

IL FILO DI ARIANNA DELLA FILOSOFIA



VOL. I

LA FILOSOFIA  
DEL MEDITERRANEO

Martino Sacchi

Ledizioni

2023



# IL FILO DI ARIANNA DELLA FILOSOFIA

VOLUME I

## LA FILOSOFIA DEL MEDITERRANEO

Martino Sacchi

Ledizioni  
2023 Milano



## Indice generale

|   |    |
|---|----|
| ISTRUZIONI.....                                 | 10 |
| LEGGERE PRIMA DELL'USO.....                     | 10 |
| LA QUESTIONE ORIGINARIA.....                    | 14 |
| Perché iniziamo con il simbolo?.....            | 17 |
| Cosa <i>non</i> è il simbolo?.....              | 17 |
| Cosa è il simbolo.....                          | 18 |
| IL PASSAGGIO ALLA FILOSOFIA.....                | 22 |
| Perché il simbolo non basta?.....               | 22 |
| L'età assiale.....                              | 23 |
| La definizione greca di filosofia.....          | 24 |
| PERCHÉ PROPRIO IN GRECIA.....                   | 28 |
| La lingua greca.....                            | 28 |
| L'esperienza politica delle colonie.....        | 29 |
| I contatti culturali con l'oriente.....         | 30 |
| L'assenza di una religione centralizzata.....   | 31 |
| LA SOPHIA PRIMA DELLA FILO-SOPHIA.....          | 32 |
| La dialettica e la sapienza.....                | 33 |
| IL PASSAGGIO DALL'ORALITÀ ALLA SCRITTURA.....   | 36 |
| IL PROBLEMA DELLE FONTI.....                    | 42 |
| TALETE, ANASSIMANDRO E ANASSIMENE.....          | 46 |
| Talete.....                                     | 47 |
| Cosa sappiamo sul pensiero di Talete?.....      | 47 |
| Talete come simbolo del sapere scientifico..... | 49 |
| L'interpretazione di Aristotele.....            | 50 |
| Anassimandro.....                               | 52 |
| Anassimene.....                                 | 54 |
| ERACLITO.....                                   | 56 |
| Perché Eraclito è importante?.....              | 56 |
| L'archè della trasformazione.....               | 58 |
| Sotto il polemos, il logos.....                 | 60 |

|  |     |
|--|-----|
| I «COSIDDETTI PITAGORICI».....                                 | 62  |
| Perché Pitagora è importante?.....                             | 62  |
| Vita di Pitagora.....  | 63  |
| Sapere cosa ha detto Pitagora è difficile.....                 | 63  |
| L'arché sono i numeri.....                                     | 64  |
| Tutto bene, allora?.....                                       | 68  |
| <br>   |     |
| PARMENIDE.....   | 72  |
| Perché Parmenide è importante?.....                            | 72  |
| Il tema della verità.....                                      | 72  |
| Il poema.....  | 74  |
| L'impostazione gnoseologica, ossia i metodo della ricerca..... | 76  |
| Le conseguenze ontologiche.....                                | 78  |
| La fondazione logica.....                                      | 81  |
| <br>   |     |
| L'APORIA ELEATICA E ZENONE.....                                | 82  |
| Zenone.....  | 82  |
| Melisso.....   | 86  |
| <br>   |     |
| I FISICI PLURALISTI.....                                       | 88  |
| Empedocle.....   | 88  |
| Anassagora.....  | 90  |
| Gli atomisti.....  | 91  |
| <br>   |     |
| LA POLIS GRECA.....  | 92  |
| <br>   |     |
| I «SAPIENTI».....  | 100 |
| <br>   |     |
| PROTAGORA.....   | 102 |
| Perché Protagora è importante?.....                            | 102 |
| <br>   |     |
| GORGIA.....  | 106 |
| Perché Gorgia è importante?.....                               | 106 |
| I sofisti eristici.....  | 109 |
| SOCRATE.....   | 112 |
| Perché Socrate è importante?.....                              | 112 |
| Le testimonianze su Socrate.....                               | 115 |
| Il processo a Socrate.....                                     | 117 |
| L'Apologia di Socrate.....                                     | 119 |
| L' <i>Apologia</i> di Senofonte.....                           | 121 |
| Il Critone.....  | 122 |

