verità assolute di cui invece questa età è alla ricerca. Nascono così i sistemi ateo e antimetafisico degli Scettici, materialistico degli Epicurei e degli Stoici, spiritualistico in senso religioso dei Neoplatonici. Il metodo privilegiato è quello *deduttivo* (Plotino).

La critica degli Scettici alla metafisica ne favorisce l’eclissi, che lascia poi spazio alla fisica messa al servizio di una determinata concezione etica o etico-religiosa del mondo. A favorire questa eclissi sono anche l’ampliarsi degli studi più propriamente scientifici e l’affermarsi degli studi di filologia. Gli interessi metafisici ricompariranno esplicitamente nell’ultima fase della filosofia ellenistica in concomitanza con gli interessi religiosi, che contribuiranno a fare della filosofia una specie di

teologia.

La scuola che più di altre incarna l'ideale di quest'epoca è quella *stoica*, che mira a fare del saggio l'ideale e il prototipo di tutta l'umanità. Si tratta, in senso filosofico, di quel *cosmopolitismo* che corrisponde, in senso politico, all'opera di dilatazione del mondo dovuta alla conquista di Alessandro.

Un'altra esigenza tipicamente ellenistica incarnata dallo stoicismo è quella di trovare una nuova fede, di credere in un solo Dio che si sostituisca alle tante divinità tradizionali; l'unità divina per gli Stoici è un'unità impersonale immanente, il *logos*, presente in tutta la natura (di questo aveva già parlato Eraclito, ma dagli Stoici è inteso in una rigorosa concezione panteistica). Ciò comporta l'idea di una più intima unione fra l'umano e il divino: concetto cui aderirà anche il cristianesimo. Riflesso etico di questa concezione è che il saggio può conseguire lo scopo supremo (quello della condotta etica della vita), immedesimandosi con la divinità, identica alla ragione universale. Questa, presente in tutte le cose, gli è di guida per dargli modo di raggiungere, attraverso l'estirpazione delle passioni, la quiete e la felicità interiore: l'atarassia.

Mentre gli epicurei propendono per l'apoliticità, gli stoici ammettono anche, per il saggio, la possibilità di partecipare alla vita politica. Epicuro contrappone alla società senza confini una società più ristretta, quella degli amici, dove l'amicizia, intesa come consonanza spirituale, diventa il nuovo *modus vivendi*, la nuova religione, in cui l'uomo venera l'altro uomo.

Nell'ultima fase dell'ellenismo assistiamo a un recupero delle filosofie platonica e pitagorica, perché sembrano meglio rispondere alle esigenze religiose maturate in quella fase del pensiero ellenico. Tuttavia queste filosofie vengono stravolte: Pitagora diventa una sorta di santone e mistico, mentre Platone viene travisato dall'utilizzo che ne fa Plotino. Non solo, ma il concetto di *infinito* da negativo diventa positivo: nasce così quella *teologia negativa* che influenzerà i primi pensatori cristiani (Pseudo Dionigi, Origene...), per i quali Dio è tutto ciò che non è, il totalmente altro.

Più aderente al platonismo autentico è la concezione di Filone l'Ebreo, in cui si attua quella concezione di simbiosi fra platonismo ed ebraismo che anticipa gli esiti cristiani di sant'Agostino, attraverso una concezione *personale* del divino, assai diversa da quella impersonale degli stoici.

Bisogna poi ricordare le versioni romane dell'epicureismo e dello stoicismo, che ebbero successo proprio perché si occuparono di problemi pratici, etici e del mondo umano. Oltre a questo interesse pratico vi era nei pensatori romani anche un interesse per il problema religioso, co-

me dimostra la protezione accordata dall'imperatore Gallieno a Plotino, con l'incentivo a fondare una scuola-città intitolata a Platone (Platonopoli).

Periodi in cui viene diviso l'ellenismo

Riassumendo, i periodi dell'ellenismo possono essere suddivisi nella maniera seguente:

1) *Dall'inizio della preponderanza macedone alla morte di Alessandro (359-323 a.C.).*

È il periodo definito pre-ellenistico, caratterizzato dall'ultima strenua difesa delle *póleis* contro l'invasore macedone. Di questa lotta è campione in Atene Demostene, avversario del filomacedone Eschine. In questo periodo si afferma la filosofia di Aristotele e quella della scuola peripatetica (Aristotele era stato anche il precettore di Alessandro). Nel frattempo Senocrate succede a Speusippo nella direzione dell'Accademia platonica (339). Nel campo delle lettere si afferma l'indirizzo filologico; nell'oratoria, oltre a Isocrate e Demostene, s'impongono Eschine e Iperide. È il periodo in cui nasce l'universalismo ellenistico, in cui la scienza tende ad autonomizzarsi nei confronti della filosofia. Gli intellettuali tendono a fuggire la vita politica per rifugiarsi nel passato. Alessandro Magno, essendo morto molto giovane (nel 323 a.C. Aristotele un anno dopo), non riesce a realizzare integralmente il suo progetto di fusione della cultura greca con quella orientale, anche se la lingua greca si diffonderà per tutto l'impero.

2) *Dalla morte di Alessandro alla caduta della Grecia sotto l'impero romano (323-146 a.C.).*

Alla morte di Alessandro l'impero si scinde in tre grandi regni: Macedonia, Egitto e Asia (Siria), più altri Stati minori (Pergamo e Rodi), i quali continuano, sulla scia di Alessandro, a considerare "assoluti" i sovrani e "sudditi" i cittadini, non restituendo alle città-stato la democrazia diretta.

Le *póleis* greche non avranno mai più l'autonomia politica di un tempo, in quanto passeranno dal regno di Macedonia e degli Stati ellenistici a quello romano. Roma conquista la Grecia nel 146 a.C., l'Egitto nel 30 a.C. e tutto il Medioriente, definitivamente, con l'ultima guerra giudaica del 135 d.C.

Dopo le guerre di successione dei Diadochi, la Grecia diventa una provincia romana e assume il nome di Acaia. Si tratta dell'ellenismo propriamente detto, nella sua fase orientalizzante. Atene non è più il principale centro della cultura, sostituita in questo da città come Alessandria, Pergamo e Antiochia (fenomeno che prende anche il nome di ales-

sandrinismo e il cui principale rappresentante in campo letterario è Callimaco). Sorge l'erudizione libresca e la critica filologica iniziata appunto da Callimaco; l'eloquenza si fa pesante, accademica; sorge la poesia bucolica (Teocrito) e si afferma la commedia con Menandro. Aumenta l'assenteismo politico e prevalgono gli interessi etici nelle grandi scuole materialistiche degli stoici e degli epicurei (Epicuro nel 306 fonda la sua scuola, "Il Giardino", in cui insegna sino alla morte, nel 270). Si assiste all'affermarsi dello scetticismo con Pirrone, Arcesilao e Carneade. Prosegue il Peripato. Si affermano le scienze esatte e le discipline storiche (con Polibio).

La città più importante del periodo ellenistico è Alessandria d'Egitto, sotto la dinastia dei Tolomei. Qui vengono raccolti circa 700.000 volumi-papiri di tutto il sapere greco e orientale: è la più grande biblioteca del mondo antico. Sono imponenti in questa città anche l'osservatorio astronomico, il giardino zoologico, l'orto botanico e le sale anatomiche, in cui si pratica la dissezione dei cadaveri e la vivisezione degli animali: il tutto subì varie distruzioni parziali (48 a.C. sotto Giulio Cesare; intorno al 270 d.C. sotto Aureliano; nel 391 d.C. per decreto di Teodosio I) sino a quella definitiva, nel 642 d.C., della conquista araba.

3) *Dall'affermarsi dell'impero romano a quello del cristianesimo (146 a.C.-270 d.C.).*

È l'ellenismo alessandrino-romano, che si può far concludere con la morte di Plotino (270 d.C.). L'asse della cultura continua a essere Alessandria, ma tende a spostarsi verso Roma. Politicamente prevale l'inattivismo nelle città greche cadute sotto il dominio di Roma, mentre si diffonde il *municipalismo* (prevalere di interessi locali che stimolano un nuovo provincialismo anche nel campo della cultura). Nella cultura si afferma sempre di più il *sincretismo*, ossia la fusione di disparati elementi: greci, romani, orientali, cristiani, sia nella letteratura che nell'arte e nella filosofia. Quest'ultima penetra decisamente in Roma all'epoca degli Scipioni, e vi si diffonde con tendenza pragmatico-eclettica rappresentata soprattutto da Cicerone (106-43). Vi penetrano tuttavia anche l'epicureismo con Tito Lucrezio Caro e soprattutto lo stoicismo, che entra così nel suo ultimo periodo: stoicismo romano (con Epitteto, Seneca e Marco Aurelio, I-II sec. d.C.).

Roma divenne meta di molti filosofi greci come Panezio di Rodi, Plutarco di Cheronea e Plotino, che vi insegnò e che riuscì, col favore dell'imperatore Gallieno, ad aprire una scuola in Campania (III sec. d.C.). Nel campo delle lettere prevale una tendenza realistica e nasce un nuovo genere: il *romanzo*, rappresentato soprattutto da Luciano di Samosata (*Storia vera*, *Lucio o l'asino*) e che trovò subito imitatori anche a Roma (*Apuleio*, Petronio). Dopo una parentesi scettica (che trova nei dia-

loghi dello stesso Luciano la sua più pungente espressione) risorge il fervore e l'interesse religioso che anima le due ultime scuole filosofiche della grecità: il neopitagorismo e il neoplatonismo e segna anche l'inizio della filosofia cristiana (Origene, Clemente Alessandrino) e di quella giudaica (Filone).

4) *Dalla morte di Plotino alla chiusura della Scuola di Atene (270-527 d.C.).*

La filosofia ellenistica, sviluppatasi sino alla conquista romana dell'Egitto (30 a.C.), verrà trapiantata in tutto l'impero romano, giungendo sino al III sec. d.C. Ma forse sarebbe meglio dire che l'ultimo periodo dell'ellenismo (post-ellenismo), quello della filosofia neoplatonica, sopravviverà sino al 527-29, quando un decreto dell'imperatore Giustiniano farà chiudere l'Accademia (platonica) di Atene, imponendo la totale distruzione dell'ellenismo, anche nella vita civile. Il cristianesimo, ovunque trionfante, procederà alla demolizione dei templi, dei riti, ecc., compiendo gravi persecuzioni, anche di uomini altolocati. In questo modo finisce la filosofia veramente greca.

L'ultimo periodo dell'ellenismo (post-ellenismo), vede la continuazione del neoplatonismo ad opera dei discepoli di Plotino: Porfirio, Giamblico, Proclo. Con Giamblico il neoplatonismo si rifà orientale, impregnandosi di elementi misticheggianti; con Proclo, che ne segna l'ultima ripresa (agli inizi del V sec. d.C.), la scuola si trasferisce di nuovo da Alessandria ad Atene. Qui sopravviene (nel 527) il decreto di chiusura ad opera dell'imperatore Giustiniano. È la fine della grecità pagana: dopo il breve tentativo di restaurazione del paganesimo (361-363) compiuto da Giuliano l'Apostata, il cristianesimo, ovunque trionfante, procede alla distruzione dei templi, riti, ecc. In questo modo finisce anche la filosofia veramente greca: Boezio, un cristiano di cultura ellenica vissuto alla corte del barbaro Teodorico, non ne è che un tardo epigono (+525). Eppure con Clemente Alessandrino (II sec.), filosofo greco-cristiano di tendenza ortodossa, la filosofia greca era tornata a rivivere proprio in Alessandria, nella scuola da lui risuscitata con tendenze appunto greco-cristiane (gnosi cristiana in opposizione alla gnosi orientaleggiante) quasi a sottolineare un rapporto di continuità.

Fonti della cultura filosofica ellenistica

Cerchiamo di precisare meglio le fonti della cultura filosofica ellenistica.

L'ellenismo è una filosofia più *sincretica* che *eclettica*. In che senso? *Sincretismo* è il termine più adatto per indicare il processo di rielaborazione e di assimilazione degli elementi ricevuti dalla tradizione

precedente. Il termine non va confuso con quello di *eclettismo*, che può essere adatto a indicare solo una particolare tendenza della filosofia ellenistico-romana facente capo, per es., a Cicerone. L'eclettismo è un semplice accostamento di influenze, prive di una vera rielaborazione teoretica in senso unitario.

Le suggestioni orientali si manifestano soprattutto sotto la forma di tendenza religiosa ispirata al misticismo razionalizzato dell'ultima filosofia ellenistica, in particolare quella di Plotino, mentre il senso della continuità col passato che alimenta il senso storico dell'ellenismo fa sì che nulla della speculazione precedente (nata in Grecia dal riscattarsi e dall'autonomizzarsi del pensiero filosofico dalla tradizione religiosa ellenica) vada perduto.

Le due tradizioni filosofiche che esercitano maggiore influenza nell'ellenismo sono quelle costituite dalla concezione platonico-socratica, continuata dall'Accademia, e dalla concezione aristotelica continuata e diffusa dal Peripato. Più che di recupero è bene forse parlare di continuità.

Non mancano tuttavia influssi del pensiero presocratico, in particolare nell'epicureismo, stoicismo e neopitagorismo. Dagli Ionici (Talete, Anassimandro, Anassimene) gli stoici sembrano trarre ispirazione per quella indistinta promiscuità di materia e di spirito (detta *ilozoismo*), che contrassegna la loro concezione del reale, mentre la suggestione di Eraclito è presente nella stessa concezione di un *Logos* divino, onnipervasivo e governante il tutto. Suggestioni eleatiche sono presenti nella concezione del mondo come un tutto unico e compatto (*monismo*), indivisibile da Dio (*panteismo*), eterno e immutabile nella sua complessità, soggetta soltanto a un divenire ciclico (concezione che sembra sposare la concezione filosofica di Parmenide con quella di Eraclito).

Il pitagorismo è presente non solo nel neo-pitagorismo, ma anche in certe correnti derivate dal platonismo (in particolare per una certa spiritualità che distingue l'anima dal corpo: concetto al quale appare contribuire anche la dottrina della *metempsychosi* presente in Empedocle e quella del *Nous* di Anassagora).

Come il *monismo* da un lato (stoici), anche il *pluralismo* fa sentire la sua suggestione: non tanto nella forma elaborata da Anassagora (dottrina delle *omeomerie*) quanto in quella elaborata da Democrito, ossia dell'*atomismo*, che costituisce la base della concezione materialistica di Epicuro e degli epicurei. La concezione di Democrito è la prima ad abbandonare del tutto quella visione complessivamente razionale del mondo, della sua origine e del suo governo (che si traduce nel concetto di *provvidenzialità* degli stoici), quale sembra esprimere, nel suo complesso, la greicità. Nessuna legge razionale presiede, infatti, secondo Demo-

crito, all'incontrarsi cieco (casuale) degli atomi che danno origine alle cose, secondo leggi necessarie, in ordine a una concezione prevalentemente *meccanicistica* della realtà fisica. Si tratta di un concetto che in parte sembra corrispondere al concetto del *Fato* e della *Tyche* ricorrente nell'ellenismo, soprattutto a proposito degli eventi umani (Polibio).

Al contrario di quanto ci si potrebbe aspettare, l'etica democritea è invece pervasa da un forte senso di autonomia e di spiritualità che la apparta alla contemporanea etica socratica ("Felicità e infelicità non stanno nei greggi o nell'oro: l'anima è sede del demone"). Si tratta di un'etica razionalistica che, anziché in continuità con la natura (irrazionale), si pone, a differenza degli stoici, in contrasto con essa. Pare di assistere a quella contrapposizione fra natura e cultura che è teorizzata da alcuni dei più noti sofisti (Prodicò, Ippia, Antifonte).

È proprio dei sofisti, come di Democrito, anche il concetto di *universalità dell'uomo*, che sembra rompere decisamente con la preclusione della *pólis*. A parte le degenerazioni della sofistica il senso dell'opposizione, in loro, fra natura e cultura acquista un significato nettamente umanistico (tanto da far risalire all'uomo non solo l'origine del linguaggio e delle istituzioni civili, ma perfino degli dèi): questo concetto rompe con la sacralità della *pólis* e delle sue istituzioni fornendo una giustificazione anticipata dell'*evemerismo* (divinizzazione degli eroi assunti al rango di dèi) e della consacrazione ellenistica della regalità.

Alla morale socratica l'ellenismo è debitore del concetto di *interiorità* (approfondimento del precetto delfico del "conosci te stesso") a cui si ispirano, nella loro morale, sia stoici che epicurei (questi ultimi nel senso apertamente apolitico del "vivi nascosto"). Sempre da Socrate deriva il concetto di *eudaimonia*, ossia della felicità che è necessaria compagna della virtù, e che come tale si riflette nell'adeguato concetto del *piacere* presso Epicuro. Anche l'intellettualismo socratico (che è in realtà un razionalismo), secondo cui la virtù consiste nel sapere, non mancherà di riflettersi sull'etica stoica. Infine il suo individualismo, condizione indispensabile per l'affermarsi della vita etica, permane alla base della concezione di vita di stoici ed epicurei.

Il platonismo autentico non ebbe invece nell'ellenismo, almeno per quanto riguarda la metafisica, il successo che il titolo di "neoplatonica", di cui si fregia parte della filosofia di quel periodo, potrebbe lasciar supporre. Della dottrina delle idee restano solo alcune tracce in Filone, in Epicuro e nel neoplatonismo. Il fatto è che il platonismo autentico non corrisponde in pieno allo spirito del periodo ellenistico: né per quanto riguarda il concetto della filosofia come ricerca e dialettica, in opposizione al sistema dominante, né per quanto riguarda il significato della trascendenza, essendo le principali filosofie ellenistiche (stoicismo, epicurei-

smo) orientate verso l'immanenza. Peraltro l'ultima filosofia ellenistica, ossia il neoplatonismo, ha un concetto della trascendenza assolutamente ambiguo e in tutto anti-platonico (*panteismo emanazionistico*).

Nonostante questo la filosofia ellenistica trae diversi spunti dal pensiero platonico, spunti in genere devianti, a partire dal problema dell'uno e dei molti, riguardante tutte le relazioni fra idee e i rapporti fra queste e il sensibile, per la soluzione del problema della realtà. È dalle nove ipotesi del *Parmenide* platonico che neopitagorici e neoplatonici prendono le mosse per elaborare una teologia delle ipostasi divine e della realtà tutta come proveniente per emanazione dall'Uno superessenziale, corrispondente alla prima ipotesi del *Parmenide* e da Plotino identificato col *Bene* (in senso platonico), cioè Dio. Anche le configurazioni platoniche del mondo ideale, dell'anima divina del mondo, del demiurgo, della materia, dell'eros, trovano posto in Plotino, ma assunte in un contesto, quello *emanazionistico*, che non ha nulla a che fare con Platone.

Negli ambienti mistici ebbero poi particolare successo i miti platonici dell'anima, la metempsicosi, il demiurgo, ecc. Possiamo dire che, più che Platone, ha influito sull'ellenismo un certo platonismo di scuola, di tendenza matematizzante (come quello di Speusippo e Senocrate, successori di Platone alla guida dell'Accademia dopo la sua morte) o dualistica (come quello rispecchiato da talune opere giovanili di Aristotele).

Per quanto riguarda l'influsso di Aristotele sull'ellenismo, bisogna considerare che l'ellenismo ha ereditato dall'aristotelismo lo spirito sistematico e la concezione dell'essere come *totalità organica* (concetto dinamico con cui Aristotele intende un insieme in cui le parti hanno senso solo in rapporto al tutto, e che esprime una tensione intrinseca al concetto di *finalità* esteso a tutta la natura). Al concetto di "natura interamente finalizzata" si ispirano, secondo una versione rispettivamente immanentistica e trascendentistica, sia gli stoici che i neoplatonici. Nelle trattazioni di stoici ed epicurei compaiono anche elementi dell'etica aristotelica (autosufficienza del saggio, attività contemplativa) e della politica (la Costituzione mista).

Oltre alla versione dell'Aristotele essoterico ed esoterico, si diffonde in epoca ellenistica anche quella di un Aristotele scettico, motivata da una presunta appartenenza del filosofo all'indirizzo scettico dell'Accademia platonica, quale si concretò nella seconda Accademia di Arcesilao e Carneade. Questo indirizzo scettico trova scarso riscontro nell'Accademia originaria (fatta eccezione per una certa svalutazione della conoscenza sensibile e del mondo), mentre trova più legittima ascendenza nel relativismo sofistico, nonché nelle scuole megarica e cinica, due delle cosiddette "scuole socratiche". Di queste scuole del IV sec. a.C., che di socratico non hanno quasi nulla, occorre parlare, data la

loro importanza nel determinare gli indirizzi scettico, stoico ed epicureo.