|   |     |
|---|-----|
| Socrate e la polis.....                                 | 123 |
| La aretè come conoscenza.....                           | 126 |
| L'anima come vero io.....                               | 127 |
| La dialettica socratica.....                            | 129 |
| <br>  |     |
| PLATONE.....  | 134 |
| Perché Platone è importante?.....                       | 134 |
| Quali sono le tappe fondamentali della sua vita?.....   | 135 |
| Cosa ci ha lasciato Platone?.....                       | 136 |
| Dialoghi giovanili.....                                 | 136 |
| Dialoghi della maturità.....                            | 137 |
| Dialoghi dialettici.....                                | 137 |
| Come possiamo interpretare Platone?.....                | 138 |
| La molla della politica.....                            | 138 |
| La polemica contro i sofisti.....                       | 139 |
| Come si raggiunge la conoscenza?.....                   | 140 |
| L'allegoria della caverna.....                          | 141 |
| La linea quadripartita.....                             | 143 |
| Il mondo delle eide.....                                | 145 |
| L'anima e la conoscenza delle eide.....                 | 146 |
| La dialettica.....                                      | 149 |
| I rapporti tra <i>eide</i> e cose.....                  | 150 |
| La <i>diarexis</i> .....                                | 151 |
| La <i>psyché</i> .....                                  | 153 |
| L'eros nel Simposio.....                                | 155 |
| La città giusta.....                                    | 158 |
| Il comunismo platonico.....                             | 159 |
| Le teorie estetiche.....                                | 161 |
| La conoscenza della natura.....                         | 162 |
| <br>  |     |
| ARISTOTELE.....   | 166 |
| Perché Aristotele è importante?.....                    | 166 |
| La vita di Aristotele.....                              | 166 |
| Le opere di Aristotele.....                             | 167 |
| In cosa è diverso Aristotele da Platone?.....           | 168 |
| La critica alla dottrina delle eide.....                | 169 |
| La critica alla diarexis.....                           | 172 |
| Il linguaggio e il principio di non contraddizione..... | 176 |
| I limiti di validità del principio.....                 | 178 |
| La fondazione del principio.....                        | 178 |
| L'ontologia di Aristotele.....                          | 180 |

|   |         |
|---|---------|
| La concezione analogica dell'essere.....                      | 183     |
| Il problema del divenire e una sua prima soluzione.....       | 186     |
| Il problema del divenire e la dottrina delle cause.....       | 188     |
| Il problema del divenire e la coppia potenza-atto.....        | 191     |
| L'anima.....  | 195     |
| La conoscenza.....  | 196     |
| L'etica.....  | 198     |
| Le virtù.....   | 199     |
| <br>LA FILOSOFIA ELLENISTICA.....                             | <br>204 |
| <br>EPICURO.....  | <br>206 |
| Il programma filosofico di Epicuro.....                       | 206     |
| L'etica.....  | 208     |
| Virtù è felicità.....   | 212     |
| La fisica di Epicuro.....                                     | 213     |
| <br>LO STOICISMO.....   | <br>216 |
| I caratteri della filosofia stoica.....                       | 216     |
| La felicità.....  | 218     |
| La fisica stoica.....   | 219     |
| Il bene, il dovere, la felicità.....                          | 222     |
| La scelta morale.....   | 223     |
| Il panteismo.....   | 225     |
| <br>LA SCIENZA NELL'ANTICHITÀ.....                            | <br>226 |
| L'astronomia greca come astronomia posizionale.....           | 226     |
| I "planetes" come problema.....                               | 227     |
| La teoria di Eudosso.....                                     | 228     |
| Il sistema a epicicli e deferenti.....                        | 230     |
| Ipparco, Tolomeo e Aristarco.....                             | 230     |
| Come Aristarco calcolò la distanza della Luna e del Sole..... | 232     |
| Ma la Terra è tonda o no?.....                                | 233     |

# Indice a bolle





# ISTRUZIONI

## LEGGERE PRIMA DELL'USO

Questo libro nasce da molti anni di esperienze nell'applicazione delle tecnologie informatiche alla didattica.

L'idea fondamentale che ha guidato la sua realizzazione è che coloro che sono impegnati nel difficile lavoro di crescere, ovvero **gli studenti, possono davvero imparare solo se sono coinvolti in prima persona nella costruzione del proprio sapere.**

L'uso delle tecnologie informatiche non serve a nulla se non è finalizzato a un impegno in prima persona di ciascuno studente in questo compito.

Non si tratta di suscitare un generico «interesse»: è necessario invece rovesciare lo schema, da tutti criticato in teoria ma poi spesso seguito in pratica, per cui la «conoscenza» (qualunque cosa venga inteso con questo termine) viene «trasmessa» in un solo senso, dall'insegnante al discente, da chi sa a chi non sa.

Il sapere infatti non è una «cosa» che possa essere fatta passare da una persona all'altra o da una intelligenza all'altra: è piuttosto un modo di essere, uno sguardo sul mondo, un aprirsi dell'intelligenza alle cose e alle persone che possono crescere solo esercitandosi.

Un simile processo vede come **protagonista** centrale proprio chi sta crescendo, ossia lo **studente**, ma ha bisogno di supporto e aiuto: è senz'altro possibile, in teoria, che un giovane possa crescere e imparare facendo tutto da solo, ma è quasi certo che impiegherebbe molto più tempo e molta più fatica di quanta ne sarebbe necessaria se fosse guidato da qualcuno.

La metafora migliore rimane quella dell'**escursionista** impegnato a salire su una montagna: sicuramente può cercare

la strada da solo, esplorando sistematicamente i sentieri che attraversano gli ultimi boschi d'alta quota e poi affrontando una dopo l'altro i canaloni, le gole e le pareti che sembrano portarlo in vetta, ma altrettanto certamente questo lavoro sarebbe molto faticoso e richiederebbe molto tempo. Avere una guida non gli eviterebbe la fatica della salita, ma gli permetterebbe di risparmiare tempo ed energie, consentendogli di raggiungere meglio i suoi obiettivi.

In questa metafora, parlare di «guida» può avere due significati: in quello più forte è la persona in carne ed ossa che si assume la responsabilità di guidare altre persone. Ma è anche, in un senso più debole, il complesso di strumenti e di apparecchi, dalla bussola alla cartina, che aiutano il camminatore a orientarsi sul suo cammino.

Fuori dalla metafora, significa alludere prima di tutto all'insegnante in carne ed ossa, ossia a colui che si preoccupa di guidare gli studenti nel loro percorso, ma anche in secondo luogo agli strumenti che studenti e insegnanti possono usare per questo compito.

Questo libro vuole essere esattamente questo: una guida, una mappa, un aiuto concreto per il lavoro di studio che dovrà essere fatto prima di tutto dallo studente, riorganizzando e riordinando sia i contributi dell'insegnante a lezione, sia i materiali che troverà sul sito Il filo di Arianna ([www.ariannascuola.org](http://www.ariannascuola.org)), sia i testi scaricati dai siti della Rete linkati dalle pagine del Filo di Arianna.

Questo testo che avete tra le mani in questo momento non può e non deve essere considerato come un «normale» manuale, e non è neppure un banale «bigino», e tanto meno è una semplice raccolta degli appunti del professore.

Esso rappresenta piuttosto il «**nocciolo duro**» del lavoro, un livello minimo di contenuti e di suggerimenti che devono essere appresi da tutti gli studenti e che costituiscono la base minima su cui costruire il resto del sapere.