- La corrente *megarica*, fondata da Euclide di Megara (da non confondere con il matematico), sviluppa in senso metafisico la scoperta platonico-socratica del *concetto*, assimilandola all'essere eleatico e alle sue caratteristiche d'immutabilità ed eternità. Dall'assimilazione dell'essere alla Verità e al Bene discende una concezione immobilistica di entrambi, anche per quanto riguarda la vita conoscitiva ed etica dell'uomo. Risulta così praticamente negata la possibilità di una morale *attivistica*, così come di una conoscenza di tipo *discorsivo* (fondata cioè sul collegamento dei concetti), il che porterà a favorire lo scetticismo. Unica virtù sembra essere per loro l'impassibilità o l'indifferenza, sola in grado di realizzare l'autonomia del saggio.

- La corrente *cinica*, fondata a Cinosarge da Antistene, che Platone definì l'antifilosofo per il suo ostentato disprezzo per la cultura, è una scuola a sfondo antiedonistico e autarchico, basata su un concetto pragmatico di virtù, consistente nel realizzare l'autodominio in vista dell'assoluta autosufficienza del saggio (autarchia). L'autarchia, il disprezzo dei beni esteriori e la rinuncia alla vita politica fanno dei cinici i precursori dell'ideale di vita stoico ed epicureo: famoso è l'episodio di Diogene che vive in una botte e tratta con grande disprezzo Alessandro. Lui è espressione di una vita basata sulla rinuncia a tutto ciò che è superfluo (compresa la cultura) e sul rifiuto di ogni autorità. Unica legge del cinico è la *natura*, cui si deve obbedienza a prescindere da ogni imposizione di carattere civile e religioso. Questa corrente è l'espressione del più radicale individualismo, alieno da ogni compromesso col mondo, con la religione, con la società; è la manifestazione di un radicalismo ingenuo e anarchico che confluirà nello stoicismo, per riproporsi poi alla fine dell'ellenismo, in concomitanza con certi motivi (ascetici) del nascente cristianesimo.

- La corrente *edonistica* o *cirenaica* si sviluppò nella scuola di Aristippo di Cirene, che si rifà sempre al socratismo. Essa converte il concetto di *felicità* (*eudaimonia*) socratico, consistente essenzialmente nella pratica razionale della virtù, nel principio del perseguimento del *piacere* (nella sua più vasta accezione), trasformando così l'eudemonismo socratico in puro *edonismo*. L'unica condizione richiesta per il conseguimento di questo piacere è che si tratti non di un piacere statico ma in movimento, e inoltre che si sia sempre in grado di possederlo, non di esserne posseduti. Questa corrente influenza soprattutto Epicuro, il quale però vi reagirà imponendo un calcolo dei piaceri commisurato ai bisogni e preferendo quelli (spirituali) che non inducano turbamento nell'anima. Epicuro sostiene quindi un concetto di piacere in riposo anziché in movimento. Per Egesia, un discepolo di Aristippo, il piacere è sempre accom-

pagnato dal dolore, per cui la felicità è irraggiungibile: così lo scopo della vita è quello di scansare i piaceri cercando l'indifferenza, la rinuncia e l'apatia.

Altrettanto importanti per comprendere la filosofia ellenistica sono, malgrado le cospicue deviazioni dalle dottrine dei rispettivi maestri, le correnti platoniche e aristoteliche che si sviluppano dall'Accademia e dal Liceo.

Abbiamo visto che l'Accademia, dopo la morte di Platone, fu diretta prima da Speusippo e poi da Senocrate, che le impressero un indirizzo pitagorico-matematizzante estraneo al pensiero del platonismo originario (Platone ha sempre respinto l'idea di una metafisica quantitativistica, rimanendo essa per lui incentrata in una concezione *qualitativa* della realtà, espressa dalle idee-valori). Speusippo e Senocrate interpretano la dottrina del *Filebo* platonico (circa il limite, l'illimitato, la causa, il misto) in termini matematici: facendo cioè dell'Uno e della Diade (limite e illimitato platonico) l'unica spiegazione della realtà. In Speusippo le idee scompaiono del tutto, mentre in Senocrate sussistono ancora, anche se come derivate. Questa manipolazione della dottrina platonica costituisce l'aggancio per neopitagorici e neoplatonici, in particolare per Plotino, che farà dell'Uno superessenziale il principio e il fine della sua concezione emanazionistica, ossia della sua interpretazione mistico-razionalistica della realtà. E così dall'Accademia, oltre a un indirizzo scettico, proviene un indirizzo mistico.

L'indirizzo del Peripato (la cui sede Stratone di Lampsaco trasferì ad Alessandria) fu quello di volgersi sempre più all'indagine empirica e alla sistemazione dei dati delle singole scienze ordinate per specie, abbandonando ogni presupposto metafisico. La scienza perde così il carattere dimostrativo e abbandona il finalismo che Aristotele ha presupposto e che ha orientato la sua spiegazione dei fatti. Questo indirizzo venne inaugurato da Teofrasto, il primo successore di Aristotele alla direzione della scuola. In logica egli seguì una tendenza empirico-formale, abbandonando ogni presupposto di corrispondenza fra le leggi del pensiero e quelle della realtà, contribuendo così allo sviluppo del sillogismo ipotetico elaborato dagli stoici.

Altri membri del Peripato furono Eudemo di Rodi (autore di una *Storia dell'astronomia e della geometria*). Aristosseno (autore di una *Storia della musica e di biografie dei filosofi*) e Dicearco. Quest'ultimo scrisse tre importanti opere: una *Vita dei filosofi* in cui esalta l'ideale di vita pratico, contrapponendolo a quello teoretico che Aristotele aveva considerato come assolutamente superiore all'altro, e dove cerca di dimostrare che i primi filosofi non furono dei contemplativi; una *Storia della Grecia* in cui cerca di combattere l'idea del fato o della volontà di-

vina, mostrando che gli uomini sono responsabili del loro destino, essendo la loro decadenza dovuta al cattivo uso della ragione; il *Tripolitico*, in cui ribadisce la superiorità della vita attiva su quella contemplativa e la responsabilità dell'uomo nella costruzione del proprio destino, e in cui prospetta l'ideale di una Costituzione (che fu detta "dicearchica" e che fu tenuta presente da Cicerone) che sia il frutto del temperamento delle tre forme politiche "rette" (aristocrazia, democrazia e monarchia), ritenute tali sia da Platone che da Aristotele.

La concezione di Stratone di Lampsaco è vicina a quella di Epicuro quando parla di una Fisica rigorosamente meccanicistica e quando rifiuta ogni interpretazione trascendentale delle cause.

Il periodo del quale ci stiamo occupando è caratterizzato dal declino della teoria nei confronti della prassi, dal declino della metafisica tradizionale e del corrispettivo ideale contemplativo. Questa eclissi coincide con l'età alessandrina, ma si tratta di una scomparsa momentanea: impulso teoretico e metafisica risorgeranno sotto la spinta di fattori religiosi e mistici che caratterizzeranno l'ultimo ellenismo, giungendo, con Plotino e Proclo, a porre come supremo traguardo della vita dell'uomo la contemplazione e l'estasi.

Influssi del fattore religioso sull'ellenismo

Tutto l'ellenismo è animato da un profondo bisogno di rinnovamento religioso, in quanto la religione ufficiale legata alla *pólis* non soddisfa più. Da tempo, del resto, si era sviluppata accanto ad essa un altro tipo di religione, filosofica, che adombra nella divinità il proprio principio di spiegazione causale della realtà.

A volte questo concetto filosofico del divino assume un aspetto del tutto interiore (basti pensare al *daimon* socratico); in altre occasioni incarna il concetto della legge civile o di quella che domina l'universo (il Dio-giustizia di Solone o il Dio-*logos* di Eraclito); altre volte esso perviene a esprimersi nel concetto di un valore supremo al di sopra di tutti i valori (il Dio-Bene di Platone o il *Nous* di Aristotele (puro intelletto).

Tra religione ufficiale e filosofica vi sono spesso degli scontri: Senofane fu accusato di empietà per aver affermato che il sole è una palla infuocata; Socrate fu accusato di non rispettare gli dèi ufficiali della *pólis* per avere adorato un *daimon*, una specie di divinità personale, interiore. Nonostante l'apparente vittoria della religione ufficiale, cui va un ossequio esteriore, vincitrice è la nuova religione filosofica, che assume sempre più l'aspetto di una religione individuale.

Fondamentale per comprendere l'affermarsi di questa religione personale fu l'ellenizzazione del mondo orientale operata da Alessandro

Magno. Nel 324 Alessandro, come coronamento della sua impresa, ottiene dalle città della Grecia onori divini e Demostene concede ch'egli venga considerato figlio di Zeus o di Poseidone, proprio perché ormai il fatto religioso ufficiale non ha più grande importanza.

Lo scetticismo che si va diffondendo porta a un personale distacco dai culti ufficiali più che a un tramonto del senso della religiosità in generale. Si diffondono così nuove credenze di origine orientale alle quali si partecipa non perché si è cittadini di una *pólis*, ma perché ognuno si sente di scegliere gli dèi che più si addicono alla sua personalità. Questo fiorire di nuove credenze orientali favorisce lo sviluppo di una *religione universale*, in cui il concetto di divino si allarga sino a includere divinità esotiche che nulla hanno a che fare con il culto tradizionale. Il *pantheon* sanzionerà a Roma l'accoglimento di questo universalismo, così come l'altare ateniese al "dio ignoto".

Del resto la religione olimpica (di tipo civico, modellata sullo schema di una società aristocratica e che incarna una certa forma di razionalità) non era l'unica religione diffusa in Grecia: accanto ad essa si era diffusa sin da tempi antichissimi un tipo di religiosità rurale, misterica e ispirata alle vicende della natura, espressione delle forze oscure e passionali dell'uomo.

Diversi studiosi hanno messo in luce la duplice componente razionale-irrazionale della spiritualità greca (che Nietzsche chiamerà apolineo-dionisiaco). Dioniso (dio dell'ebbrezza e del vino) esprime la religiosità dei campi che si contrappone a quella cittadina di Apollo (dio della musica): alla fine il culto di Dioniso (che comportava manifestazioni orgiastiche) venne accettato anche nella *pólis*. Il culto di Dioniso s'intensifica in epoca ellenistica, insieme a quello di altre divinità soccorrevoli, come Aesclepio. Il concetto di un Dio salvatore, maturato nella religione iranica (Zarathustra), si diffonde sempre più in quest'epoca. È così che la divinità scende dall'Olimpo e si avvicina agli uomini, di cui può intendere anche le preghiere.

La nuova spiritualità si esprime attraverso la religiosità *misterica*, come nel caso dei *misteri eleusini*. Il culto misterico più diffuso è però quello *orfico*, che in quest'epoca raggiunge il massimo della diffusione e della popolarità. Riproducendo sotto la forma dell'eroe Orfeo il mito di Dioniso dilaniato dai Titani per poi risorgere sotto nuovo nome, esso proponeva il concetto di una salvezza e di una resurrezione spirituale ottenuta non solo con atti rituali, come nei misteri eleusini, ma anche attraverso la comunicazione di una dottrina riguardante l'anima e la sua sopravvivenza nell'aldilà. L'orfismo, adottato da Pitagora e Platone, fa uso solo di elementi spirituali, nonostante vi sia un rito di iniziazione simile a quello dei misteri eleusini. L'istanza che anima l'ellenismo è il desiderio

di fuggire l'impurità e la speranza di un'altra vita, oltre alla voglia di essere partecipi della comunità nuova, quella degli iniziati. Si tratta di una fuga dal mondo terreno operata nell'al di qua.

Accanto al concetto di anima individuale si diffonde anche quello di *anima universale*, intermediario fra il mondo e Dio (si tratta di un'antica idea di origine orientale, che troviamo anche nei Pitagorici e in Platone; quest'ultimo nel *Timeo* pone, attraverso il Demiurgo, l'anima al centro del mondo come principio senza fine del movimento e dell'animazione universale e come mediatrice fra Dio e il mondo, inteso quest'ultimo come un organismo vivente). Aristotele abbandona questa teoria e spiega il movimento con la finalità relativa al Primo Motore (Dio), verso cui le cose tendono come al supremo Bene o Fine. Tuttavia una concezione animistica dell'universo traspare in altre parti del suo sistema, come a proposito dell'animazione degli astri e delle sfere celesti. L'anima del mondo ritorna poi con gli Stoici, che la identificano col *pneuma* o fuoco divino insito nella natura.

Plotino riprende questo concetto facendo dell'anima cosmica, considerata un'ipostasi divina, l'intermediaria fra mondo intelligibile e mondo sensibile, assorbendo in essa anche la figurazione platonica del demiurgo. In Plotino questa concezione sottende un panteismo o pansichismo (che non va confuso con l'animismo, che significa materia con un'anima simile a quella dell'uomo, o con l'ilozoismo, che considera la materia come semplicemente animata).

Mentre la religione olimpica si avviava a essere completamente demolita (soprattutto ad opera di Epicuro), con l'affermarsi di nuove forme di religione greco-orientali si assiste a un interessante fenomeno sociale: il formarsi cioè di particolari comunità di individui che si propongono il reciproco perfezionamento spirituale attraverso pratiche ascetiche e una vita in comune. Alcune di queste comunità furono vere e proprie sette e derivarono dai pitagorici o, come gli Esseni, dall'ebraismo.

Alcuni attribuiscono l'origine di queste comunità ascetiche o "terapeutiche" al Buddismo e all'India. India e Iran hanno sviluppato sistemi filosofico-religiosi in epoca molto anteriore al sorgere della speculazione greca, dando luogo ad esposizioni dottrinali che accompagnano o precedono la speculazione greca; i primi contatti possono essere fatti risalire a Pitagora, i cui viaggi l'avrebbero portato a conoscere la dottrina della trasmigrazione delle anime. Aristotele parla di Zoroastro come di un precursore di Platone. Con Alessandro i contatti della Grecia con l'India e l'Iran si fanno più intensi e di conseguenza più forti sono gli influssi di queste filosofie sul pensiero greco.

La più antica religione indiana è quella dei *Veda*: di stampo naturalistico, adora sotto forma di divinità le forze della natura, presenta un

sacrificio con cui si nutrono gli dèi, ma non compare ancora la dottrina della trasmigrazione delle anime.

La dottrina della trasmigrazione delle anime fa la sua apparizione nel *Brahmanesimo*: dottrina di carattere assai spirituale esposta nelle *Upanishad*. Suoi concetti fondamentali sono quelli di *brahman* (spirito universale) e *atman* (anima soggettiva). Questi due principi, che sono della stessa natura, sono destinati a coincidere nel brahman-atman. A questa unione è d'ostacolo il *karman*, la legge di causalità determinata dalle vite precedenti che incatenano le anime ai corpi e al mondo fenomenico (*samsara*). Questo fino a quando esse non riusciranno a liberarsi dall'illusione sensibile (*maya*) attraverso l'ascesi, consistente nel superare l'io superficiale per trovare l'io profondo. L'assoluto, brahman, non è afferrabile positivamente, ma solo allontanando da lui tutte le attribuzioni fenomeniche (né... né...). Una volta realizzata l'unione filiale col brahman, costituita dall'estasi mistica, le negazioni potranno divenire affermazioni. Questa concezione offre lo schema di un panteismo di tipo spiritualistico e trascendentistico, di una teologia negativa, nonché di un'ascesi di puro tipo contemplativo quali si ritroveranno nell'ultima filosofia dell'ellenismo, quella Neoplatonica.

Dal brahmanesimo si distaccano due correnti: lo *yoga*, che con particolari tecniche persegue la completa smaterializzazione dell'io; il *giainismo*, religione atea come il buddismo, che esprime una teoria dualistica e atomistica che concepisce atomi materiali e spirituali.

La concezione buddista, fundamentalmente monistica, approda al relativismo. La dottrina di Buddha passa attraverso le quattro verità (constatazione dell'illusorietà del tutto e del dolore universale; constatazione che il dolore viene dal desiderio, sopprimendo il quale si giunge alla terza verità, il nirvana; la via della salvezza che comporta otto diramazioni: retto modo di vedere, retta intenzione (o pensiero), retta parola, retta azione, retti mezzi di sussistenza (vivere quotidiano), retto sforzo, retta presenza mentale (consapevolezza) e retta concentrazione (memoria e meditazione pure).

La morale buddista raccomanda la rassegnazione alla sofferenza individuale, la benevolenza, la pietà, il perdono e la carità. Il buddismo pare abbia esercitato un'influenza sul cristianesimo primitivo, mentre è singolare la sua corrispondenza con le analoghe dottrine epicuree soprattutto circa il dolore, il desiderio, l'atarassia ecc. Il buddismo si dividerà poi in piccolo veicolo (*hina-yana*) e grande veicolo (*maha-yana*): la prima tendenza si occuperà della salvezza individuale, mentre la seconda di quella collettiva; il Buddha verrà poi divinizzato.

Altre correnti orientali o medio-orientali che hanno contribuito alla formazione della spiritualità ellenistica sono lo *gnosticismo* e la *ma-*

gia. La gnosi è una dottrina della conoscenza che significa anche *salvazione*: essa si propone il riscatto dell'anima attraverso la conoscenza delle cose umane e divine. Ritenuta la massima espressione del sincretismo ellenistico, unisce in sé concezioni iraniche, siriane, ebraiche (essenismo), medio-orientali e cristiane. Si distingue una *gnosi volgare*, dedita alla formazione di comunità di tipo purificatorio e molto diffusa in Siria, Egitto, Asia Minore e anche a Roma, da una *gnosi dotta*, che ha sede in Alessandria e che conta personalità di grande rilievo come Ireneo e Marcione, in reazione alla quale sorgerà poi la gnosi cristiana.

La gnosi dotta professa l'idea di un Dio assolutamente trascendente e inconoscibile all'uomo o conoscibile solo attraverso intermediari (*ipostasi*) detti *eoni*, vere emanazioni di Dio. Nella versione cristianeggiante della gnosi si aspetta uno Spirito Salvatore (Cristo). L'uomo è considerato un'entità mista, formato da un elemento *ilico* (materiale), da uno *psichico* che ha la funzione di intermediario e da uno *pneumatico* (spirituale). A seconda di quale sia l'elemento predominante abbiamo uomini ilici, psichici o spirituali; di questi solo agli ultimi è promessa la salvezza.

La gnosi riflette una visione dualistica e pessimistica del mondo e una concezione aristocratica della salvezza riservata a pochi eletti. Include in sé la credenza nella predestinazione unita a elementi di determinismo astrale e a pratiche magiche (basate sulla credenza nell'esistenza di potenze malvagie accanto ad altre benefattrici che occorre ingraziarsi). Proprio per la sua svalutazione dell'azione morale, la gnosi ha incontrato grosse resistenze, sia in ambiente cristiano che in quello filosofico pagano.

Anche la magia si divide in *volgare*, basata sulla credenza nell'esistenza di demoni buoni o malvagi (la magia che evoca gli spiriti buoni è detta *teurgia*, mentre quella che evoca spiriti cattivi è detta *negromanzia*), e una *dotta* che si rifà alla dottrina dei Magi o sapienti iranici, dei quali il principale è Zoroastro.

La magia viene associata alla libertà, in quanto l'uomo può operare sulle cose dell'universo modificandole; per l'*astrologia* invece l'uomo è determinato dall'influsso degli astri, il che esclude la libertà. La magia dotta è una vera e propria filosofia religiosa: possiamo notare una differenza fra una filosofia religiosa indiana monistica e una iranica dualistica (Zarathustra). Zarathustra è considerato, in epoca ellenistica, il sommo dei Magi. Egli cerca di contenere l'originario dualismo bene-male in una visione trascendente del dio unico chiamato Ahura Mazda, divinità spirituale che crea col pensiero e da cui tutto dipende. Zarathustra crea lo spirito santo e quello malvagio, i quali si contendono il dominio del mondo e pongono l'uomo e lo stesso Dio di fronte a una scelta,

che presuppone quindi l'esistenza del libero arbitrio. Per la sua idea di un Dio unico, spirituale, creatore, onnipotente giudice del bene e del male; per l'idea di responsabilità e colpa riferita all'uomo come conseguenza di una libera scelta originaria; per l'idea di un giudizio finale universale ed individuale è evidente quanto lo zoroastrismo abbia influenzato l'ebraismo e il cristianesimo. Il dualismo più radicale ricomparirà più tardi e influenzerà il manicheismo.

Fonte comune, nel tardo ellenismo, di magia, gnosi, astrologia è il *corpus hermeticum*, riferito al mitico Ermete Trismegisto, singolare contaminazione del dio egiziano Toth e del dio greco Ermes. I trattati che compongono il *Corpus* rappresentano un tipico esempio di sincretismo tardo-ellenistico in cui confluiscono motivi platonici, aristotelici, stoici, insieme a suggestioni misteriosofiche orientali, e presentano somiglianze con gli oracoli caldaici, con gli scritti orfici e gnostici. Dio ormai è attingibile solo attraverso un'intuizione e nell'ambito di una conoscenza rivelata, ma, parallelamente, è concepito anche come creatore, conoscibile attraverso il creato. Due anche le etiche che ne derivano, una di disprezzo per il mondo perché considerato frutto di un dio malvagio; l'altra di amore per il mondo considerato creatura di un Dio buono.

In quest'ultima fase dell'ellenismo la razionalità si eclissa per lasciare spazio alle tendenze esoteriche (si avverte chiara l'esigenza di un mediatore tra l'uomo e Dio).