È uno strumento di lavoro quindi, e come tale è stato pensato: per esempio l'indice tradizionale è presentato anche sotto

forma di calendario, per poter programmare i tempi di lavoro e insieme visualizzare eventuali ritardi sulla tabella di marcia.

Un secondo indice viene presentato con un layout «a bolle» per consentire di tracciare in modo autonomo il percorso con il quale si vuole ricostruire i contenuti.

Il lavoro, come già anticipato, consiste in questo: **ogni studente** utilizzando i normali strumento di editing di un testo (per esempio un programma come Word o LibreOffice) **deve realizzare un «quaderno-dispensa»** personale nel quale far confluire

– i materiali del sito *Il filo di Arianna*, a loro volta divisi in due gruppi: i contenuti del manualetto in formato elettronico e una serie di testi di approfondimento essenziale (per esempio i testi degli autori)

– i materiali del docente (appunti delle lezioni)

– ulteriori contributi dai siti selezionati e linkati sul *Filo di Arianna*

– le riflessioni personali e le discussioni emerse durante il lavoro in classe

Ci sono quindi **tre livelli di contenuti**, rappresentabili con tre cerchi concentrici.

- **Al centro c'è il manuale**, che contiene le informazioni essenziali e le istruzioni per continuare il lavoro. Queste informazioni non possono essere ulteriormente riassunte o ridotte: è il livello minimo di conoscenze che deve essere raggiunto da tutti.

- **Il secondo cerchio è quello dei contenuti di approfondimento** che si trovano sul sito: si tratta di materiali già pronti e organizzati per essere ri-assemblati dagli studenti.

- **Il terzo cerchio**, quello più esterno, **è la galassia dei siti** che in un modo o nell'altro parlano di filosofia o comunque forniscono spunti importanti.

Il **quarto elemento**, il **lavoro creativo** vero e proprio dello studente, consisterà nel pensare come «montare insieme»

questi contenuti, che sono forniti come già «semilavorati» (se non altro perché presentati in formato digitale e quindi facilmente modificabili) aggiungendo le riflessioni e le annotazioni personali. Bisogna anche precisare che lo stesso lavoro di scelta dei contenuti nella misura in cui non venga fatto a caso o in modo meccanico (per esempio scaricando con il copia-e-incolla indiscriminatamente tutti i testi relativi a un certo autore) rappresenta un momento in qualche modo creativo perché obbliga a chiedersi *se* e *perché* un certo contributo va inserito nel quaderno-dispensa e in che punto.

Il testo quindi non è una semplice «copia» degli appunti o del manuale perché passa attraverso il momento decisivo della scelta critica affidata a ciascuno studente.

Il testo a sua volta può essere stampato su carta (soluzione consigliabile) ma può anche al limite essere esportato in formato pdf per essere studiato su un tablet.

Tutti i contenuti del Filo di Arianna sono sottoposti a una licenza Creative Commons BY-NC-SA. Queste sigle stanno a significare che i testi e i contenuti pubblicati sul Filo di Arianna non si possono riprodurre senza indicare l'autore (licenza Creative Commons «BY»), non possono in nessun caso essere utilizzati per realizzare un guadagno (licenza Creative Commons «NC», ossia «not commercial») e infine se vengono divulgati devono esserlo mantenendo queste limitazioni (licenza Creative Commons «SA», ossia «share alike», condividi alle stesse condizioni).

I testi sono citati secondo questa convenzione: autore [anno di pubblicazione del libro:pagina]. Sul sito trovate la bibliografia completa con i link ai siti delle case editrici.