Un ultimo cenno va al contributo dato da cristianesimo ed ebraismo. La traduzione della Bibbia in greco, detta dei Settanta, rappresenta l'ellenizzazione della cultura ebraica. Il Nuovo Testamento fu redatto addirittura in greco, fatto che contribuì a dare origine a una tendenza gnostica dualistica, quindi a una gnosi cristiana. Un'altra conseguenza fu l'interpretazione *allegorica* della Bibbia, che diede luogo anche a numerose eresie. L'ebraismo fornì il contesto di una cosmogonia ispirata al concetto di Dio unico, creatore, benefattore e provvidente, anche se giudice severo dell'uomo, in virtù del dono a lui offerto del libero arbitrio (con le conseguenze del peccato originale, della cacciata dall'Eden e del giudizio finale). Il cristianesimo fornì, attraverso la predicazione paolina, il concetto di un redentore, Dio incarnato e promulgatore di una nuova legge: quella dell'amore; la salvezza viene offerta a tutti in grazia della passione di Cristo e della sua resurrezione. È sufficiente credere in questo per averla.

I pagani furono molto attratti dal messaggio ebraico, ma l'ostacolo della circoncisione frenò la loro adesione a quella comunità; ciò favorì il successo del cristianesimo, il quale prometteva la resurrezione della carne: un concetto fino allora estraneo alla mentalità greca e che serviva a rafforzare la speranza e la fiducia di una vita completa nell'al di là.

Successo ebbe anche l'etica cristiana con il suo concetto del rispetto della personalità umana, concetto di cui nel mondo ellenistico si avvertiva l'esigenza, sollecitata da una riflessione prima romana e poi stoica.

Temi, orientamenti, scuole di pensiero

L'ellenismo è una cultura che unisce un'istanza universalistica sul piano etico a un certo riflusso delle idee politiche verso posizioni conformistiche. Infatti la fine dell'impero alessandrino non comportò un ritorno alla democrazia, ma semplicemente la continuazione degli stessi metodi autoritari su scala ridotta, quella appunto dei regni ellenistici. Questo fino a quando non emerse la potenza imperiale romana, che diede a quella filosofia (o meglio, a una sua corrente, quella stoica) un respiro di nuovo universale.

Nella sua fase iniziale la filosofia ellenistica si scinde in due correnti relativamente opposte, quella *stoica* e quella *epicurea*, che si danno proprie scuole, dove l'insegnamento impartito è piuttosto categorico e dove le materie d'insegnamento ruotano attorno a tre settori principali: *logica, fisica ed etica* (quest'ultima comprende anche la *politica*).

Oltre a queste scuole vi sono dei movimenti filosofici, piuttosto informali, perché non organizzati, che si rifanno a idee socratiche, all'interno delle quali si esprimono alcuni aspetti contestativi dello *status quo*: si tratta degli scettici e dei cinici.

Un tratto comune a tutte le correnti ellenistiche è la volontà di dare alla filosofia una funzione pratica, nel senso che, in luogo della metafisica, si preferisce vedere nella filosofia una terapia esistenziale contro, in un certo senso, il "male di vivere", cioè contro la percezione dell'insignificanza della vita. Di qui i nessi organici con l'etica e la psicologia.

Si ritiene che la filosofia debba porsi come uno strumento consolatorio a disposizione di chiunque, al di là delle differenze sociali, culturali, linguistiche, sessuali, religiose... Epicuro, per es., è il primo filosofo ad ammettere gli schiavi nella propria scuola. Lo stoico Epitteto è un libero, cioè un ex-schiavo.

Queste correnti anticipano, sul piano etico, la venuta del cristianesimo, pur essendo molto diverse dall'ebraismo fortemente politicizzato e nazionalista.

In altre parole gli intellettuali ellenistici avevano di fronte a loro due scelte:

- dedicarsi a *temi etico-esistenziali* (virtù, piacere, dolore, morte, felicità personale...), come faranno le ultime scuole filosofiche greche;

- affrontare *ricerche specialistiche di tipo scientifico*, in campi come matematica, geografia, astronomia, biologia, medicina, storiogra-

fia, botanica, filologia, come faranno gli intellettuali alessandrini (il matematico Euclide, il fisico Archimede, l'astronomo Aristarco di Samo, il geografo Eratostene, lo storico Polibio ecc.).

Ad Alessandria e ad Atene la scienza si separa dalla filosofia e la filosofia è costretta a separarsi dalla politica. Sia la filosofia che la scienza si separano nettamente anche dalla religione tradizionale. Generalmente gli studiosi sono individualisti o appartengono a piccole comunità, in quanto non s'interessano di problematiche sociali o politiche e subordinano l'etica o alla scienza o a una sorta di filosofia esistenziale.

A motivo dello schiavismo ancora imperante, la scienza alessandrina resta perlopiù teorica, poco propensa a svilupparsi in maniera tecnologica.

In Grecia la filosofia subisce mutamenti decisivi:

- *orientalizzazione della mentalità ellenistica*, basata sulla ricerca di una via individuale della salvezza e sulla rassegnazione di fronte alle contraddizioni dell'esistenza;

- *esplicito cosmopolitismo*, basato sull'abolizione (almeno teorica) della differenza tra greco e non greco, tra schiavo e libero, tra nazione e nazione, tra le varie lingue, culture e religioni;

- *dogmatismo e settarismo delle scuole filosofiche*, che appaiono nei circoli chiusi ed elitari, con scarsa discussione interna e col culto del caposcuola, in quanto la filosofia è vista più che altro come insegnamento, seppure non astratto ma per la vita;

- *tendenza della filosofia a fondersi con la psicologia*, in quanto si propone un compito pratico: quello della terapia esistenziale dell'anima.

Anche in campo artistico si verifica una sorta di *eclettismo*, basato sulla contaminazione degli stili (classicismo, naturalismo, barocco e rococò alessandrino), mentre nell'architettura si sovrappongono gli stili dorico, ionico e corinzio.

Le principali scuole filosofiche sono: *stoicismo* (fondato da Zenone di Cizio), *epicureismo* (fondato da Epicuro) e *scetticismo* (comprendente varie scuole informali e contestative a indirizzo socratico).

Stoicismo viene dalla parola greca *stoà*, che significa "portico", il luogo in cui i seguaci di Zenone s'incontravano ad Atene, in quanto, non essendo egli cittadino di questa città, non poteva acquistare un edificio. Zenone giunse ad Atene nel 312 a.C., perché interessato alla filosofia.

Il periodo di questa scuola viene generalmente suddiviso in tre fasi:

- *antica stoà* (dalla fine del IV sec. a tutto il III sec. a.C., con Zenone di Cizio, Cleante di Asso e Crisippo di Soli, i quali scrissero circa

770 opere, di cui si sono conservati solo pochi frammenti);

- *media stoà* (II-I sec. a.C., con Panezio e Posidonio, molto eclettici e sincretici, anche a motivo del fatto ch'era ammessa la discussione dei dogmi del fondatore della Scuola);

- *stoà romana o nuova stoà* (I-III sec. d.C., con Seneca, Epitteto e l'imperatore Marco Aurelio, dei quali conserviamo quasi tutte le opere).

Lo stoicismo si caratterizza per un alto grado di *sistematicità* e *coerenza interna*, dando molta importanza alla *razionalità*. Gli aspetti da esaminare dello stoicismo sono tre: *logica* (comprendente anche gnoseologia e psicologia), *fisica* (comprendente anche la metafisica) ed *etica* (comprendente, indirettamente, anche la politica).

La logica

Non esiste un rapporto diretto, strettamente necessario, tra parole e cose. Gli stoici arrivano a dire questo perché sanno che non può più esistere una stretta coerenza tra filosofia e politica né tra etica e politica, in quanto la *pólis* ha perduto l'autonomia di un tempo. Per loro diventa naturale separare la logica dalla realtà, nel senso che la logica può anche essere fine a se stessa e darsi da sola i criteri per l'attendibilità delle proprie affermazioni.

La logica diventa *meramente proposizionale*, cioè basata su affermazioni che possono essere valide o non valide, vere o false in senso puramente formale, senza riferimenti necessari alla realtà.

In tal senso si possono usare le parole per fare un qualunque ragionamento astratto, senza preoccuparsi ch'esso abbia un senso preciso perché collegato a una realtà specifica. Si può partire da proposizioni ipotetiche da cui dedurre (inferire) altrettante conclusioni che sono vere o false a seconda delle ipotesi astratte che si sono scelte nelle premesse.

Cioè, mentre il sillogismo aristotelico serviva come strumento di verifica della realtà (p. es. Se tutti gli uomini sono mortali e Socrate è un uomo, allora Socrate è mortale), quello stoico invece è solo uno strumento che serve a verificare l'attendibilità di ipotesi puramente astratte (per es. "Se Socrate avesse le ruote, sarebbe un carretto, ma Socrate non ha le ruote, quindi non è un carretto"; oppure "ma Socrate è morto, quindi non sarà mai un carretto").

Sotto questo aspetto non è tanto importante scegliere i termini sostantivi del discorso (per es. Socrate, uomo, mortalità...), quanto utilizzare in tutte le maniere possibili i connettivi del discorso (se, allora, e, o, ma...).

Le forme logiche possibili del ragionamento ipotetico sono quat-

tro, divisi in due gruppi: *valide* e *non valide*. Generalmente la premessa maggiore contiene un'ipotesi, mentre la premessa minore contiene una constatazione di fatto: per es. "Se questo foglio è bianco, allora si sporca, ma è già bianco, quindi si sporca" (*affermando si afferma*); "Se questo foglio è bianco, allora si sporca, ma non è sporco, quindi non è bianco" (*negando si nega*); "Se questo foglio è bianco, allora si sporca, ma è già sporco" (*affermazione del conseguente*); "Se questo foglio è bianco, allora è sporco, ma non è bianco" (*negazione dell'antecedente*).

	forme valide		forme non valide	
	affermando si afferma	negando si nega	affermazione del conseguente q	negazione dell'antecedente p
premesse maggiore	se p allora q	se p allora q	se p allora q	se p allora q
premesse minore	ma p è (già) p	ma q non è q	ma q è (già) q	ma p non è p
conclusioni	quindi q è q per forza	quindi p non è p	nessuna inferenza	nessuna inferenza

Usando una logica del genere si potevano dire cose paradossali, come p. es. quella del cretese Epimenide: "Tutti i cretesi sono bugiardi", il quale, se diceva la verità, mentiva, essendo anche lui cretese; se invece mentiva, confermava che tutti i cretesi erano bugiardi.

La gnoseologia (come parte della logica)

Per gli stoici principio originante di tutto è il *logos*, inteso in senso eracliteo, cioè non necessariamente identificabile con una divinità, anche perché, quando parlano di logica, gli stoici non pongono alcun rapporto diretto tra parole e cose. Parole diverse possono indicare lo stesso oggetto; un'unica parola può indicare oggetti diversi. Sembra una banalità, ma questo relativismo semantico non sarebbe stato ammesso né da Platone né da Aristotele. La precisione del significato delle parole, siano esse filosofiche o scientifiche, era un postulato fondamentale del loro pensiero.

Invece per gli stoici tutto diventa relativo e contestuale. Anzi, poiché la relazione linguaggio/mondo perde la sua cogenza, diventa per gli stoici più importante il linguaggio che non il mondo, anche perché nei confronti di quest'ultimo si ha un atteggiamento piuttosto rassegnato.

La logica non è più tenuta a trovare una corrispondenza nella realtà, perché può anche essere autoreferenziale. Infatti la premessa maggiore dei loro sillogismi può anche essere un'ipotesi del tutto inverosimile (per es. "se Socrate avesse le ruote"), e persino la conclusione può risultare inverosimile, pur essendo formalmente corretta e quindi logicamente valida (per es. "Socrate sarebbe un carretto").

Una logica del genere, messa a confronto con quella aristotelica, può apparire una forzatura, eppure essa risulterà molto più interessante nella nostra epoca contemporanea, soprattutto per il neopositivismo logico, e oggi ha trovato applicazioni persino nei linguaggi informatici.

Praticamente si era giunti alla conclusione che se la logica riesce a esprimere una propria coerenza interna, che non trova corrispondenza nella realtà, è questa che deve cambiare, non la logica, anche se il filosofo ellenistico non farà nulla per cambiare la realtà.

È anche vero però che una logica del genere, essendo svolta in maniera separata dalla realtà, avrebbe potuto giustificare qualunque tipo di evento sociale o fenomeno, anche quelli più contraddittori, tipici, per es., della società schiavistica.

Lo stoicismo, tuttavia, non voleva essere una sorta di sofistica, ma una corrente filosofica seria. Non poteva, pertanto, non chiedersi quando i contenuti mentali di cui si occupa la logica, trovano una corrispondenza nella realtà.

Qui la differenza dall'epicureismo è abbastanza netta. Da un lato, infatti, entrambe le correnti affermano che fondamento di ogni attività intellettuale sono le *sensazioni* (gli stimoli provenienti dall'ambiente) che producono *impressioni* sui nostri organi di senso. Dall'altro però gli stoici ritengono che le rappresentazioni concettuali che la mente forma in rapporto alle impressioni possono essere del tutto false. Dunque come fare per avere delle certezze?

Gli epicurei sono individualisti o membri di piccole comunità: non aspirano a diventare dei "filosofi istituzionali", anzi tendono a porsi in maniera anticonformistica (si pensi per es. a Lucrezio). Lo stoicismo invece diventerà la filosofia dominante dell'impero romano (seppur frammisto a eclettismo e scetticismo, come nel caso per es. di Cicerone), almeno fino a quando non verrà completamente assorbito dal cristianesimo. Doveva per forza trovare una soluzione, e la troverà nella teoria della *rappresentazione catalettica*.

Il ragionamento cruciale, in pratica, sarà il seguente. Ogni impressione fisica (determinata dalle sensazioni dei cinque organi di senso) va sottoposta al filtro dell'assenso, che è il libero giudizio della mente. Questo perché la rappresentazione concettuale che ci si fa in corrispondenza delle impressioni non è necessariamente vera (si pensi per es. al

cucchiaino spezzato immerso nel bicchiere pieno d'acqua). È necessario che la mente dia un *libero assenso* e questo può essere dato solo alle *impressioni evidenti*, non contraddittorie, basate su criteri non troppo rigidi né troppo flessibili.

Quindi il suddetto filtro ha di fronte a sé tre possibilità: nell'immediato affermare o smentire, oppure sospendere il giudizio, in attesa di ulteriori ragguagli.

L'evidenza si basa sul fatto che più lo stimolo proveniente dall'esterno è forte e chiaro, più probabile sarà l'assenso. La rappresentazione diventa *catalettica* (cioè il "sentire" diventa "acconsentire") quando l'evidenza non appare contraddittoria rispetto ad altre sensazioni.

Lo stoico, quindi, di fronte a un qualunque problema, a una qualunque domanda, non avrà fretta di rispondere, ma si prenderà tutto il tempo necessario. Se si usano criteri troppo elastici si rischia di avvalorare impressioni false; se troppo rigidi, si rischia di non accettare l'evidenza. È infatti quest'ultima che deve decidere, ma soltanto dopo che tutto è stato passato al setaccio.

La gnoseologia stoica non si basa né sulla *tecnologia* (per dimostrare verità scientifiche) né sulla *democrazia* (per dimostrare verità etiche o politiche). La sua ingenuità è abbastanza evidente.

La fisica

La fisica stoica è in realtà una *metafisica materialistica*, in cui tutto è materiale (anche le sostanze invisibili) e tutto nell'universo è interconnesso in maniera strettamente logica e necessaria. Non esiste nulla di casuale.

Le sostanze materiali sono cinque: terra, acqua, aria, fuoco e pneuma (soffio caldo e vitale). Quest'ultimo è invisibile e pervade ogni cosa, anche l'anima umana. È il pneuma che permette alle cose di nascere, morire e rinascere.

Nell'universo esiste la *ciclicità del tempo*, per cui le cose tendono a ripetersi in maniera uguale. Secondo gli stoici questo avviene ogni 36.000 anni circa, attraverso il fuoco. Questo eterno ritorno viene chiamato *apocatastasi* o *palingenesi*.

La libertà umana può essere concepita solo come adesione spontanea a un piano prefissato. Il determinismo è assoluto. Non essendoci la possibilità di cambiare le cose esterne all'uomo in maniera decisiva, per gli stoici non esiste che la necessità di giustificarle, che però include anche la necessità di giustificare il loro relativismo, in quanto tutto è destinato a finire, perché così vogliono le leggi dell'universo, le quali poi si preoccuperanno di far rinascere quelle stesse cose in forme diverse.

L'etica

Gli stoici, vivendo in un periodo in cui la politica democratica della *pólis* non esisteva più, non credevano possibile la modificazione della realtà, ma solo quella della *persona*. Ognuno deve cercare d'essere se stesso ovunque viva: questo era il loro obiettivo. E il modo migliore per farlo è vivere *secondo ragione*, ovvero *secondo natura*. Questa cosa può essere fatta qui e ora, compiendo il proprio *dovere*: solo così si può acquisire la *pace interiore*.

Le azioni che si possono compiere per dovere sono virtuose solo se conformi alla natura umana, cioè non possono essere contraddittorie alla ragione. Tuttavia capire quale sia questa natura umana non è facile, in quanto gli uomini sono condizionati negativamente dalla società in cui vivono, piena di false opinioni, falsi valori, pessimi esempi.

D'altra parte non si può uscire dalla società, né rinunciare alla scienza, alla cultura, all'impegno. Bisogna solo cercare di *mantenersi puri* in mezzo alla corruzione. Si può confidare nel fatto, guardando i bambini non ancora corrotti come gli adulti, che nell'essere umano vi è una certa *predisposizione al bene*.

Per sviluppare questa *ragionevolezza innata* bisogna far sì che le proprie azioni vengano compiute *secondo coscienza*. Avere un atteggiamento ragionevole, coscienzioso, significa *evitare le passioni*, cioè eliminare ogni forma di turbamento emotivo, ricercare l'*imperturbabilità* (*atarassia*). (Non usiamo la parola "apatia" perché nella lingua italiana ha un significato piuttosto negativo, simile alla cinica indifferenza.)

Lo stoico deve evitare tutti quegli stati d'animo che possono sfuggire a un controllo razionale o che possono portarlo a compiere gesti istintivi. Lo stoico si adegua alla realtà conforme a ragione (si sposa, ama la moglie e i figli e s'impegna in comunità), ma dentro di sé rimane impassibile: non avrà mai scatti d'ira, gesti di stizza, sentimenti di odio o di ribellione. Lo stoico prende le cose come sono, ma senza lasciarsi influenzare più di tanto, proprio perché sa che ogni emozione è generata da un uso errato della ragione, che va sempre tenuta sotto controllo.

L'ira, p. es., è determinata da almeno quattro convinzioni: 1) aver subito un torto da qualcuno; 2) su un aspetto considerato molto importante; 3) con una precisa volontà d'offendere; 4) per cui è necessaria una ritorsione. L'ira però scompare quando ci si accorge che il torto era stato casuale o involontario. Dunque prima di agire o reagire bisogna sempre riflettere.

Ecco perché lo stoico ritiene che l'uomo debba anzitutto *sottoporre a revisione critica il proprio sistema di valori*: se le cose appaiono

futili, smetterà di desiderarle; se appaiono necessarie, smetterà di temerle, ecc. Se ci si abitua con pazienza a una certa educazione intellettuale o autocontrollo, le emozioni cambieranno di conseguenza.

Se si reagisce istintivamente agli stimoli esterni, senza un preventivo assenso razionale, si è come gli animali. Per abituarsi a un atteggiamento razionale sarebbe bene assumere una certa *indifferenza nei confronti di tutte le cose riguardanti il corpo* (salute bellezza ricchezza longevità ecc.). È evidente che lo stoico preferisce la salute alla malattia, ma non si farà prendere dall'angoscia se non l'avrà.

Lo stoico deve essere sempre saggio nei giudizi, controllato negli impulsi, forte nelle avversità e giusto nelle questioni economiche. E deve cercare di esserlo nella maniera più coerente possibile, evitando le mezze misure e i compromessi indegni, anche perché, al cospetto della coscienza, non esistono colpe più o meno gravi. Quando si viene meno al proprio dovere, la colpa è sempre grave.

Se la situazione esterna comporta dei condizionamenti inaccettabili per la coscienza, il suicidio è doveroso. La vita in sé non è un valore, perché tutto dipende da come la si vive. Gli stoici sono favorevoli al *suicidio* persino di fronte alle patologie degenerative del proprio corpo (Zenone e Cleante si uccidono all'età di circa settant'anni).

Lo stoico non è un uomo impegnato politicamente per restituire alla *pólis* la propria democrazia diretta, però è impegnato *moralmente*. I due principali ideali che professa sono il *cosmopolitismo* (difenderà sempre i diritti violati degli stranieri, che per lui sono cittadini a tutti gli effetti) e l'*uguaglianza universale*, contro ogni forma di privilegio e di discriminazione. L'idea di *diritti naturali*, eterni e inalienabili, appartenenti agli esseri umani sin dalla nascita, non esisteva prima dello stoicismo.

L'astronomia

Questa sorta di "relativismo prudenziale" si riflette anche nelle concezioni fisico-astronomiche. Gli stoici, infatti, da un lato sostengono che l'universo è un sistema totalmente razionale, dove le cose avvengono in maniera *necessaria e predeterminata*, cioè non solo non possono non accadere, ma anche non possono accadere in maniera diversa da come avvengono; dall'altro sostengono che l'universo, pur essendo uno spazio eterno (esistente da sempre e destinato a esistere), contiene una materia soggetta a morire e a rinascere di continuo, per cui nulla è eterno. L'unica cosa eterna è appunto la ciclicità del tempo e il ripetersi della storia nel mondo.

Gli stoici ritengono che all'origine di tutto vi è un *logos* che è una sorta di *fuoco*, in grado di permeare di sé ogni cosa, inclusa l'anima

umana, rendendo tutto vivente. Se esiste un Dio, non può essere che questo *logos*, che non è certamente qualcosa privo di materialità. Questo fuoco ha il potere di fare ciò che vuole e nessuno è in grado di opporvisi. Alcuni stoici erano persino convinti che il ripetersi ciclico delle cose dovesse avvenire ogni 36.000 anni: tale rigenerazione o palingenesi la chiamavano “apocatastasi”.

In questo loro determinismo si distinguevano certamente dagli epicurei, per i quali non si poteva escludere a priori l’idea di casualità o di libero arbitrio. Gli stoici tuttavia obiettavano che noi parliamo di casualità soltanto quando ignoriamo le cause necessarie che producono determinati fenomeni, indipendenti dalla volontà umana. In tal senso il loro concetto di “provvidenza”, ereditato poi dal cristianesimo, riabilita il male in quanto lo finalizza, contro la sua volontà, a una strategia di bene più complessa e globale.

Questo il motivo per cui gli stoici vengono spesso definiti “fatalisti”. Loro stessi erano convinti che se esiste un destino, non può mancare la possibilità di prevedere il futuro: la *mantica* era infatti per loro l’arte della predizione divinatoria del futuro.

Per noi contemporanei il fatalismo facilmente tende a sconfinare nel cinismo, cioè in quell’atteggiamento di chi, convinto che tutto sia predeterminato dal destino, non si preoccupa molto della propria coscienza morale. Ma per gli antichi stoici la cosa era più sfumata.

Stoicismo e provvidenza

Il concetto di “provvidenza”, che è di origine stoica, riabilita il male in quanto lo finalizza, contro la volontà di chi lo compie, a una strategia di bene più complessa e globale. Ora, questo concetto va superato proprio perché tende a deresponsabilizzare gli individui, portandoli al fatalismo.

In realtà non esiste alcuna strategia, alcuna “astuzia della ragione” che, in ultima istanza, porta il “male” a fare gli interessi del “bene” (già questi due concetti di “bene” e “male” sono alquanto relativi, poiché l’uno non può essere rigidamente separato dall’altro).

La storia insegna che davanti all’esperienza del male, il bene, prima o poi, reagisce, e che il bene, se non controlla continuamente la propria attività, tende a trasformarsi in male. Quindi, in un certo senso, bene e male s’influenzano a vicenda, e in questo rapporto dialettico non c’è nulla che a priori possa garantire il prevalere dell’uno o dell’altro.

Garanzie fisse, automatiche, indipendenti dalla volontà degli uomini, non esistono, né in cielo né in terra. La decisione di optare per l’una o l’altra strada è determinata molto dalle circostanze oggettive,

nonché dalla volontà di reagire a queste circostanze.

L'antropologia

L'uomo è moralmente sano quando vive secondo natura e secondo ragione: questo era un principio fondamentale per gli stoici.

La differenza tra loro e gli epicurei stava nel fatto che quest'ultimi cercavano la felicità nell'immediato e, per poterla avere, erano disposti a isolarsi fisicamente dalla società corrotta. Gli stoici invece, non avendo intenzione di uscire dalla società, ponevano la felicità (che altro non era se non una serenità interiore, cioè la soddisfazione d'aver compiuto il proprio dovere) come obiettivo ultimo dell'esistenza, non necessariamente realizzabile in maniera piena.

Che questo obiettivo fosse legittimo perseguirlo era dimostrato dalla natura stessa del bambino, che possiede in maniera innata un certo orientamento verso il bene. Anche gli epicurei si erano resi conto di questo: la differenza dagli stoici stava però nel modo di conservare o di recuperare, da adulti, tale innocenza perduta.

Gli epicurei, semplicemente, erano convinti di non poterlo fare in una società profondamente corrotta come quella schiavistica e mercantile del mondo greco-romano. Per gli stoici invece l'uomo può realizzare se stesso solo nella comunità in cui è chiamato vivere, senza costruirsi dei paradisi artificiali.

In Seneca addirittura lo stoicismo seppe così tanto approfondire il lato umano delle cose e l'interiorità soggettiva, che alcuni teologi cristiani s'inventarono un epistolario tra lui e san Paolo.

I limiti della filosofia ellenistica

Per quanto possa sembrare assurdo, le origini del modo di fare filosofia che avevano gli stoici, gli epicurei e gli scettici risalgono ad Aristotele, per il quale la filosofia doveva smettere di avere ambizioni politiche, sogni di riforma delle istituzioni della *pólis*, come quelli di Platone.

La differenza stava semplicemente nel fatto che, mentre Aristotele aveva elaborato una filosofia che faceva da esplicito supporto all'imperialismo di Alessandro Magno, le scuole a lui successive non fanno così esplicitamente gli interessi dei regni ellenistici nati sulle macerie di quell'impero, anzi detestano profondamente la metafisica di Aristotele e, con essa, quella di Platone, per cui non sono neppure intenzionate a recuperare la democrazia delle città-stato. Al massimo si può parlare di adesione formale alla politica autoritaria di quei regni dinastici, evitando, con ciò, di contestare le loro contraddizioni.

I filosofi ellenistici, della Grecia e di Roma, sono sostanzialmente individualistici, politicamente rassegnati, anche se moralmente seri, in quanto l'individuo che descrivono e propagandano è democratico, cosmopolitico, laico, razionalista, dotato di buon senso e di moralità. Delle tre scuole sicuramente quella che ebbe più successo fu la stoica, che cercò di trovare con le istituzioni un compromesso dignitoso, rinunciando a isolarsi, fisicamente o intellettualmente, come le altre due. Quando per gli stoici non era possibile neppure un compromesso sostenibile, non restava altra via che il suicidio.

Lo stesso Epicuro, pur avendo fondato una scuola, era sostanzialmente un individualista, in quanto non credeva in alcun modo nell'impegno sociale, civile e politico. Per lui la realtà non poteva essere mutata, se non dalle leggi della fisica, che prevedono una fine in ogni cosa, in virtù della legge della perenne trasformazione.

L'*imperturbabilità* che i filosofi ellenistici cercavano, non era che una forma d'illusorio *autoconvincimento*, secondo cui si può essere sereni o soddisfatti di sé, anche quando non si è politicamente impegnati, cioè anche quando non si lotta per la democrazia o per l'autorità della *pólis* in cui si vive.

L'*atarassia* è una scelta minimalista, compiuta però da persone intellettualmente dotate, che avrebbero sicuramente potuto avere ben altri destini. Essa quindi può essere soltanto il frutto di una volontà al negativo, quella di negarsi il compito di realizzare qualcosa di significativo per la collettività. Il filosofo ellenistico pensa di contribuire al bene comune solo indirettamente, mostrando se stesso come esempio morale da seguire.

Queste filosofie sono un'evidente forzatura, in quanto con esse si va a ricercare una serenità interiore isolandosi dalle contraddizioni antagonistiche dell'epoca. A parole i loro esponenti si dicono favorevoli all'*uguaglianza sociale* e quindi appaiono anti-aristocratici, ma nei fatti non fanno nulla per realizzarla. Per loro le cause dell'infelicità non stanno nei conflitti di ceti e di classi, ma nei *turbamenti interiori dettati dalle passioni*, cioè in quelle forme ansiose di volere (o di non volere) una determinata cosa a tutti i costi.

Sono filosofie che sicuramente risultano affini a quelle di tipo indo-buddiste. Anzi, si può dire che mentre stoici ed epicurei sono più vicini all'induismo, gli scettici invece propendono per il buddismo, soprattutto con la loro idea che "non bisogna desiderare alcunché". I loro limiti sono piuttosto evidenti: Pirrone, ad es., mentre dice di voler essere scettico per opporsi a ogni dogmatismo, diventa, proprio per questa ragione, un seguace del dogmatismo, benché non gli si possa dar torto quando sostiene essere una sciocchezza equiparare la verità all'evidenza, come in-

vece facevano le altre due scuole.

In ogni caso tutte queste filosofie, per quanto umanistiche fossero, non fecero breccia tra i ceti sociali oppressi: rimasero qualcosa di aristocratico o di elitario. Chi prese piede a livello sociale fu invece il *cristianesimo*, che, per quanto povero sul piano filosofico e schematico su quello teologico, finì con l'ottenere ampi consensi con la sua disponibilità al martirio, quando non voleva riconoscere all'imperatore il suo carattere divino.

Quanto più l'impero romano era in decadenza, tanto più gli imperatori accentuavano il culto della loro personalità e militarizzavano l'economia e le istituzioni: sotto Diocleziano ciò raggiunse l'apice e, paradossalmente, aprì le porte al trionfo del cristianesimo, che fece poi pagare duramente ai filosofi e teologi pagani il loro disinteresse nei confronti della vita sociale e politica e soprattutto nei confronti delle persecuzioni anti-cristiane. Teodosio, nel 380, impose il cristianesimo come religione di Stato; i templi pagani furono abbattuti e trasformati in basiliche; nel 529 Giustiniano chiuse tutte le scuole filosofiche pagane; si considerò assolutamente inutile lo studio delle discipline scientifiche e Ippazia venne massacrata dagli stessi cristiani.

*

Dare ragione agli stoici, nella loro diatriba con gli epicurei, può essere fuorviante. Infatti, vivere secondo ragione o secondo natura, essere soddisfatti d'aver compiuto il proprio dovere, aver obbedito, in ogni situazione, alla propria coscienza sono tutti principi che in sé e per sé, se non vengono contestualizzati in casi specifici, non vogliono dir nulla.

Il fatto stesso che gli stoici dicessero che vivere secondo ragione vuol dire rinunciare a provare emozioni e sentimenti, cioè essere imperturbabili o atarassici, non può evidentemente essere considerato un segno sicuro di moralità o di ragionevolezza.

Si può anche pensare che una passione possa indurre più facilmente a compiere azioni sbagliate, immorali o illecite, ma non si può certamente pensare che un'azione ragionevole sia di per sé più morale di una istintiva. Non esiste alcun criterio che possa stabilire a priori quando un'azione è giusta o sbagliata. È del tutto illusorio pensare che la rinuncia agli istinti o alle passioni faccia sbagliare di meno o induca a essere meno innaturali. Queste forme di ingenuità oggi sarebbero inconcepibili.

Astrattamente si può soltanto sostenere che ogni passione, anche quella più travolgente, è bene che diventi frutto di una *libera decisione del soggetto*.

Che gli stoici peccassero di astrattezza (peraltro inevitabile quan-

do si vogliono decidere dei comportamenti validi in ogni tempo e luogo) è dimostrato anche dal fatto che non ammettevano una gerarchia delle colpe, ritenendole tutte gravi. Cioè non ammettevano l'esistenza di comportamenti *quasi* virtuosi o *quasi* viziosi.

Interessante il fatto che, assegnando alla determinazione della coscienza un valore non secondario, non escludevano l'ipotesi del suicidio quando il potere politico impediva loro di sentirsi liberi (famoso il caso di Catone Uticense, il quale, piuttosto che farsi arrestare e assistere alla fine dei valori repubblicani al tempo di Cesare, preferì uccidersi). Ma accettavano il suicidio anche in presenza di malattie degenerative o della semplice vecchiaia.

Forse l'aspetto più interessante dello stoicismo, che verrà ripreso in pieno dal cristianesimo, era il suo ideale cosmopolitico, anti-nazionalistico. L'uomo ragionevole è cittadino del mondo e, come tale, non può fare differenza di etnia, tribù, ceto, classe, genere sessuale ecc. Indubbiamente anche questa era una posizione ingenua, idealistica, in quanto prescindeva dalle differenze reali che i poteri imponevano, e tuttavia con essa si anticiperà il successo mondiale del cristianesimo.

Epicuro (341-270 a.C.)

Nato a Samo nel 341 a.C., Epicuro frequenta le lezioni dell'atomista Nausifane. Dopo essere stato ad Atene, Colofone, Mitilene e Lampsaco, torna definitivamente ad Atene nel 306 per fondare una propria scuola, in netta antitesi all'Accademia platonica e al Liceo aristotelico, anche in senso logistico, poiché si trattava di un orto-giardino alla periferia della città, il cui isolamento voleva essere un'espressione fisica del disinteresse per la vita urbana. Ebbe un notevole successo, anche perché il "giardino" era aperto a tutti, senza distinzioni di alcun tipo. Scrisse circa trecento opere, ma ci sono rimaste solo due raccolte di *Massime capitali*, oltre a tre lettere e vari frammenti.

La sua filosofia è stata in assoluto la più travisata e avversata della storia, a partire già dall'epoca pagana (vedi ad es. Cicerone), e soprattutto in quella cristiana. L'epicureismo, infatti, a motivo del proprio cripto-atteismo, veniva sempre messo in relazione con l'immoralità o la dissolutezza. Anche Dante, che pur mette tutti i filosofi pagani nel Limbo, non avendo essi potuto conoscere il Cristo, riserva a Epicuro il girone infernale degli eretici.

Il libro X delle *Vite e dottrine dei filosofi celebri*, di Diogene Laerzio, verrà tradotto solo nell'XI sec., senza particolare successo divulgativo. Lo stesso epicureo *De rerum natura*, di Lucrezio, rimarrà ignoto sino alla metà del Quattrocento. Miglior fortuna ebbe la riduzione divulgativa delle idee di Epicuro, presentata nel XIV sec. da Walter Burley, nel suo *Liber de vita et moribus philosophorum*.

A interessarsi davvero di Epicuro furono i primi umanisti, desiderosi di cercare un'alternativa sia al platonismo che all'aristotelismo. Ciò che di lui interessava era la centralità dell'uomo, ovvero l'insistenza sui temi delle passioni, della prudenza e della virtù. Si cercava di superare il fatalismo e il rigorismo degli stoici, senza però cadere nel sensualismo. Protagonisti di questo recupero sono stati Cosma Raimondi, *Defensio Epicuri* (1430), Lorenzo Valla, *De Voluptate*²⁴, e anche Francesco Fi-

²⁴ Valla probabilmente pubblicò la prima redazione del dialogo filosofico *De voluptate (Il piacere)*, mentre insegnava retorica allo Studio di Pavia, nel 1430-33, città in cui, successivamente, ne stese una seconda redazione, pubblicata a Milano nel 1433 con il titolo *De vero bono (Il vero bene)*, poi mutato nel 1441 in *De vero falsoque bono (Il vero e il falso bene)*, in cui fu indotto a mitigare lo spirito epicureo e a cambiare i personaggi. Sarà poi costretto ad abbandonare Pavia per una disputa coi giuristi della città.

l'elfo. Nel XVII sec. Gassendi riteneva Epicuro conciliabile col cristianesimo. Influenze epicuree si trovano anche nei libertini del Seicento e in Hobbes. Nel Settecento invece sono riscontrabili nell'utilitarismo.

Sul piano della logica e della teoria della conoscenza – che Epicuro definisce col termine di “canonica” (dal greco *kanòn*, cioè regola, disciplina...) – l'idea fondamentale è che *la verità può essere data solo dall'evidenza*. Egli sosteneva questo per evitare di fare disquisizioni di tipo metafisico, rinunciando così a molte delle problematiche affrontate da Platone e Aristotele.

L'evidenza infatti è data dalla *sensazione*, non da un ragionamento logico. L'uomo percepisce o registra passivamente o automaticamente stimoli provenienti dall'ambiente, indipendenti dalla sua volontà. Quando le sensazioni si ripetono nel tempo, possiamo farci una rappresentazione astratta delle cose. Possiamo cioè anticipare mentalmente il contenuto di esperienze sensibili avute nel passato (*prolessi*), anche senza riviverle in quel momento. È sufficiente qualcosa che le richiami. Tali anticipazioni non sono affatto innate e non esprimono alcuna essenza: sono solo complessi di segni e simboli, la cui forza sta nel non poter ingannare.

Quando un'evidenza non è immediata o empirica (e per fortuna invece può esserlo anche grazie a questi segni rievocativi), si rischia di cadere nella falsità. Bisogna quindi attenersi sempre alle cose, alle esperienze realmente vissute, rinunciando alle astrazioni finì a se stesse, prive di costrutto.

Sul piano della *fisica*, attenersi alle cose significa escludere ogni intervento esterno sulle vicende degli uomini, sia esso non naturale o non umano.

Epicuro pensa che per fornire le basi scientifiche per la liberazione da ogni paura che ci fa desiderare un aiuto esterno, occorra riprendere l'atomismo di Democrito e Leucippo.

L'atomo, per lui, è l'unità minima della materia, non ulteriormente scomponibile. È invisibile come un dio, e infinito di numero come gli dèi, e ogni atomo è diverso dall'altro per forma, peso e grandezza. La differenza sta nel fatto che gli dèi (che altro non sono che esseri umani perfetti) non si occupano affatto delle vicende terrene, perché non possono esservi obbligati da nulla, e tra di loro vivono felici e beati.

Quando gli atomi si aggregano, danno origine ai corpi visibili, e quando si separano, li dissolvono. Nel vuoto sono perennemente in movimento rettilineo (di caduta dall'alto verso il basso), dando origine, con le loro collisioni casuali prodotte da deviazioni improvvise della traiettoria, a mondi infiniti in un universo increato.

Le forme che creano sono puramente casuali e i legami che le

forme hanno tra loro non si basano su leggi necessarie, come invece voleva Democrito. Una delle particolari forme che creano è l'*anima*, che ha la capacità di lasciarsi impressionare fortemente da altri atomi esterni. Ma alla morte del corpo, muore anche l'anima.

Pur affermando l'eternità dell'universo, Epicuro la nega all'essere umano, il quale però è dotato di *libero arbitrio*. L'uomo è frutto di un'una mera casualità, cioè di una *deviazione imprevedibile (clinamen)* che alcuni atomi hanno subito nel loro movimento, il quale pure sottostà alle leggi della fisica.

È l'imponderabilità che permette la nascita delle cose, le quali, una volta nate, sono destinate a scomparire, in quanto esiste una legge della perenne trasformazione: gli atomi infatti si muovono vorticosamente, senza pace, e tutto quello che creano lo distruggono.

Il criterio dell'*etica*, per essere evidente, deve basarsi su due sentimenti elementari e primordiali: il *dolore* (che tendiamo a far diminuire) e la *felicità* (che tendiamo a massimizzare). Questi sentimenti si basano sui cinque sensi, che hanno in comune sia gli uomini che gli animali, con la differenza che gli animali realizzano per via istintiva ciò che nell'uomo richiede una riflessione su di sé, in quanto sensi e sentimenti sono viziati da false percezioni della realtà (politiche o economiche o religiose). La filosofia deve appunto servire a ripristinare le inclinazioni naturali, quelle che, non a caso, si ritrovano anche nei bambini.

Ecco perché, secondo Epicuro, vanno evitati tutti gli eccessi. L'equilibrio sta nell'assenza di sofferenza fisica (*aponia*) e di turbamenti interiori (*atarassia*) e di desideri inutili. Tutto deve restare sotto il controllo della ragione.

Condizione necessaria perché ciò avvenga è vincere quattro paure, della cui vanità bisogna prendere consapevolezza: *timore degli dèi* (ai quali non interessa minimamente la vita umana); *paura della morte* (quest'ultima non può essere un'esperienza reale, in quanto è priva di sensazioni); *paura del dolore fisico* (che però quando è intenso è di breve durata, per cui non è dignitoso lamentarsi); *timore dell'infelicità* (la ricerca della felicità si basa su bisogni e desideri, dei quali però occorre verificare quali siano davvero necessari e naturali. Non si può diventare schiavi dei propri desideri, che possono diventare illusori e procurare sofferenza. In tal senso va fatto un calcolo tra la desiderabilità di un piacere e i sacrifici necessari per ottenerlo, e il calcolo deve garantire l'esercizio della prudenza e del buon senso).

Di sicuro non serve, per ottenere questo equilibrio interiore, partecipare alla vita politica, dove i valori che contano sono il potere e la ricchezza. L'unico valido legame sociale è l'*amicizia*, che va vissuta anzitutto come individuo, più che come cittadino.

*

Epicuro pone un fondamentale problema di metodo, che però – proprio per come è stato posto – è assolutamente irrisolvibile. Egli cioè si chiede quale utilità vi sia nel sapere tanta scienza (vedi il caso di Aristotele) quando, sul piano pratico, l'uomo necessita, per vivere sano e felice, di poche elementari cognizioni.

Epicuro non può risolvere tale problema – posto in questi termini – proprio perché se lo pone in un contesto storico-culturale contrassegnato da un'elevata capacità di speculazione astratta. Il che – dal punto di vista metodologico – rappresenta una contraddizione in termini.

L'indio dell'Amazzonia può accontentarsi di cognizioni elementari per sopravvivere alla meglio, senza porsi tanti problemi. Ma la strada aperta dal filosofo greco ormai non permette più un affronto semplicistico del problema gnoseologico.

Epicuro aveva davanti a sé due strade: o approfondire il lato speculativo sfrondando il materialismo naturalistico di Aristotele da tutti gli elementi metafisici che ne impedivano uno sviluppo coerente sul piano scientifico; oppure concentrare l'attenzione su quegli aspetti pratici (come ad es. l'attività politico-sociale) le cui esigenze di precisione e di professionalità già allora diventavano così elevate da indurre il soggetto a considerare meno importanti le speculazioni astratte di tipo metafisico o le stesse indagini di tipo scientifico.

Purtroppo Epicuro non ha fatto né l'una né l'altra cosa: proprio per la semplice ragione ch'egli s'è contrapposto alla logica del suo tempo senza modificarla in un punto fondamentale, che era prettamente metodologico: e cioè la separazione della filosofia dalla vita sociale. Epicuro è rimasto “filosofo” sino all'ultimo. Non solo, ma, nel riflettere la decadenza della *pólis*, egli è stato anche un filosofo individualista.

Il suo grande merito non va quindi ricercato nella filosofia: ad es. il primato ch'egli ha concesso ai *sensi*, ai fini del riconoscimento della verità delle cose, è quanto mai discutibile. Epicuro ha evidentemente sbagliato nel ritenere possibile l'esistenza della divinità nella misura in cui gli uomini ne hanno in qualche modo la “sensazione”. Un uomo può anche avere la sensazione d'essere di vetro e comportarsi in modo tale da non “rompersi”, ma un uomo del genere o è pazzo o finge. Ma c'è da dire ch'egli tendeva a escludere l'attendibilità di sensazioni del genere. Infatti il suo vero obiettivo consisteva soltanto nel tentativo di liberare la ricerca filosofica o etica da ogni orpello metafisico e religioso, senza per questo voler fare delle sensazioni una nuova filosofia. Se gli dèi esistono – diceva – sono certamente separati dalla vita degli uomini.

In questo senso Epicuro è superiore sia a Platone che ad Aristotele. Il suo contributo all'ateismo naturalistico è stato rilevante. E se la sua filosofia non fosse stata viziata dall'aristocraticismo di chi disprezza la vita sociale, forse il cristianesimo non avrebbe potuto superarla con così grande facilità.

Certo, l'ateismo di Epicuro non è fondato sull'analisi storico-sociale, ma solo su quella naturalistica, e tuttavia egli ha saputo dare al materialismo pre-socratico quella ragion d'essere utile a uno sviluppo più coerente della filosofia. In tal senso va apprezzata la sua teoria del *clinamen*, che toglie alla fisica democritea – come ha sottolineato Marx – quel carattere deterministico inapplicabile alla sfera dei rapporti umani.

Stoici ed epicurei a confronto

Stoicismo ed epicureismo sono due forme d'individualismo: il primo di tipo etico (col suo senso del dovere e dello Stato), il secondo di tipo estetico (col suo senso del piacere). Entrambe le forme ruotano all'interno di una posizione prevalentemente filosofica.

La stoicismo poté essere usato dal cristianesimo e da tutte quelle ideologie politiche che pongono la ragion di stato al di sopra della libertà personale.

L'individualismo stoico, a differenza di quello epicureo (che vuole essere più polemico, in senso anarcoide), si serve anche della politica per affermarsi. Gli epicurei invece ritengono che la politica sia un ostacolo alla realizzazione dell'individuo, perché la vedono più condizionata da elementi "immorali" (come ad es. l'interesse, il pregiudizio, la partigianeria, ecc.).

Tuttavia, in ultima istanza, l'epicureismo ha meno risorse dello stoicismo, ha meno capacità d'incidere sulla realtà. Per sopravvivere, l'epicureo può soltanto sperare che il governo in carica gli sia favorevole o comunque assuma nei suoi confronti un atteggiamento tollerante, benevolo.

Stoicismo ed epicureismo a Roma

Il fatto che lo stoicismo abbia incontrato nella Roma antica il maggior successo, sta a testimoniare il suo carattere conformistico, ligio al potere dominante. Da questo punto di vista l'epicureismo è stato più trasgressivo dello stoicismo, seppure in maniera individualistica, spoliticizzata.

A Roma lo stoicismo si affermò non in maniera "pura" (alla greca), ma frammisto a eclettismo e scetticismo (vedi Cicerone), mentre

l'epicureismo si legò alla cultura trasgressiva (vedi Lucrezio). Lo stoicismo ha sofferto soltanto sotto l'oppressione di alcuni imperatori tiranni, ma se gli stoici, in quei periodi, venivano espulsi da Roma, gli epicurei venivano addirittura perseguitati.

Tuttavia, è degno di nota il fatto che proprio nella civiltà romana lo stoicismo (in Seneca) ha saputo così tanto approfondire il lato umano delle cose e l'interiorità soggettiva, da avvicinarsi (moralmente) alla migliore speculazione cristiana. In tutta la filosofia greca non si era mai arrivati ad affermare il dualismo tra piena consapevolezza della verità e non-volontà di applicarla.

La filosofia greca aspirava alla coerenza oggettiva di teoria e prassi, mentre quella latina ha sempre dato per scontato che tale coerenza fosse una meta impossibile. Paradossalmente vi è stato più soggettivismo nello stoicismo romano che non in quello greco, austero e rigoroso.

Lo stoicismo romano, pur riflettendo una struttura politico-istituzionale molto più imponente di quella greca, pur avendo accentuato il lato pratico della filosofia greca (a totale discapito di quello logico-dialettico e fisico), si è sempre posto su di un terreno del tutto conformistico e soggettivo.

Questo forse sta a significare che l'oggettività può essere anche un'acquisizione meramente intellettuale, a prescindere cioè dalle realizzazioni politiche che lo Stato cui si appartiene riesce a conseguire. Anzi, può essere stata proprio la scarsa capacità di riflessione ad aver indotto il mondo romano ad attribuire poca importanza all'oggettività teoretica.

Per il mondo romano l'unica vera oggettività era costituita dalla ragion di stato (che altro non era se non il frutto dell'arbitrio imperiale), nonché dal diritto, il quale però non faceva che riflettere gli interessi soggettivi, antagonistici, delle classi dominanti.

Lo scetticismo ellenistico

Da Pirrone a Sesto Empirico

Indubbiamente tutte le filosofie ellenistiche riflettono un periodo di grave crisi: quello in cui l'impero macedone ha posto fine alla libertà politica della *pólis* greca (e di molte altre città asiatiche), pur avendo diffuso ampiamente tanti aspetti culturali della tradizione ellenica.

La morte di Alessandro Magno (323 a.C.) non comportò affatto un ritorno alle passate libertà politiche, ma un diverso modo di gestire il potere autoritario: quello appunto dei sovrani ellenistici, i quali avevano suddiviso il suddetto impero in vari regni. Si crearono delle dinastie dispotiche, pur essendo esse favorevoli a un progresso culturale che non avesse alcuno svolgimento politico. Di qui il notevole sviluppo delle scienze, ma anche di una logica astratta e di filosofie individualistiche o di piccoli gruppi piuttosto isolati dalle vicende urbane.

Il dispotismo dei sovrani ellenistici fornirà ai Romani il pretesto per diffondersi sia in Africa che in Medio oriente e, progressivamente, sino al Tigri e all'Eufrate (la Grecia verrà conquistata da Roma nel 146 a.C.: cosa che sposterà il centro culturale ad Alessandria d'Egitto, almeno sino alla distruzione della grande biblioteca nel 47 a.C. durante la guerra civile tra Cesare e Pompeo).

Avendo sviluppato enormemente il diritto, i Romani si facevano paladini di una giustizia più obiettiva, che in realtà mascherava un autoritarismo non meno odioso. In un primo momento i Romani si scandalizzarono nel vedere che i sovrani orientali e i faraoni erano considerati al pari di una divinità, ma già con Cesare cominciarono a cedere alla tentazione di imitarli.

Carneade

Tre sono le filosofie ellenistiche prevalenti: *stoica* (la maggiore e la più apprezzata), *epicurea* (la più odiata e travisata) e *scettica*. Vediamo quest'ultima, che si è soliti far partire da Pirrone (365 a.C. circa – 275 a.C. circa), il quale partecipò alla spedizione di Alessandro Magno in Asia; e concludere con Sesto Empirico (160 circa – 210 circa), dopo essere passata per Arcesilao (315-241 a.C.) e Carneade (219-129 a.C.). In tutto quattro filosofi, spalmati su circa mezzo millennio. Ve ne saranno stati molti altri, ma i manuali scolastici parlano solo di questi.

Tutti rientrano nello scetticismo perché non ritengono possibile definire la verità delle cose, cioè una conoscenza oggettiva della realtà. Scetticismo infatti viene dal greco *sképsis*, che vuol dire “dubbio”, “incertezza”, ma anche “ricerca”, in riferimento ai grandi temi dell’umanità, su cui è difficile avere idee chiare.

Gli scettici non dicono cose molto più originali di quelle dei sofisti; tuttavia, mentre questi relativizzavano le cose fino al punto in cui dovevano far valere, nei tribunali o nelle assemblee politiche, l’interesse del cliente che li pagava, gli scettici invece appaiono come dei filosofi allo stato puro, in grado di assumere posizioni di principio. Per loro infatti la verità non esiste e quanto più una dottrina filosofica pretende di averla, tanto più va considerata falsa. Anzi, proprio quando s’accorgono che su un determinato oggetto, argomento o evento si possono formare pareri opposti, gli scettici – soprattutto Pirrone – ritengono sia meglio sospendere il giudizio (*epoché*).

Sembra un dogmatismo alla rovescia, anche se teoricamente essi sostengono che questo atteggiamento tende a favorire la ricerca. Senonché la domanda cui essi non sanno rispondere è proprio questa: se la ricerca non ha mai fine, come può essere stabilita una verità delle cose? A che serve fare “ricerca” se ogni volta che si giunge a una conclusione la si deve per forza ritenere relativa?

Gli scettici partono dal presupposto che, se non si può stabilire una verità oggettiva, allora è meglio sospendere il giudizio. Quindi essi hanno soltanto due possibilità di scelta: o non si esprimono oppure pongono quelle domande utili a contraddire chi sostiene delle verità oggettive. Si difendono dall’accusa di qualunquismo precisando che un atteggiamento relativista si riferisce soltanto ai grandi temi etico-religiosi dell’umanità: Dio, anima, universo, felicità ecc.

Pirrone sosteneva che in tal modo si aprivano le porte alla “vera indagine”, contro ogni forma di dogmatismo. Per andare dove però, non lo dice. Anzi, egli era contro l’idea stessa di poter dire qualcosa di vero attraverso il linguaggio. Le parole, usando definizioni o affermazioni, ingabbiano le cose, per cui è meglio tacere (afasia). Si sbaglia di meno. Cioè è meglio non esprimersi che farlo male.

Tale atteggiamento distaccato, iperprudente, veniva considerato l’optimum per vivere un’esistenza felice. Chiuso nel proprio guscio, lo scettico Pirrone diceva d’aver raggiunto l’atarassia o l’imperturbabilità dell’anima.

Che senso aveva un atteggiamento del genere al cospetto delle gravi crisi della sua epoca, dominata dallo schiavismo in campo economico, dall’autoritarismo in campo politico e dai continui conflitti bellici? Di fatto non si faceva altro che favorire il proprio estraniamento, nella

convinzione che le suddette contraddizioni fossero irrisolvibili.

Sesto Empirico

Gli scettici successivi a Pirrone si resero parzialmente conto che una posizione del genere rischiava di portare in un vicolo cieco. Gli esseri umani non sono fatti per non credere in niente, per non avere ideali da perseguire o per affermare l'esigenza di una continua ricerca in maniera del tutto astratta, senza darsi degli obiettivi concreti da realizzare.

Ecco perché Arcesilao cominciò a parlare di "opinioni probabili", cioè non del tutto relative. Carneade confermò l'idea di probabilità, dicendo che, almeno per la vita quotidiana, bisogna accettare quei ragionamenti che ci appaiono più persuasivi, in quanto non contraddetti da altri dello stesso genere. Sui grandi temi dell'umanità si possono avere opinioni discordanti, sulla cui verità è impossibile decidere, ma per la quotidianità occorre un minimo di certezze, altrimenti la vita diventa impossibile. Si cominciava, in sostanza, a rendersi conto che un relativismo assoluto è una contraddizione in termini.

Anche Sesto Empirico prosegue in questa direzione. E' vero che se la prende coi matematici quando pretendono di stabilire delle verità scientifiche; ma è anche vero che ritiene possibile condurre la propria vita rispettando quattro fondamentali criteri pratici: 1. seguire ciò che la natura rivela ai nostri sensi; 2. assecondare i bisogni del corpo; 3. rispettare le leggi e i costumi, evitando ogni atteggiamento eversivo; 4. seguire le regole delle arti (per es. quella medica), basate su esperienza e abitudini.

Il cerchio dello scetticismo si chiudeva. Era partito mettendo in discussione tutto, quindi, in teoria, anche le "verità" dei poteri dominanti, arrivando però a dire che non esiste alcuna verità oggettiva. Ora invece concludeva dicendo quasi il contrario: le uniche verità di cui possiamo avvalerci sono quelle naturali, fisiologiche e quelle che possiamo ricavare dalla società in cui viviamo. Dall'assoluto relativismo al piatto conformismo.

Invece di sostenere che le leggi, gli usi e i costumi delle loro società schiavistiche non avevano nulla di umano e di naturale, per cui era necessario tornare a forme di convivenza pre-antagonistiche, si accontentavano di ritagliarsi uno spazio in cui poter vivere con relativa tranquillità. Lo scetticismo diventava una filosofia eccentrica, molto individualistica, ad uso e consumo di chi non voleva porsi troppi problemi.

*

Quello che nessuno scettico riuscì mai a comprendere era la differenza tra verità assoluta e verità oggettiva. Se le loro critiche si fossero rivolte soltanto alle verità assolute, senza mettere in discussione che esistono delle verità oggettive, da cui non si può prescindere, sarebbe stato impossibile dar loro torto. Credere nelle verità assolute può risultare molto limitativo per la ricerca (lo si vede benissimo in ambito religioso). Ma se non si affermano verità oggettive, nessuna ricerca sarà mai possibile. Mancherebbe infatti la motivazione di fondo.

Le verità oggettive possono essere messe in discussione da una ricerca che si sviluppa nel tempo, in virtù della quale si possono formulare nuove verità oggettive (come fece per es. Einstein nei confronti di Newton). L'oggettività di una verità è infatti tale solo in relazione al tempo in cui viene definita. Il problema semmai è quello di non trasformare l'oggettività di una verità in assolutezza, cioè in dogma. L'unica cosa assoluta di cui l'essere umano può vantarsi è la continua ricerca di verità oggettive che gli permettono di vivere un'esistenza secondo natura.

Tra schiavismo pagano e servaggio cristiano

Filosofia pagana e teologia cristiana

La teologia cristiana ha spostato l'attenzione dalla natura delle cose alla natura di Dio, ha cioè trasformato l'essere metafisico della filosofia idealistica (platoniana soprattutto) in un Dio triadico, personale.

Tuttavia essa ha dato agli uomini una speranza che la filosofia greca non seppe dare. Come noto, infatti, tutta la filosofia greco-romana ed ellenistica era rimasta un'esperienza aristocratica, individualistica, sprezzante della condizione degli schiavi (a parte rarissime eccezioni). La teologia invece, forte di una complessa organizzazione socio-ecclesiastica (di derivazione ebraica), seppe dare alla vita degli oppressi un significato più liberatorio, benché sempre nei limiti idealistici della filosofia ellenistica (limiti in cui si è consumato il tradimento, più o meno immediato, dell'autentico messaggio del Cristo).

Questo almeno in un primo momento. Il secondo tradimento della teologia si è infatti verificato nel momento stesso in cui la Chiesa ha accettato d'essere considerata come l'unica ideologia possibile. Questo tradimento fu strettamente connesso all'altro: l'aver trasferito nell'aldilà la liberazione dalla schiavitù.

L'aver trasformato la divinità da un ente più o meno astratto a una natura unica in tre persone, strettamente legate alla storia dell'uomo, non è stato il grande contributo del cristianesimo, ma la più grande illusione con cui esso ha potuto superare, sul piano dei contenuti di vita, la filosofia greca, che aveva risposto al tema dell'alienazione delle masse proponendo un Dio astratto e metafisico.

A questa grande illusione del cristianesimo solo il socialismo è stato in grado di costituire un'alternativa, che però, fino adesso, si è espressa più in forma teoretica che pratica, in quanto il socialismo amministrato ha fatto bancarotta.

In ogni caso non si può certo dire che la realizzazione pratica del capitalismo abbia veramente costituito un'alternativa alla religione. Il capitalismo non solo si serve di tutte le religioni per sopravvivere, ma ne crea anche di nuove, in forma laicizzata e secolarizzata. Non sono forse delle "religioni" o non vengono forse usate come tali la droga, lo sport, la moda, i film, le auto, il profitto, il potere, il sesso ecc.?

La religione cristiana ha avuto la pretesa di poter risolvere quei

problemi lasciati insoluti dalla filosofia greca (e dalla società greco-romana), ma ha fallito il suo obiettivo. Non solo perché ha fatto regredire l'umanità sul piano tecnico-scientifico, ma anche perché ha sostanzialmente ingannato le masse, promettendo paradisi per l'aldilà e chiedendo rassegnazione per l'aldiqua.

Ai fini della liberazione gli uomini di oggi non sono più avvantaggiati di quelli di 2000 anni fa solo perché ci sono 2000 anni di storia che li separano. La differenza fra gli uomini di oggi e quelli di allora sta unicamente in questo: la liberazione oggi riguarda il mondo intero. Non esistono più isole incontattate dall'ideologia e dalla prassi schiavistica, antica o moderna.

Il Dio greco ed ebraico

Qualunque raffigurazione di Dio si possa fare, essa è sempre a immagine dell'uomo, poiché l'uomo – in quanto parte della natura – è la vera realtà oggettiva, mentre tutto il resto è pura astrazione, fantasia più o meno repressa, più o meno sublimata.

Se un "Dio" esiste, esso non è alla portata dell'uomo, almeno finché l'uomo, per crederci, è costretto ad elaborare sofisticate filosofie religiose e teologie. "Dio" era una maggiore evidenza quando l'uomo era primitivo, cioè quando l'uomo vi credeva spontaneamente. Nel momento stesso in cui l'uomo ha cominciato a riflettere su stesso, e soprattutto sull'alienazione che viveva, ecco che "Dio" ha perso ogni evidenza, e gli uomini si sono sentiti indotti a cercarla in maniera speculativa, nell'ambito del pensiero, imponendo l'esito della ricerca alle masse oppresse e incolte. Non è singolare che l'uso strumentale della divinità (che è quanto di meno religioso si possa pensare) è iniziato proprio nel momento in cui l'uomo ha smesso di credere spontaneamente nella divinità?

Probabilmente deve essere esistito un periodo storico in cui gli uomini non avevano alcuna vera concezione della divinità, in quanto si rapportavano direttamente alla natura e non conoscevano tra loro conflitti di classe. Poi la nascita dei conflitti di classe ha fatto emergere la necessità di un "Dio protettore". Col tempo questo "Dio" ha assunto sempre nuove fisionomie, adeguandosi alle condizioni sociali degli uomini. Il suo bisogno è relativo al bisogno che hanno non gli uomini in generale, ma quelli che sottostanno ai rapporti di classe, di sentirsi in qualche modo protetti; questo almeno fino a quando gli oppressi non si convinceranno che esiste un'alternativa realmente praticabile all'antagonismo di cui sono vittime.

In fondo, quando i Greci s'immaginavano un Dio immobile, freddo, lontano dalle vicende degli uomini, avevano una concezione reli-

giosa più realistica, più spontanea e immediata. Si rendevano conto che nessun Dio ha rapporti con gli uomini. Il loro difetto è che spesso si servivano di questa cruda immagine per giustificare l'oppressione della loro società. Essi infatti attribuivano al fato (cui persino gli dèi erano sottoposti), e cioè a una sorta di superdivinità, la causa delle contraddizioni sociali del loro tempo.

In tal senso, il Dio ebraico era più interessante. Un Dio che si lascia "coinvolgere" con la storia degli uomini, soffrendo con loro, è un Dio che merita d'essere adorato. Ma una concezione religiosa di questo genere presuppone necessariamente l'unità del popolo e un certo senso del progresso, cioè una fiducia nel futuro. Il Dio freddo e distaccato dei Greci presupponeva invece l'individualismo e il fatalismo. D'altra parte se una popolazione come quella greca avesse risolto il problema della schiavitù, non avrebbe avuto una concezione così amara della divinità (nel migliore dei casi, poiché nel peggiore la concezione era frivola): non avrebbe avuto alcuna concezione.

Un Dio freddo e distaccato forse può non sembrare così spontaneo come sembra, poiché nelle tribù primitive, meno intellettuali dei Greci e meno interessate alla scienza, la concezione religiosa della divinità era più "calda" (vedi ad es. le superstizioni, la magia, il feticismo, l'animismo ecc.).

E tuttavia, il fatto di percepire la divinità come lontana dai processi storici, costituisce un progresso rispetto alle superstizioni del mondo primitivo; un progresso che, se vogliamo, avvicina la civiltà greca a quella fase dell'epoca primitiva in cui ancora non si credeva in alcuna divinità. La filosofia greca, in tal senso, può essere considerata come una giustificazione teorica di quell'ateismo spontaneo dell'uomo primitivo.

La differenza dove sta? Nel fatto che mentre l'uomo primitivo spontaneamente religioso non avvertiva la propria religiosità come un peso di cui liberarsi, il filosofo greco invece doveva fare non poche dimostrazioni teoretiche per dimostrare, a se stesso, che Dio non esisteva e, al potere costituito, che forse da qualche parte esisteva. L'ateismo rigoroso è sempre stato perseguitato nella Grecia di Platone e di Aristotele.

Che poi questa concezione "fredda" della divinità sia scaturita da un contesto sociale individualistico e fortemente diviso in classi, ciò è un altro discorso. La storia ha voluto che fossero i Giudei e non i Greci a sperimentare l'unità del popolo.

Peraltro la stessa cosa successe nel Rinascimento italiano, allorché i nostri intellettuali, divisi tra loro e nei confronti delle masse popolari, non riuscirono a realizzare, pur essendo i più progressisti d'Europa, né la Riforma protestante né l'unificazione nazionale.

Fede e ragione

La Chiesa cristiana è stata responsabile dell'interpretazione unilaterale, in senso religioso, del concetto di fede. La fede religiosa – come noto – ha un vizio di fondo, quello di portare a credere che l'oggettività delle cose non stia nelle cose in sé ma in un'entità astratta. Questa fede è sempre un fideismo.

Ciò ovviamente non significa che il fideismo non sia possibile anche nel materialismo storico. In fondo, là dove esiste autoritarismo e dogmatismo, lì esiste pure cieca obbedienza, fanatismo (anche se, in questo caso, il materialismo è già divenuto metafisico o meccanicistico).

Tuttavia, il fideismo del materialismo volgare, deformato, consiste in un'applicazione sbagliata della teoria o in un'interpretazione errata di una teoria sostanzialmente giusta.

Viceversa, il fideismo della religione è sin dall'inizio un'errata posizione pratica e teoretica. Questo anche se le sue conseguenze sugli uomini possono essere meno gravi di quelle che può procurare un'altra forma di fideismo.

Di fatto, chiunque attribuisce al demonio le cause del malessere sociale o aspetta da Dio la soluzione dei suoi problemi, non può accettare neanche per ipotesi ch'esista nelle cose un'oggettività da scoprire.

In tal senso, la fede deve riacquistare una propria dignità etica, superiore a quella religiosa. In fondo è facile aver fede in Dio onnipotente e protettore o nella divina provvidenza. Si tratta soltanto di non lasciarsi scandalizzare troppo dal male del mondo, cioè di assumere nei confronti di questo male un atteggiamento distaccato, ai limiti del cinismo.

Molto più difficile è aver fede negli uomini così come sono, “santi e peccatori”, soprattutto in quegli uomini che, pur essendo condizionati dalle contraddizioni sociali, credono ugualmente di poterle risolvere.

“Aver fede” che le cose possano cambiare è un segno di maturità. La ragione può aiutarci a capire in che modo, ma senza la fede, spesso le motivazioni della ragione (ai fini della mobilitazione pratica) non sono mai sufficienti. La verità oggettiva, finché non coinvolge il soggetto, è come una statua da contemplare.

Coscienza e persona nel cristianesimo

Il cristianesimo ha notevolmente sviluppato il concetto di “persona”, introducendo, per così dire, il valore della responsabilità personale, l'idea di libera scelta, il primato della coscienza...

Prima del cristianesimo era considerato “persona” solo l’individuo che disponeva di un certo potere o che ricopriva un qualche ruolo ufficialmente riconosciuto. Non si era “persona in sé”, a prescindere da tutto, ma soltanto in rapporto a qualcosa di estrinseco. Il valore di una persona era dato da qualcosa di “esterno”, che l’individuo doveva “possedere” per essere considerato qualcuno.

Nel mondo romano occorreva almeno lo status di cittadino libero: cosa che distingueva il romano dallo straniero, il libero dallo schiavo. Poi naturalmente vi erano i ruoli politici, sociali, culturali, religiosi.

Fra i cittadini liberi, l’uomo era più “persona” della donna, e il vecchio più del giovane.

Il cristianesimo invece, dando importanza al concetto di “persona in sé”, ha avuto il coraggio di affermare che l’essere umano, in coscienza, può essere “libero” anche se fisicamente o giuridicamente è “schiavo”.

Questo concetto fu rivoluzionario, poiché poteva impedire al potere costituito di servirsi del concetto di “ruolo” in maniera arbitraria.

È vero che il cristianesimo sosteneva che alle autorità bisognava obbedire non solo per “dovere” (come sempre era stato), ma anche per “motivi di coscienza” (col che si può pensare che il cristianesimo abbia legittimato eticamente il servilismo dei cittadini nei confronti delle autorità costituite); ma è anche vero che, una volta introdotto il concetto di “coscienza”, il cristianesimo veniva inevitabilmente a porsi in maniera concorrenziale nei confronti del potere costituito, in quanto, se da un lato, il cristiano poteva predicare la subordinazione, dall’altro poteva anche predicare il contrario, a seconda delle circostanze contingenti, ovvero degli interessi in gioco.

In tal senso si può tranquillamente affermare che il cristianesimo, circoscrivendo il concetto di “coscienza” nell’angusto ambito della religione, ha fatto di questa uno strumento politico da poter usare anche in maniera eversiva (cosa che nell’ambito del paganesimo assai raramente avveniva: le religioni pagane che si opponevano al sistema, normalmente predicavano l’evasione dalla realtà).

La storia del cristianesimo ha dimostrato che ogniquale volta le autorità cristiane chiedevano al credente di servirsi della propria coscienza per opporsi all’autoritarismo (vero o presunto) delle autorità laico-statali, lo scopo era anzitutto quello di aumentare i poteri politici della Chiesa, cioè quello di servirsi dell’obiezione di coscienza per trasferire il totalitarismo da un potere istituzionale a un altro. Questo almeno è quanto è accaduto nell’ambito del cattolicesimo-romano.

Eccezioni se ne possono trovare nei primissimi secoli della nostra era o in molti fenomeni ereticali, allorché i credenti si servivano del-

la loro coscienza per opporsi anche al totalitarismo della Chiesa.

Fintanto che il primato della coscienza sul ruolo è rimasto organico all'esperienza ecclesiale comunitaria, i vantaggi sul piano socio-culturale sono stati notevoli per la Chiesa; e proprio in forza di questi vantaggi il cristianesimo ha potuto vincere la propria battaglia sul paganesimo.

I guai sono venuti quando il cristianesimo, nella forma storica del cattolicesimo-romano, ha rinunciato politicamente alla prassi comunitaria, trasformando il ruolo del pontefice in una monarchia teocratica assoluta. La conseguenza è stata la trasformazione del valore della persona in un concetto meramente astratto, oggetto di speculazione filosofica, cui appellarsi soprattutto quando la prassi individualistica comportava degli eccessi pericolosi.

Nel momento stesso in cui la contraddizione fra politica autoritaria e collettivismo più o meno democratico è giunta al culmine della tollerabilità, è nato il protestantesimo, che ha legittimato l'individualismo anche sul piano sociale. Ed è stato così che è poi nato il capitalismo.

Il capitalismo poteva nascere solo in un ambito che "cattolico" era più sul piano teorico che pratico, più sul piano politico che sociale. A questo punto le alternative erano due: o il cattolicesimo si trasformava in protestantesimo, permettendo al capitalismo d'imporsi con relativa facilità; oppure il capitalismo in fieri veniva politicamente costretto a ridimensionarsi, onde permettere al feudalesimo di sopravvivere. In Italia la Chiesa cattolica scelse, attraverso la Controriforma, questa seconda strada.

A questo punto ci si può chiedere: perché il protestantesimo non ha promosso lo schiavismo invece del capitalismo? Perché lo schiavismo avrebbe potuto promuoverlo solo in termini non-cristiani, cioè solo là dove non fosse esistita alcuna coscienza cristiana (sul valore della persona).

Il capitalismo non è che la maschera cristiana dello schiavismo, cioè è il modo cristiano individualistico (e quindi protestante) di vivere lo schiavismo in un ambito dominato ideologicamente dal cristianesimo. Infatti, il capitalismo, a differenza dello schiavismo, garantisce formalmente la libertà a tutti i cittadini e lavoratori.

Questa maschera non è stata necessaria nei Paesi extra-europei, dove, anche se sul piano pratico l'esigenza comunitaria si manifestava con un certo vigore, non si era ancora arrivati, in mancanza della profondità del cristianesimo, a elaborare un'ideologia del valore assoluto della persona. L'individuo veniva semplicemente considerato come una parte del tutto e mai, in nessun caso, come un elemento che, in virtù della propria consapevolezza di sé, poteva porsi al di sopra dei limiti comunitari e naturali.

Il cristianesimo ha vinto sulle culture non cristiane perché ha imposto il dominio politico e ideologico della persona astratta sul collettivo concreto, che ancora non aveva sufficiente consapevolezza della propria forza: è stato il dominio di una persona che di umano non ha più nulla, se non la consapevolezza di poter usare la libertà per compiere le azioni più negative.

Naturalmente c'è un rovescio della medaglia, che il cattolicesimo-romano non poteva prevedere: l'uso arbitrario del concetto di "persona" è possibile appunto perché questo concetto esiste. La sua esistenza può indurre gli esseri umani a considerare negativamente ogni forma di abuso e di arbitrio.

Le culture non cristiane, schiavizzate dal cattolicesimo-romano e dal protestantesimo, possono trovare nel cristianesimo originario la forza per emanciparsi, anche se la storia ha dimostrato, nel frattempo, che tale emancipazione può avvenire solo se i valori del cristianesimo vengono definitivamente laicizzati.

Orfismo e cristianesimo

Nel cristianesimo c'è molto dell'orfismo (nato in oriente), che non a caso, nel corso del sec. VII a. C., si sviluppò soprattutto tra i meteci (stranieri) e gli schiavi.

Questa ideologia mistico-religiosa serviva agli schiavi per due ragioni: da un lato, con il concetto di peccato originale si giustificava lo stato di soggezione dello schiavo; dall'altro, con il concetto di divinità dell'anima s'infondeva nella coscienza dello schiavo una speranza per l'aldilà. Se lo schiavo non poteva essere un protagonista attivo nella vita della società, non essendo considerato un cittadino e a volte neppure una persona umana, poteva però riscattarsi dopo la morte, purificando se stesso con i sacrifici e la volontà personale.

La differenza fondamentale tra l'orfismo e il cristianesimo sta nell'idea di *sacrificio*, che per il primo coincideva con la metempsicosi, mentre per il secondo coincideva con la croce del Cristo. L'orfismo è una religione orientale, individualistica e rassegnata; il cristianesimo è una religione sorta in ambito ebraico, animata dal senso del collettivo e dall'ottimismo escatologico.

La croce di Cristo non abolisce i sacrifici che gli uomini devono compiere per purificarsi, ma pone il modello oggettivo cui gli uomini devono ispirarsi se vogliono veramente salvarsi, cioè se vogliono essere sicuri che i loro sacrifici non siano inutili. Il cristianesimo infatti parla proprio di "salvezza" e non solo di "purificazione" (come ne parlava ad es. il Battista).

Ritenuto quello del Cristo il sacrificio più grande (in quanto il “figlio di Dio” ha accettato di morire per i peccati degli uomini), ogni altro sacrificio – dice il cristianesimo – deve trovare nella croce la propria giustificazione. Il cristiano non ha bisogno di aspettare mille reincarnazioni prima di essere sicuro della propria purificazione. Ha soltanto bisogno di credere che il sacrificio di Cristo lo ha definitivamente liberato dal peso del peccato d’origine.

Paolo infatti dirà che “il giusto vive di fede”. Cioè per lui sarà anzitutto la fede nella grazia salvifica del Dio-padre, mediata dal Dio-figlio, che riscatterà l’uomo dal peccato d’origine. I sacrifici personali, o rientrano in questa modalità religiosa di vivere la fede, oppure sono inutili (vedasi “L’inno alla carità”). La reincarnazione non offre sicure garanzie.

Il tradimento del cristianesimo sta però proprio in questo, nell’aver trasformato la crocifissione in uno strumento di espiatione universale dei peccati dell’intera umanità (passata, presente e futura). Per il cristiano la croce non è stata la scelta etico-politica contingente di un rivoluzionario che ha accettato di sacrificarsi per risparmiare al suo popolo tragiche conseguenze, ma è diventata la scelta necessaria del “figlio di Dio” di sacrificarsi per impedire che la colpa d’origine pesasse sull’uomo come un’eterna maledizione. Il Cristo sulla croce avrebbe dimostrato che la decisione di Dio di perdonare gli uomini era irrevocabile.

L’ottimismo del cristianesimo non è quindi rivolto al presente ma solo al futuro, cioè al momento in cui con la parusia del Cristo si renderà evidente a tutto il genere umano il valore di questo sacrificio religioso.

In questo senso la differenza tra cattolici e ortodossi è minima. Per i primi il Cristo “doveva” morire per adempiere alla volontà del padre, nel senso cioè che la colpa d’origine poteva essere riscattata solo con un sacrificio cruento (la Chiesa cattolica è nata come “chiesa giuridica”, prima di diventare “Chiesa politica”). Oggetto del sacrificio non poteva essere che il Dio-figlio, poiché nessun sacrificio umano avrebbe potuto placare l’ira del Dio-padre. D’altra parte proprio tale sacrificio offre agli uomini la sicurezza del perdono (e questo concetto – come si sa – porterà i cattolici a giustificare l’uso arbitrario della libertà politica, e i protestanti a giustificare l’uso arbitrario della libertà personale).

Per gli ortodossi invece l’incarnazione del Dio-figlio sarebbe avvenuta anche senza peccato d’origine, mentre il sacrificio del Cristo, pur in presenza delle conseguenze del peccato d’origine, non è avvenuto senza il libero consenso del Dio-figlio. Né si deve pensare che il Cristo non avrebbe potuto riscattare le colpe degli uomini senza morire sulla croce. Gli ortodossi cioè avvolgono nel mistero il fatto che gli uomini siano sta-

ti perdonati definitivamente proprio nel momento in cui compivano il delitto più orrendo della storia.

Plotino

Biografia²⁵

Plotino nasce nel 204 d.C. a Licopoli (attuale Asyut), nel Medio Egitto. Ha ormai 28 anni quando arriva ad Alessandria, il centro più importante della civiltà ellenistica e luogo d'incontro di culture diverse.

È affascinato da Ammonio Sacca, fondatore del Neoplatonismo, e ne frequenta per undici anni la scuola. Di Ammonio Sacca sappiamo molto poco: educato, forse, al cristianesimo, torna alla religione classica; non scrive nulla e impegna i suoi allievi ad armonizzare Platone con Aristotele.

Nel 243, per entrare in contatto coi sapienti di Persia e India, della cui filosofia si parla nel mondo ellenistico, Plotino partecipa alla spedizione dell'imperatore Gordiano contro i Parti. Ma la spedizione fallisce e Gordiano viene ucciso. Roma vive decenni di crisi gravissima: è così esposta al rischio di cadere in mano ai barbari che nel 271 l'imperatore Aureliano avvia la costruzione di una poderosa cinta muraria difensiva.

Plotino ripara ad Antiochia, dopodiché giunge a Roma, dove apre una scuola in cui legge e discute testi di Platone e di Aristotele e dei loro commentatori. Nella cerchia dei suoi allievi o estimatori ci sono parecchi senatori, c'è anche l'imperatore Gallieno e sua moglie Salonina. Non diventa, però, un filosofo di corte.

Progetta, senza successo, di realizzare, con l'aiuto imperiale, una città di filosofi in Campania, Platonopoli. Ma non pensa affatto di applicare all'impero il modello platonico, con la forza dell'appoggio imperiale. La sua vocazione politica lo porta a credere in un platonismo che si adatta meglio a una realtà monastica.

In un mondo che frana, Plotino cerca la salvezza non nella rivoluzione politica, ma nella ricerca interiore e nel perfezionamento morale. Un suo uditor, il senatore Rogaziano, fa una scelta di vita ascetica: rinuncia ai suoi importanti incarichi, a tutti i suoi beni, anche ad avere una casa sua, e mangia solo a giorni alterni. Riesce così a guarire da una grave forma di gotta, a recuperare l'uso delle gambe e una straordinaria abilità manuale. Plotino lo lodava, additandolo come esempio ai filosofi.

L'insegnamento di Plotino viene trasmesso oralmente, almeno fi-

²⁵ Si riassume qui l'ottimo e corposo contributo offerto dall'amico Giuseppe Bailone al sito homolaicus.com. Naturalmente si sono prese solo le affermazioni inerenti a Plotino, tralasciando i paralleli coi filosofi moderni.

no a quando, all'età di circa cinquant'anni, non inizia a metterlo per iscritto.

Non pensa alla pubblicazione, ma tutti i suoi scritti sono arrivati fino a noi grazie a Porfirio, suo biografo (*Vita di Plotino*) ed editore, che, giunto trentenne nella scuola nel 263, ha raccolto i cinquantaquattro scritti del maestro in nove gruppi, dando ad essi ordine sistematico e il titolo *Enneadi*.

Plotino fa lezione e scrive affrontando varie questioni attraverso la lettura e l'interpretazione di filosofi antichi, soprattutto Platone e Aristotele, convinto che la verità sia già stata raggiunta e sia custodita in testi da decifrare e commentare. Parteggia più per l'idealismo di Platone che non per l'aristotelica attenzione alla realtà concreta. Tuttavia egli si pone il compito di armonizzare le due filosofie.

Quella di Plotino è l'ultima grande sintesi del pensiero greco. In essa confluiscono non solo le filosofie di Platone e di Aristotele ma anche degli Stoici e non mancano elementi di cultura orientale. Con essa praticamente si chiude il mondo classico greco e romano e si apre la fondazione filosofica della cultura cristiana. È la filosofia che Giuliano l'Apostata usa nel suo breve (361-63) e fallito tentativo di salvare la religione classica dal naufragio e che i Padri della Chiesa usano per strutturare filosoficamente la dottrina cristiana.

Plotino non volle mai raccontare nulla né della sua origine né dei suoi parenti né della sua patria. E neppure volle mai accanto a sé pittore o scultore. L'unico ritratto che abbiamo fu carpito dal pittore Carterio, che lo realizzò di nascosto mentre seguiva le sue lezioni.

Questo però non deve farci pensare che disprezzasse il corpo e la realtà sensibile: non vedeva il male nel mondo naturale o nella materia. Polemizza contro l'edonismo e il materialismo epicureo, ma è altrettanto severo contro gli gnostici, che vedono nel mondo fisico solo male e imperfezione.

Morì in Campania nel 270, nel podere di Zeto, suo vecchio amico.

L'unità delle cose

Plotino ricerca l'essenzialità delle cose partendo dalla loro complessità. La semplicità non la vediamo, eppure sappiamo che esiste. Ci si accorge di questo scomponendo il tutto nelle sue parti, le quali però paiono infinite, tant'è che quando pensiamo di aver trovato l'ultima, oltre la quale non è possibile andare, l'invenzione di mezzi più raffinati, più tecnologici, riapre il problema della suddivisione in parti ancora più piccole. Il progresso tecnico fa di ogni punto d'arrivo una nuova partenza.

Questo per dire che secondo Plotino non può esistere l'atomo di Democrito e che invece ha ragione Zenone, quando sostiene una divisibilità senza limiti. Un atomo materiale, e quindi esteso, non può essere indivisibile. In sostanza nulla è definitivo e chiunque può rimettere in discussione tutto, in ogni momento.

Platone e Aristotele, secondo Plotino, interpretano le immagini sensibili come orme di ciò che sensibile non è. Il mondo fisico va interpretato per andare oltre i suoi limiti. Nella sua fisicità c'è l'orma del mondo intelligibile superiore: ogni cosa naturale, anche la meno importante, ha il "thauma", qualcosa che segnala il divino. Il *thauma*, l'orma del divino, non interrompe la regolarità della natura, non è il fine mirabile a cui la struttura delle cose sembra orientata, né l'ordine geometrico del mondo.

Plotino non solo respinge decisamente il meccanicismo di Democrito e di Epicuro, ma, interpreta Platone e Aristotele con una certa forzatura, liberandoli da ogni idea di progettualità e di finalità all'origine della natura. Il mondo non è un prodotto meccanico, non è la realizzazione di un progetto divino, neppure realizza la finalità oggettiva aristotelica. Il mondo deriva con necessità da Dio.

Il *thauma*, cioè l'unità complessa delle cose, non va smontata, come fanno i meccanicisti, ma anche i finalisti, che riducono l'unità delle cose ai loro elementi e al fine che li terrebbe insieme. Le cose invece vanno colte nella loro unità, che è autonoma, anche se riflette il trascendente. Questo comporta che non dobbiamo studiare la natura come se potessimo diventarne padroni. Bisogna limitarsi a interpretarne quelle orme che rinviano ad altro, al divino, all'Uno.

Peraltro le cose sono composte in modo così stretto ed essenziale che, perdendo la loro unità, perdono il loro essere, anche se restano tutti gli elementi di cui erano composte. L'unità delle cose composte, infatti, non è soltanto la somma dei loro elementi costitutivi e non si lascia scomporre senza pregiudicarne l'essenza: ha la natura del semplice o del singolare. Una cosa sono i molti che concorrono a fare l'uno come somma; una cosa ben diversa sono i molti come articolazione dell'uno. Questa idea di unità ricorda il concetto aristotelico di "sostanza prima".

C'è una differenza profonda tra il prodotto tecnico e quello naturale. La natura non agisce come l'uomo con le mani, per composizione e scomposizione: una quercia non è la composizione delle sue foglie e dei suoi molti elementi, ma l'espressione dell'unità che essa già aveva quand'era ancora seme. L'unità della quercia non è il risultato, ma ciò che viene prima, sia in senso temporale che per importanza. Dividere le cose naturali per cercarne gli elementi ultimi significa non trovare quel che si cerca e perdere la loro unità, l'essenziale.

Per Plotino, in linea di principio, il mondo non può assolutamente essere rifatto dall'uomo: il mondo è uno solo e non è assolutamente fatto come l'uomo potrebbe farlo con le sue mani e con il sapere tecnico e scientifico; non l'ha fatto un Dio ingegnere dai poteri infiniti; non è l'esecuzione, per composizione e scomposizione, di un progetto; meno ancora è l'effetto di un'azione meccanica casuale.

L'essenziale delle cose, di tutte le cose, naturali e artificiali, è la loro unità. È l'unità l'orma che indica la strada verso il semplice, verso l'Uno. E l'unità del semplice si trova in cima alla gerarchia degli enti, non al fondo. L'Uno però non corrisponde a un atomo, come nella filosofia democritea; semmai assomiglia di più all'essere parmenideo, salvo il fatto che l'essere non può essere contrapposto ai fenomeni. Per Plotino gli atomi (intesi in senso materialistico) non esistono e le cose sono tanto più reali quanto più sono unite e, quindi, vicine all'Uno, da cui tutte derivano. Cioè le cose sono reali in rapporto all'intensità dell'unità della loro composizione. Quando l'intensità diventa massima, la complessità cede alla semplicità pura, a cui non l'esperienza ma solo la ragione può avvicinarsi.

La funzione dell'anima

Secondo Plotino più i corpi sono divisibili, pesanti e privi di movimento, come per es. le montagne, e meno sono reali. Più i corpi bastano a se stessi e meno molestano e si oppongono agli altri. Cioè meno bastano a se stessi e più sono ingombranti, immobili, divisibili, pesanti e anche violenti.

Quindi mentre i corpi senza vita si urtano più spiacevolmente e colpiscono violentemente e danneggiano, invece i corpi animati, quanto più partecipano all'essere, tanto più sono miti coi loro vicini.

Più i corpi sono fatti di terra e meno si ricompongono se vengono divisi. Gli altri corpi invece, quando sono divisi, riuniscono di nuovo le loro parti, se nulla vi si oppone, poiché in loro vi è il movimento.

Il corpo migliore è quello dell'anima, che non pesa, non ingombra, ed è più reale dei corpi. Per arrivare ad essa bisogna osservare l'unità, il movimento e la vita dei corpi.

Il peso, l'ingombro e la violenza delle cose sono inversamente proporzionali alla realtà delle cose, mentre la leggerezza e la grazia sono segno di consistenza reale e di presenza in esse dell'intelligibile, dell'anima.

L'anima svolge diverse funzioni, da quelle del movimento e della vita fino a quella più alta della contemplazione. Nell'uomo l'anima arriva a riflettere e progettare, a porsi dei fini e a cercare i mezzi per rag-

giungerli.

Tuttavia quando l'anima riflette è perché è piena di ansia e si sente debole. L'insufficienza del mondo sensibile (che non ha in sé la sua ragion d'essere) spinge l'anima incarnata alla ricerca di mezzi per rispondere ai bisogni prodotti dall'insufficienza, ad operare tecnicamente, prospettando fini da raggiungere con mezzi adeguati da trovare con la riflessione. Il vero compito dell'anima è la contemplazione del mondo intelligibile. Quando l'anima è libera dalla riflessione, è capace di attività libere e creative, non legate al bisogno o all'utile o alla progettualità, ma finalizzate alla pura bellezza da contemplare.

Il mondo non è stato fatto come avremmo potuto farlo noi, riflettendo e progettando, o come potremmo rifarlo se i nostri mezzi tecnici fossero potenziati all'infinito. Il mondo non è opera di un onnipotente ingegnere divino.

I corpi sono costituiti di parti e sono divisibili, ma l'anima è indivisibile e divisibile, una e molteplice. In quanto essere intellegibile l'anima è indivisa, ma, in quanto presente nel mondo sensibile, partecipa della divisibilità propria dei corpi. La sua divisione consiste nell'allontanarsi da ciò che sta in alto e nell'entrare in un corpo.

L'anima si articola nelle parti del corpo, ma nella sua essenza resta indivisa: essa è presente tutta intera e unita in ogni parte del corpo; si diffonde in tutte le parti del corpo e si specializza nelle diverse funzioni vegetative, sensitive e di pensiero ma resta una.

L'anima si fa corpo, s'incarna. Non è l'anima a essere dentro un corpo esterno, ma è il corpo a essere dentro l'anima. Anche l'aria è nella luce, piuttosto che la luce nell'aria. La luce penetra da per tutto ma non si mescola con nessuna cosa. La vita nella materia rimanda all'anima, ma l'attività dell'anima nei corpi rimanda al mondo intellegibile (Nous) cui l'anima appartiene.

La realtà del Nous

La ricerca dell'unità semplice, giunta all'Anima del mondo, deve fare un ulteriore passo e giungere al Nous.

Di Nous aveva parlato per primo nella filosofia greca Anassagora, attribuendogli l'organizzazione dei semi. Socrate, Platone e Aristotele avevano apprezzato Anassagora per aver individuato un principio intelligente dell'ordine del mondo, ma anche criticato per non aver attribuito al Nous attività progettuale e teleologica.

Plotino, che vede nell'attività progettuale e finalizzata i limiti dell'anima in difficoltà, il segnale della mancata autosufficienza, non condivide la delusione dei suoi maestri, però anche lui critica Anassago-

ra.

In sostanza fa questo ragionamento: Anassagora giustamente parla di un Nous puro o primo e non mescolato e quindi separato, ma sbaglia nel considerare la materia un miscuglio primordiale, poiché la simultaneità di Nous e Materia è impossibile. Per avvicinarci al pensiero del Nous, dobbiamo liberare la nostra esperienza di pensiero dai limiti che caratterizzano il mondo sensibile: il non essere e l'alterità.

Il Nous di Plotino non progetta, non si pone dei fini, non riflette col pensiero discorsivo, è al di sopra dei limiti del pensiero umano e anche dell'Anima del mondo, contempla. Il Nous realizza l'unità dei molti, ma i molti sono le Idee, che però non sono prodotti del suo pensiero, né semplici oggetti del suo pensiero, ma ciascuna è il Nous tutto intero.

Noi siamo abituati a separare il pensante dal pensato, ma questa separazione non c'è nel Nous che realizza l'unità più intensa, immediatamente prima di quella assoluta dell'Uno.

L'Uno è la prima, totalmente trascendente ipostasi, cioè la prima realtà sussistente. Esso non può contenere alcuna divisione, molteplicità o distinzione; per questo è al di sopra persino di qualsiasi categoria di essere. Il concetto di "essere" deriva infatti dagli oggetti dell'esperienza umana, ed è un attributo di questi, ma l'infinito trascendente Uno è al di là di tali oggetti, quindi al di là dei concetti che ne deriviamo.

La seconda ipostasi è quella dell'Intelletto, generato (non creato) per emanazione o processione. L'emanazione avviene per una sorta di auto-contemplazione estatica dell'Uno: nel contemplarsi, l'Uno si sdoppia in un soggetto contemplante e un oggetto contemplato. Questa auto-contemplazione non appartiene propriamente all'Uno, perché in Lui non c'è dualismo alcuno. L'autocontemplazione o autocoscienza è soltanto la conseguenza del traboccare dell'Uno, che ne rimane al di sopra. L'Intelletto è l'estasi dell'Uno.

L'Intelletto non pensa le idee; piuttosto, le Idee sono tutte identiche all'Intelletto stesso, e sono perciò principalmente Soggetti di pensiero. In altri termini, le idee sono infiniti modi di prospettarsi dell'unico Intelletto. In esso è presente un'alterità solo in potenza; nell'Essere ogni idea è tutte le altre.

L'anima è la terza ipostasi: genera la natura perché guarda verso la dispersione. Ma l'anima resta agganciata all'unità, in cui non soffre di dispersione di sorta. L'essere, per essere, non ha bisogno di mescolarsi col non-essere.

Il misticismo plotiniano

Il Nous è ancora unità di molti, anche se i molti sussistono come

un unico essere. Ma l'unità assoluta, libera anche dal tipo di molteplicità ancora presente nel Nous, è solo quella dell'Uno, che va al di là di tutto, della mediazione, del pensiero (di sé e di oltre dal sé). L'Uno non pensa se stesso, né è possibile pensarlo.

Noi diciamo solo qualche cosa di lui, ma non affermiamo nulla di lui e non abbiamo di lui né conoscenza né pensiero. Noi diciamo soltanto quello ch'egli non è, ma non possiamo dire quello che è. L'Uno è superiore a ciò che chiamiamo "essere", è al di sopra di ogni nostro discorso, perché è al di là della parola, dell'intelligenza e della sensibilità: egli è causa di tutte queste cose, ma non è alcuna di esse. È l'assoluta semplicità, impensabile proprio per la sua semplicità.

Il lungo e razionale discorso sull'essere si conclude nel silenzio mistico, approda a ciò che non può essere pensato né detto. La lunga catena dei perché arriva al mistero assoluto. Dell'Uno non si può dire, né pensare che esista o non esista, essendo presupposto non come essere ma come la sua condizione.

Arrivati all'Uno non si trova il principio di un rigoroso discorso razionale che spieghi il processo di derivazione da esso di tutte le cose. La razionalità all'insù promuove l'estasi, ma dall'estasi non può avviarsi la razionalità a discendere, poiché ciò che è in basso ha bisogno di ciò che è in alto, ma non viceversa. Plotino inaugura in filosofia la teologia negativa, quella che si limita a dire quel che non si può dire di Dio.

Il bene e il male

L'impostazione monistica di un Uno inattuabile rende la metafisica di Plotino ottimistica: il principio della realtà è uno solo ed è "bene" (o buono o positivo). Tutto ciò che da esso deriva è bene, anche se attenuandosi come essere si attenua anche come bene. Ciò che a prima vista appare male è, in realtà, solo il venir meno dell'essere-bene.

L'identità di essere e bene comporta l'identità opposta di male e non essere. Nel mondo intelligibile, primo è il Bene dell'Uno, poi viene il Nous e infine l'Anima (le tre ipostasi che generano tutto). Tutto è perfetto in quel mondo, sia pure con gradi diversi di unità e di bene. Ogni essere comunica qualcosa di sé agli esseri inferiori. La materia non è ipostatica.

Che cos'è, dunque, il male? Le definizioni del male sono tutte in negativo. Il male è il venir meno di tutti i caratteri dell'essere: misura, limite, forma, autosufficienza, determinazione, stabilità, attività, abbondanza.

Mancando di realtà, il male non è il principio opposto al bene e in conflitto con esso. Il mondo sensibile non è il campo di battaglia tra

l'Anima e la Materia, tra il bene e il male, non è il prodotto di una caduta o di una degenerazione. Solo il bene è reale, il male è il suo venir meno nel processo di derivazione delle cose dall'Uno. Il problema per l'uomo non è quello di combattere il male metafisico, che non c'è, ma quello di cercare il bene, in un processo di perfezionamento che lo avvicini al divino.

Il mondo sensibile non va, quindi, disprezzato (come fanno gli stoici), ma apprezzato per quel che di bene esprime, in quanto nell'immagine che il mondo riflette vi è l'orma del divino. La bellezza sensibile è un riflesso del mondo intelligibile. Per riconoscere la bellezza di questo mondo fisico bisogna, però, guardarlo nella sua totalità e non fissarsi su singoli aspetti.

La trattazione del male si chiude con la questione del suicidio, accettabile come necessità solo nel caso che ci si renda conto di stare per piombare nella follia.

Sul male morale, quello prodotto dal cattivo uso della libertà umana, va fatto un discorso a parte. Gli esseri umani stanno tra gli dèi e le bestie: alcuni somigliano agli dèi, altri alle bestie, mentre la maggioranza sta nel mezzo. E purtroppo chi sta nel mezzo si lascia influenzare di più da chi somiglia alle bestie.

Se su questa Terra non si realizza la giustizia, lo sarà in successive esistenze. Ma per chi ha compiuto il male esisterà una legge del contrappasso: chi è stato un cattivo padrone diventerà schiavo nella vita successiva; chi ha usato male delle ricchezze diventerà povero; chi ha ucciso ingiustamente verrà ucciso ingiustamente, e così via.

L'anima deve conoscere profondamente il male che ha fatto, subendolo a sua volta e mettendosi così in condizione di liberarsene. Per imparare a non fare agli altri quel che non si vuole subire bisogna entrare totalmente nei panni degli altri, incarnarsi nella condizione che essi hanno subito per colpa nostra.

Ma per Plotino i conti della giustizia tornano in qualche modo già in questo mondo: nel senso che chi subisce un torto, deve imparare a reagire. Non si può aspettare la provvidenza divina. I cattivi comandano per la viltà dei loro sudditi. La libertà umana comporta la responsabilità anche delle vittime. Il male morale è un problema solo umano, gli dèi non c'entrano.

Tempo ed eternità

La natura del tempo sembra a portata di mano: lì per lì crediamo di conoscere il tempo e l'eternità, ma non è così.

Questo perché la natura del tempo non la si capisce costruendo

orologi sempre più precisi nella divisione del tempo, per misurarlo sempre più minutamente: con i cronometri ci s'incammina in una strada che porta all'infinita divisione del tempo, ci si disperde nel molteplice e ci si allontana sempre di più dalla natura del tempo, dalla sua unità.

Come l'unità delle cose complesse non la si capisce cercandone gli atomi, ma risalendo all'Uno, così, per capire il tempo non si devono cercare gli istanti che lo costituirebbero, ma guardare all'eternità. L'unità semplice non si trova al termine della divisione di ciò che si presenta complesso, ma nella direzione opposta. Infatti, una volta conosciuta l'eternità immobile del modello, forse diventerà più chiara anche l'idea della sua immagine, che si dice essere il tempo.

Plotino respinge la tesi aristotelica del tempo come "numero del movimento secondo il prima e il dopo", e fa sua la tesi platonica del tempo come "immagine mobile dell'eternità". Il tempo non è una successione di istanti e la sua unità non è la somma dei suoi momenti. Certo, il tempo si articola in passato, presente e futuro, ma solo la loro unità li costituisce come momenti del tempo: prenderli nella loro separazione significa perdere l'essere del tempo.

Il futuro, in ciò che è temporale, non è fuori del presente, ma è il presente di quel che non è ancora. Analogo il discorso sul passato, altrimenti lo si riduce a ciò che non è più, mentre permane come presente di ciò che non è più.

Nel mondo intelligibile tutto è presente. L'autosufficienza degli enti di quel mondo non è compatibile col futuro e col passato, con l'articolazione del tempo. La loro vita è piena, intera e indivisibile.

Noi, esseri sensibili, non siamo eterni, siamo nel tempo, ma, "anche noi partecipiamo dell'eternità", altrimenti non potremmo nemmeno intenderla né parlarne.

Ma come possiamo parteciparne, se siamo nel tempo? Il tempo è la vita dell'anima: in quanto rivolta verso l'abisso, l'anima apre, sviluppa, articola la semplicità dell'Uno, ma, in quanto legata all'Uno, promuove il ritorno all'Uno. Bisogna perciò concepire la natura (del tempo) come una distensione della vita (dell'anima) che si svolge in mutamenti uniformi, simili (tra loro) e precedenti in silenzio. Il tempo non è in alternativa né in opposizione all'eternità, non è reale di per sé ma in quanto radicato, fondato nell'eternità. È il distendersi dell'anima nel molteplice, nel mondo, nelle cose e la tensione del ritorno all'Uno.

Le pagine che Plotino dedica al tempo eserciteranno una profonda influenza su Agostino e sui filosofi che si sono fermati sul tempo, fino a Bergson. Tuttavia il tempo di Plotino non ha avuto un inizio. Non c'è creazione divina in Plotino, come non c'è in Aristotele. Il mondo deriva dall'Uno, ma senza alcun inizio.

La teoria dell'estasi

Il ritorno dell'anima alla sua sorgente (l'Uno) è possibile, perché, per quanto in basso sia scesa nel processo di emanazione, essa conserva sempre un legame con l'origine.

Ma come si verifica? In questo processo di perfezionamento, l'amore e l'arte sono, come insegnava Platone, di valido aiuto. Poi ovviamente vi sono la riflessione e la contemplazione delle Idee e del Nous.

Tuttavia per realizzare l'incontro con l'Uno occorre l'estasi, cioè che l'anima esca fuori da sé e s'identifichi con l'oggetto della sua visione e del suo desiderio. Nella vita reale è un evento molto raro e di breve durata, ma indicativo di un percorso da compiere.

Essendo il mondo generato (non creato dal nulla), necessariamente conserva in sé qualcosa di divino, anche se degradato. L'uomo, pertanto, può sempre invertire la direzione della sua attenzione e puntarla verso l'alto.

Naturalmente, essendo l'Uno impensabile e ineffabile, se ne può parlare solo per allusioni metaforiche e descriverlo solo per via negativa. Ecco perché la visione è difficile ad esprimersi. L'anima non vede l'Uno diverso da sé durante la contemplazione, ma come una cosa sola con se stessa.

Siamo all'abolizione completa dell'alterità tra colui che vede e l'oggetto della visione, alla totale ed estatica identificazione dell'anima con l'Uno. In questo annullamento di sé, l'anima è silente e pacificata.

Resta da sottolineare che questo approdo mistico non avviene per fede, né per pratiche magiche o per conoscenze esoteriche. Non avviene neppure per grazia divina, per dono di Dio. Anche l'idea di redenzione, centrale nel cristianesimo, è estranea a Plotino.

L'uomo di Plotino non si abbandona all'iniziativa divina, ma può, con le sue forze, con ciò che di divino c'è in lui, avvicinarsi alla divinità. L'estasi è il frutto umano della ragione che supera se stessa. L'uomo può e deve avvicinarsi agli dèi, imitarli, perché ne ha i mezzi.

A queste considerazioni, molto sintetiche, di Giuseppe Bailone aggiungo qui di seguito le mie, non sempre in linea con le sue.

Plotino e la scienza

Plotino non ha fatto che trasferire sul terreno filosofico la speculazione cristiana nata 200 anni prima, pretendendo di dire cose nuove, alternative, in nome di una rinascita del paganesimo. In realtà ha soltanto

deformato notevolmente la teologia cristiana, avendo cercato di riformularla passando attraverso la metafisica di Platone.

Plotino ha preso a piene mani da Giovanni, da Paolo, da Origene e dallo stesso Filone (che cristiano non era), cercando di approfondire, con una sorta di filosofia religiosa, il discorso teologico relativo alla trinità, ma si è astenuto dal rivelare le sue fonti, ed ha fallito completamente l'obiettivo di rinnovare il paganesimo (come lo fallì Giuliano l'Apostata).

Plotino non è che una caricatura della patristica ortodossa. Il suo disprezzo per la natura, la materia e per lo stesso uomo appare come una forma di alienazione. Con lui inizia quella speculazione mistico-religiosa, in ambito filosofico e quindi individualistico, che caratterizzerà, infettandolo, gran parte del pensiero occidentale sino all'Umanesimo compreso.

Gli aspetti positivi del suo pensiero (ad es. riguardo all'infinità dell'universo) sono una semplice concessione al materialismo e non dicono nulla di veramente originale. Plotino non solo è stato un pessimo filosofo, a causa dei suoi presupposti religiosi, ma è stato anche un pessimo teologo, a causa delle sue ambizioni filosofiche. Egli ha voluto flirtare col cristianesimo, pensando di superarlo, ma ha finito col fare una figura abbastanza meschina.

L'unico vero punto interessante della sua filosofia è quello meno religioso, relativo all'*autocoscienza*. Plotino sostiene ch'essa non implica ancora la piena identità di sé, poiché in essa vi è la necessità di una coscienza del bene (che deve differenziare il bene dal male). La vera identità – dice Plotino – è l'unità di sé vissuta in modo spontaneo e naturale. Quando siamo in salute – secondo un suo esempio – ci identifichiamo con noi stessi senza esserne coscienti, mentre la malattia ci rende coscienti dell'alterazione del nostro essere.

Tuttavia, l'identità affermata da Plotino è un concetto astratto, sublime quanto si voglia, ma antistorico, non solo perché essa è invivibile in un contesto sociale dominato dagli antagonismi di classe, ma anche perché egli riteneva che tale identità, dopo la cosiddetta "caduta dell'anima nel corpo", non potesse mai essere per l'uomo una condizione normale d'esistenza.

L'identità cioè sarebbe stata impossibile anche se la divisione in classi fosse stata superata. E questo non solo è assolutamente falso, ma spiega anche il fallimento del suo neoplatonismo, il quale non poteva soddisfare le esigenze di uguaglianza e giustizia delle classi oppresse, quelle classi che videro appunto nella Chiesa un'alternativa (che poi si rivelò anch'essa fittizia) al potere dominante.

Plotino ha cercato insomma di assimilare i contenuti della reli-

gione cristiana dal punto di vista della filosofia greca, solo per impedire che si formasse una teologia cristiana in modo autonomo, nettamente separata dalla filosofia classica. Il suo tentativo fallì, ma, almeno in Occidente, fallì anche la pretesa di elaborare una teologia del tutto separata dalla filosofia greco-romana. La teologia patristica non può essere considerata una vera alternativa alla filosofia greca, ma semmai una sintesi di questa filosofia con la teologia ebraica e con altre religioni orientali (ad es. l'orfismo). In ultima istanza tende a prevalere nella Patristica l'idealismo greco.

Con la Scolastica poi si realizza un vero e proprio tradimento nei confronti della Patristica. L'idealismo della Scolastica non ha più alcuna traccia della teologia ebraica.

Detto altrimenti. La filosofia di Plotino sembra una contestazione della teologia cristiana partendo da presupposti platonici. Critica una teologia nascente solo per elaborare una filosofia "neo-pagana", stando entro un orizzonte semantico di tipo religioso.

Un'operazione del genere non poteva avere alcun successo e infatti Plotino è rimasto senza seguaci. E quando l'han recuperato nell'Umanesimo, è stato perché avevano ripreso tutto il "pre-feudale" (il mondo greco-romano).

La sua filosofia non è altro che una teologia cristiana senza Cristo, un po' come quella di Filone Alessandrino. E secondo me è impensabile una filosofia del genere senza il Nuovo Testamento.

In fondo quella plotiniana è una mistica razionalistica, che, volendo, può anche portare all'ateismo, come ogni razionalismo (vedi anzitutto quello cattolico-romano).

Chi pensa che i rapporti (o i contatti) tra Plotino e il cristianesimo siano del tutto insignificanti non si rende conto che la significatività di tale rapporto non dipende dalla sua evidenza esplicita (formale). Per es. molta della morale cristiana si rifà a quella di Seneca, eppure il cristianesimo primitivo non l'ha mai ammesso. In realtà i rapporti tra Plotino e il cristianesimo sono stati del tutto insignificanti solo nel Medioevo, che poteva avvalersi di tanti teologi a disposizione. La vera riscoperta di Plotino avviene solo con Gemisto Pletone, in funzione anti-feudale.

Quel che escludo è che il cristianesimo sia derivato dalla riflessione plotiniana. La teologia bizantina non nasce dopo la sua morte, poiché essa era già presente nel Concilio di Nicea contro l'arianesimo. Proprio il fatto che l'ortodossia avesse vinto contro questa eresia dimostra ch'esisteva già una certa teologia condivisa (che è poi quella neotestamentaria, poiché il primo vero teologo della Chiesa cristiana è Paolo di Tarso, mentre il secondo è l'autore del IV vangelo).

Conclusione

Da tempo sappiamo che tutte le teorie relative all'anima immortale il cristianesimo le ha prese dal paganesimo, sia esso residente nell'Egitto dei faraoni o nelle *póleis* greche o nell'India dalle mille religioni. L'ebraismo non s'era mai interessato a un argomento così astratto e, certamente, non per mancanza di fantasia.

Gli orfici, Pitagora, Platone lo usavano non solo in chiave *etica* (bisogna purificarsi per essere moralmente migliori), ma anche in chiave *politica* (come minaccia per l'aldilà: sapere che le proprie azioni verranno giudicate da qualcuno doveva incutere un certo timore).

Ora, perché questa forma di deterrenza non ha mai prodotto alcun risultato politicamente significativo nei regimi dominati dallo schiavismo? Ovvero, per quale ragione i risultati significativi che tale purificazione morale può aver prodotto a titolo personale, non si sono mai tramutati in una altrettanto significativa esperienza politica? E, più in generale, perché per realizzare la democrazia, come pratica politica, non è sufficiente la virtù, come pratica morale?

Noi sappiamo benissimo che, senza democrazia, la virtù tende a spegnersi e che nelle dittature, politiche o economiche, è facile che prevalga la corruzione. Ma sappiamo anche che se uno si limita a cercare la virtù morale, non riuscirà mai a impedire le degenerazioni della politica e dell'economia.

Lo spauracchio del giudizio cui dovrà sottoporsi l'anima immortale, da tempo non funziona più. Quando papa Wojtyła lo usò contro la mafia siciliana, fu patetico: disse una cosa che avrebbe potuto impressionare la malavita di una Polonia feudale, certamente non quella di un paese che ha fatto nascere la borghesia mille anni fa.

Quando il virtuoso vede che gli sforzi personali su di sé, non ottengono risultati tangibili al di fuori di sé, nelle sfere istituzionali del potere, inevitabilmente tende a corrompersi. Se poi lui stesso entra in Parlamento o nelle gerarchie ecclesiastiche, il processo degenerativo della sua coscienza è quasi immediato. È illusorio pensare che l'ambiente non influenzi la coscienza. Nelle acque del Giordano, ai tempi del Battista, si entrava impuri per uscirne purificati; da noi, nel migliore dei casi, è il contrario.

Nei regimi antagonistici i virtuosi sono sempre stati come gli ingenui che permisero, in un lontano passato, la nascita di quegli stessi regimi, nella convinzione che non sarebbero stati così pericolosi. Rousseau

ce lo ricordiamo tutti quando scrisse: “Il primo che recintò un pezzo di terra e disse: Questo è mio, e incontrò altri disposti a credergli, fece nascere la proprietà privata”.

Tuttavia è bene che i politici impegnati a realizzare la democrazia, sappiano che, senza la virtù, la democrazia è solo un guscio vuoto, una parola sofisticata. Ragionare soltanto in termini politici, senza fare valutazioni di tipo etico, senza preoccuparsi di avere un comportamento morale adeguato, nella convinzione che il possesso teorico di una verità renda moralmente più liberi, è segno di grande immaturità.

Non ha alcun senso pensare di poter dedurre il tasso di moralità di una persona dall’impegno che dimostra nel cercare di realizzare la democrazia politica. Una valutazione del genere potrebbe acquistare un qualche senso se tale democrazia fosse non delegata ma *diretta*, cioè se i politici fossero tenuti costantemente controllati dalle comunità locali.

Tuttavia in una democrazia parlamentare nazionale, ciò non ha alcun senso. In Parlamento non abbiamo solo persone chiaramente prive di alcun ritegno morale (in quanto penalmente inquisite o colluse con ambienti criminali o con lobby di potere), ma abbiamo anche persone che, solo per lo stile di vita lussuoso consentito dalla stessa vita parlamentare, impensabile per la stragrande maggioranza della popolazione, non possono godere di alcuna credibilità.

Qualunque cosa dica un parlamentare, anche la più democratica di questo mondo, è sempre una falsità.²⁶ E quando si sente un parlamentare dire che è comunque preferibile ascoltare tante voci piuttosto che una sola, bisognerebbe ricordargli che anche i sacerdoti predicavano il giudizio per l’anima immortale e che, in attesa di quel giorno, sulla Terra conducevano una vita da grandi privilegiati.

Per la gente comune avere a che fare con una democrazia formale o una dittatura reale, non fa molta differenza, anche se, già da adesso, purtroppo, possiamo prevedere che, quanti vorranno la dittatura, si illuderanno di poter risolvere i guasti della democrazia. Fascismo e nazismo non sono forse nati così?

Quanto a coloro che credono in un aldilà, bisogna che si convincano che se su questa Terra non fanno nulla per impedire ai corrotti di governare, continueranno a subirli anche nel “regno dei cieli”. Infatti non possono pensare che ci sia qualcuno che obblighi a essere virtuosi o che punisca i reprobri incalliti alle pene eterne dell’inferno, perché anche questa sarebbe una forma di dittatura.

²⁶ Se vogliamo, un fondo di falsità, nelle società antagonistiche, esiste nelle parole o nelle azioni di chiunque. Senza un rapporto stretto con la natura, si perde la trasparenza.

*

La filosofia occidentale ha una sola possibilità di sopravvivere: aiutando le classi oppresse a superare definitivamente gli antagonismi sociali, la cui principale causa riposa nella *proprietà privata dei fondamentali mezzi produttivi*. Una volta che questo problema sarà risolto, la filosofia potrà continuare a sussistere, ma al servizio delle masse popolari e non per compensare le alienazioni individuali dei filosofi. Essa cioè smetterà d'essere un'utopia di singoli contestatori o, al contrario, uno strumento del potere oppressivo.

Probabilmente la parte occidentale dell'Europa, senza l'aiuto di quella orientale, non riuscirà a realizzare un socialismo veramente democratico. Da noi, in occidente, si è creata la paradossale situazione per cui la borghesia, pur avendo saputo, da un lato, creare una filosofia progressista, ha impedito, dall'altro, che tale filosofia realizzasse i propri ideali. E siccome questo limite è stato imposto alle masse per alcuni secoli (offrendo, in cambio, dei vantaggi economici, un migliore benessere ecc., grazie allo sfruttamento coloniale del Terzo Mondo), oggi il proletariato occidentale non è più capace di vero spirito rivoluzionario. L'unico, forse, ad esserne ancora capace, in ambito occidentale, ma "periferico", è appunto quello del Sud Globale.

Bibliografia su Amazon

Attualità:

La catastrofe (luglio-ottobre 2023)
La resa (marzo-giugno 2023)
La linea rossa (dicembre 2022-marzo 2023)
Multipolare 2022 (luglio-dicembre 2022)
La guerra totale (maggio-giugno 2022)
Il signore del gas (aprile-maggio 2022)
La truffa ucraina (gennaio-marzo 2022)
Diario di Facebook (2017-2020)
Diario di Facebook (gen-mar 2021)
Diario di Facebook (apr-dic 2021)

Memorie:

Sopravvissuto. Memorie di un ex
Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)

Storia:

L'impero romano. I. Dalla monarchia alla repubblica
L'impero romano: II. Dalla repubblica al principato
Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
Cristianesimo medievale
Dal feudalesimo all'umanesimo. Quadro storico-culturale di una transizio-
ne
Protagonisti dell'Umanesimo e del Rinascimento
Storia dell'Inghilterra. Dai Normanni alla rivoluzione inglese
Scoperta e conquista dell'America
Storia della Spagna
Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
Cenni di storiografia
Herbis non verbis. Introduzione alla fitoterapia

Arte:

Arte da amare
La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna

Letteratura-Linguaggi:

Letterati italiani
Letterati stranieri
Pagine di letteratura
Pazinzia e distèn in Walter Galli
Dante laico e cattolico
Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura

creativa

Contro Ulisse

Poesie:

Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

Filosofia:

La filosofia ingenua

Laicismo medievale

Ideologia della chiesa latina

l'impossibile Nietzsche

Da Cartesio a Rousseau

Rousseau e l'arcontopia

Il Trattato di Wittgenstein

Preve disincantato

Critica laica

Le ragioni della laicità

Che cos'è la coscienza? Pagine di diario

Che cos'è la verità? Pagine di diario

Scienza e Natura. Per un'apologia della materia

Spazio e Tempo: nei filosofi e nella vita quotidiana

La scienza nel Seicento

Linguaggio e comunicazione

Interviste e Dialoghi

Antropologia:

La scienza del colonialismo. Critica dell'antropologia culturale

Ribaltare i miti: miti e fiabe destrutturati

Economia:

Esegesi di Marx

Maledetto capitale

Marx economista

Il meglio di Marx

Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico

Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini

Politica:

Lenin e la guerra imperialista

L'idealista Gorbaciov. Le forme del socialismo democratico

Il grande Lenin

Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring

L'aquila Rosa. Critica della Luxemburg

Società ecologica e democrazia diretta

Stato di diritto e ideologia della violenza

Democrazia socialista e terzomondiale

La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema

Dialogo a distanza sui massimi sistemi

Diritto:

Siae contro Homolaicus

Diritto laico

Psicologia:

Psicologia generale

La colpa originaria. Analisi della caduta

In principio era il due

Sesso e amore

Didattica:

Per una riforma della scuola

Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia

Ateismo:

Cristo in Facebook

Diario su Cristo

Studi laici sull'Antico Testamento

L'Apocalisse di Giovanni

Johannes. Il discepolo anonimo, prediletto e tradito

Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco

Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo

Metodologia dell'esegesi laica. Per una quarta ricerca

Protagonisti dell'esegesi laica. Per una quarta ricerca

Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline

Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo

Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli

Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica

Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore

Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana

Guarigioni e Parabole: fatti improbabili e parole ambigue

Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico

Indice

Premessa.....	5
Introduzione alla filosofia greca.....	7
Conseguenze sociali della colonizzazione.....	8
Il panellenismo e la religione greca.....	9
Mitologia.....	11
Orfici e pitagorici.....	12
La nascita della filosofia.....	13
Esopo.....	14
La Scuola di Mileto e la nascita dell'ateismo filosofico.....	16
Considerazioni generali.....	16
Talete.....	20
Anassimandro.....	22
Anassimene.....	24
In sintesi.....	25
Lo sviluppo del pensiero filosofico e scientifico.....	28
Senofane.....	28
Alcmeone.....	30
Ippocrate e la nascita della medicina scientifica.....	31
La Scuola pitagorica.....	34
Quadro culturale.....	34
Pitagora e la sua Scuola.....	35
Il pensiero di Pitagora.....	36
Eraclito.....	43
Introduzione generale.....	43
Idealismo e materialismo.....	44
Dialettica e relativismo.....	45
Eraclito dialettico.....	46
Eraclito politico.....	47
Panegirico sul fuoco.....	50
Sintesi didattica.....	50
Parmenide e la Scuola eleatica.....	53
Il dogmatismo di Parmenide.....	54
Il principio di identità.....	57
Contro l'essere di Parmenide.....	60
Mostrare e dimostrare.....	61
Parmenide, Eraclito e l'occupazione delle fabbriche.....	62
L'essere e il concetto di democrazia.....	64
Zenone.....	66

Elementi di radicalismo.....	66
I trucchi di Zenone.....	67
I concetti di spazio e tempo.....	70
Sofista non dialettico.....	73
Mai negare il divenire.....	75
I fisici materialisti e pluralisti.....	77
Premessa.....	77
Anassagora.....	77
Il pensiero di Anassagora.....	78
Empedocle.....	81
Il pensiero di Empedocle.....	82
Democrito e la Scuola atomistica.....	87
Il pensiero di Democrito.....	88
Rilievi critici.....	91
Considerazioni generali sui presocratici.....	94
Quadro sintetico.....	94
Elogio dei presofisti.....	96
Etica e filosofia greca.....	98
Filosofia della natura antica e moderna.....	99
Il tempo dell'esserci.....	101
In sintesi.....	102
Un cenno sulla pedagogia.....	103
I sofisti.....	104
Quadro storico.....	104
Quadro culturale.....	105
Che cos'è la sofistica?.....	105
Il pensiero dei sofisti.....	107
Precisiamo la parola "sofistica".....	110
Precisiamo la parola "democrazia".....	110
Protagora.....	111
Gorgia.....	115
Altri sofisti.....	116
Riassumendo.....	119
Socrate.....	122
Inquadramento storico.....	122
Il "caso Socrate".....	125
Fonti antiche su Socrate.....	126
Il problema della datazione.....	127
La sua biografia umana.....	128
La sua biografia politico-militare.....	128
Due problemi di metodo sulla biografia politica di Socrate.....	130

Quale fu il senso vero dell'accusa mossa a Socrate?.....	132
Socrate era un ateo?.....	133
Socrate era un cittadino politicamente impegnato?.....	134
Perché Socrate si è lasciato uccidere?.....	135
Perché Platone ha dato di Socrate una versione così falsata?.....	136
Il pensiero di Socrate.....	137
Sintesi del pensiero socratico secondo Platone.....	142
In che cosa Socrate si differenziava dai sofisti?.....	143
La scelta di non scrivere.....	144
“So di non sapere”.....	146
Socrate e la questione dell'etica.....	147
Sintesi didattica.....	148
Scuole socratiche minori.....	150
Platone.....	152
Biografia.....	152
Gli scritti platonici.....	154
Caratteristiche generali del pensiero.....	155
Da Socrate a Platone.....	156
Un esempio sulla differenza tra Platone e Socrate.....	159
Platone e Socrate in dettaglio.....	162
Osservazioni riassuntive.....	165
La metafisica idealistica platonica.....	165
Il problema della conoscenza.....	168
La teoria dell'anamnesi o reminiscenza.....	170
L'uso della scrittura.....	175
Il mito della caverna.....	176
La dottrina delle idee.....	187
Il concetto di bellezza e di arte.....	190
La revisione della teoria delle idee nell'ultimo Platone.....	192
Rilievi critici sulla teoria delle idee.....	195
Che cosa intende Platone col termine “scienza”?.....	201
La concezione dell'uomo.....	202
La religione.....	204
L'amore platonico.....	204
Virtù e sapere di fronte al bene comune.....	208
Il mito delle stirpi.....	209
La politica e l'educazione.....	210
Il senso della filosofia idealistica.....	223
Aristotele.....	225
Biografia.....	225
Opere.....	226

Il pensiero.....	228
La metafisica (o filosofia prima).....	229
Premessa terminologica.....	230
Il concetto di “filosofia prima”.....	230
I significati dell’essere e della sostanza.....	231
L’idea di sostanza.....	232
Il mondo delle sostanze.....	233
La dottrina delle quattro cause.....	233
La tavola dei significati dell’essere.....	234
Il problema della sostanza.....	236
Il problema del movimento.....	237
Il primo motore.....	238
La teologia.....	239
La prova dell’esistenza di Dio.....	241
La fisica.....	242
Il movimento della materia.....	244
La cosmologia.....	245
Il luogo e il vuoto.....	247
Il tempo.....	247
Il mondo è finito.....	248
La biologia.....	249
La psicologia.....	250
L’etica.....	253
La politica.....	257
Educazione/formazione.....	259
La poetica.....	260
La funzione del linguaggio.....	262
La logica.....	263
La retorica.....	278
Rilievi critici.....	278
Dopo Aristotele.....	284
Introduzione all’ellenismo.....	285
Analisi della situazione culturale.....	288
Periodi in cui viene diviso l’ellenismo.....	293
Fonti della cultura filosofica ellenistica.....	295
Influssi del fattore religioso sull’ellenismo.....	301
Temi, orientamenti, scuole di pensiero.....	308
La logica.....	310
La gnoseologia (come parte della logica).....	311
La fisica.....	313
L’etica.....	314

L'astronomia.....	315
Stoicismo e provvidenza.....	316
L'antropologia.....	317
I limiti della filosofia ellenistica.....	317
Epicuro (341-270 a.C.).....	321
Stoici ed epicurei a confronto.....	325
Stoicismo ed epicureismo a Roma.....	325
Lo scetticismo ellenistico.....	327
Da Pirrone a Sesto Empirico.....	327
Carneade.....	327
Sesto Empirico.....	329
Tra schiavismo pagano e servaggio cristiano.....	331
Filosofia pagana e teologia cristiana.....	331
Il Dio greco ed ebraico.....	332
Fede e ragione.....	334
Coscienza e persona nel cristianesimo.....	334
Orfismo e cristianesimo.....	337
Plotino.....	340
Biografia.....	340
L'unità delle cose.....	341
La funzione dell'anima.....	343
La realtà del Nous.....	344
Il misticismo plotiniano.....	345
Il bene e il male.....	346
Tempo ed eternità.....	347
La teoria dell'estasi.....	349
Plotino e la scienza.....	349
Conclusione.....	352
Bibliografia su Amazon.....	355