## LA QUESTIONE ORIGINARIA

Il problema fondamentale, quello da cui prende le mosse la filosofia, è quello dell'atteggiamento nei confronti della realtà. Ogni singolo essere umano deve entrare in rapporto con la realtà e deve quindi disporsi in un modo piuttosto che in un altro nei suoi confronti. Soprattutto, **ogni uomo deve trovare un senso nella propria esperienza esistenziale**. Con questa espressione non intendiamo nulla di misterioso o di mistico. La parola «senso» qui vuol indicare solo la relazione che lega una esperienza a un'altra. Il senso di un evento consiste quindi nel fatto che esso indica, rimanda, porta a qualcos'altro. Questo secondo evento o fatto rimanderà a un terzo, e così via, fino a quando non verrà a costituirsi **una struttura abbastanza articolata da sostenersi da sola**.

L'esigenza di vedere un senso nella propria esistenza (ossia, di vedere la propria esistenza organizzata secondo linee guida che si sviluppino in direzioni precise) è così connaturata alla nostra natura che si ritrova non solo in tutti i gruppi umani della storia ma anche nei bambini.

Scrive lo psicologo dell'età evolutiva Bruno Bettelheim:

Se speriamo di vivere non semplicemente di momento in momento ma realmente coscienti della nostra esistenza, la necessità più forte e l'impresa più difficile per noi consistono nel trovare un significato alla nostra vita. È risaputo come molti abbiano perso la volontà di vivere, e abbiamo smesso di provarci, perché questo significato è sfuggito loro. La comprensione del significato della propria vita non viene improvvisamente acquisita a una particolare età, neppure quando la persona ha raggiunto la maturità cronologica. Al contrario, è l'acquisizione di una sicura comprensione di quello che può o dovrebbe essere il significato della propria vita a costituire il raggiungimento della maturità psicologica. E questo conseguimento è il risultato finale di un lungo processo di sviluppo: ad ogni età noi cerchiamo, e dobbiamo essere in grado di trovare una pur modica quantità di

significato conforme al modo in cui le nostre menti e il nostro intelletto si sono già sviluppati. Contrariamente al mito antico, la saggezza non salta fuori perfettamente sviluppata come Atena dalla testa di Zeus; essa viene edificata, a poco a poco, dagli inizi più irrazionali. Soltanto nell'età adulta è possibile ricavare dalle nostre esperienze in questo mondo un'intelligente comprensione del significato della nostra esistenza nel mondo stesso.

Sfortunatamente, troppi genitori pretendono che la mente dei loro bambini funzioni come la propria: come se la comprensione matura di noi stessi e del mondo, e le nostre idee sul significato della vita, non dovessero svilupparsi lentamente come il corpo e l'intelletto.

Oggi, come in passato, il compito più importante e anche il più difficile che si pone a chi alleva un bambino è quello di aiutarlo a trovare un significato alla vita. Per arrivare a questo sono necessarie molte esperienze di crescita. Il bambino, man mano che cresce, deve imparare gradualmente a capirsi sempre meglio; in questo modo diventa maggiormente capace di comprendere altre persone, e alla fine può entrare in rapporto con loro in modi che sono per entrambe le parti soddisfacenti e significativi.

Per trovare il significato più profondo, bisogna diventar capaci di trascendere gli angusti confini di un'esistenza egocentrica e credere di poter dare un importante contributo alla vita, se non subito almeno in un futuro più o meno lontano. Questa sensazione è necessaria perché una persona possa essere soddisfatta di sé e di quanto sta facendo. Per non essere alla mercé dei capricci della vita, bisogna sviluppare le proprie risorse interiori, in modo che le proprie emozioni, la propria immaginazione e il proprio intelletto si sostengano e si arricchiscano scambievolmente. I nostri sentimenti positivi ci danno la forza di sviluppare la nostra razionalità; soltanto la speranza nel futuro può sostenerci nel le avversità che inevitabilmente

incontriamo (Bettelheim [1971:7])

Secondo il filosofo tedesco Martin Heidegger, la domanda sul senso delle cose si presenta con maggiore facilità sullo sfondo di tre esperienze: la disperazione, la gioia, la noia. Leggiamo il suo testo:

In certi momenti di profonda disperazione, per esempio quando ogni considerazione delle cose sembra venir meno e ogni significato oscurarsi, la domanda risorge. Può darsi che una volta essa ci abbia colpito, come il suono cupo di una campana echeggiante nell'intimo e che vada via via morendo. Oppure la domanda si presenta in un'esplosione giubilante del cuore, allorché repentinamente tutte le cose si trasformano e ci attorniano come per la prima volta, tanto che riuscirebbe più facile concepire che esse non siano che siano proprio così come sono. La domanda si presenta anche in certi momenti di noia, quando ci sentiamo ugualmente distanti dalla disperazione come dalla gioia; ma in modo tale che l'incombente normalità di ciò che è induce a una desolazione nella quale appare indifferente che ciò che è sia o non sia. (M.Heidegger, Introduzione alla metafisica, Mursia, p. 11-13)

Se questa esigenza è così profonda e diffusa, è improbabile che possa essere soddisfatta solo da ciò che noi chiamiamo «filosofia», che è una rielaborazione altamente sofisticata dell'esperienza vissuta e che si diffonde, nelle modalità che noi conosciamo, in un'area piuttosto limitata del nostro pianeta. In effetti, essa riemerge in mille modi diversi attraverso le testimonianze dell'arte: i quadri, le poesie, i romanzi, le opere teatrali, ma anche le canzoni possono dare forma a questa domanda, e meritano di essere esplorati con cura perché ciconsegnino i loro suggerimenti. Proprio l'arte ci suggerisce che, la modalità con la quale gli uomini hanno affrontato per migliaia d'anni il problema del senso della vita va cercato in una direzione precisa: quella del **simbolo**.



## L'ESPERIENZA DEL SIMBOLO

### Perché iniziamo con il simbolo?

Se lo sforzo e l'esigenza di trovare un significato nella vita sono così profondi e radicati nella coscienza umana, è improbabile che essi si siano manifestati nel passato solo con la nascita o l'esercizio della filosofia.

Se queste esigenze sono così importanti per la specie umana, è difficile immaginare che per centinaia di migliaia, o anche solo per decine di migliaia di anni l'uomo abbia potuto vivere senza cercare di dare loro una risposta. Allo stesso modo, se esse sono così radicate in noi come lascia intendere il testo di Bettelheim, è difficile credere che soltanto coloro che oggi si dedicano alla filosofia possano soddisfarle.

È più probabile invece che esistano nella psiche umana una via e un metodo per dare una risposta a tali domande di senso, in modo che tutti possano affrontare la vita.

Questa via è appunto il simbolo.

### Cosa non è il simbolo?

Cominciamo a dire cosa non è.

La parola «simbolo» ha subito infatti nel corso del tempo forti oscillazioni di significato e viene spesso mescolata e confusa con altri termini (come allegoria, segno o emblema) che vogliono dire tutt'altro. È necessario quindi iniziare il nostro lavoro con una precisazione terminologica.

Il «**segno**» è semplicemente un oggetto o una figura che «stanno per» un altro oggetto: un cartello stradale col nome di una città, per esempio, è un segno, perché «sta per», ossia indica un'altra realtà precisa e chiaramente identificabile (la città, appunto). Un segno e ciò che indica si trovano sullo stesso piano conoscitivo: io ho davanti agli occhi l'oggetto che funge da rimando all'altro oggetto e se sposto la mia attenzione posso senza difficoltà cogliere l'altro oggetto che viene indicato dal segno. Anche i cosiddetti «simboli matematici»

ci» non sono nient'altro che segni, accuratamente definiti, che «stanno per» concetti particolarmente astratti oppure operazioni tra questi concetti (per esempio il segno + «sta per» l'operazione della addizione).

La «**allegoria**» è una raffigurazione, per lo più sotto forma umana ma talvolta anche animale e vegetale, di un concetto astratto: una statua di donna alata, per esempio, è l'allegoria della vittoria, una cornucopia l'allegoria della prosperità.

L'«**emblema**» infine è una immagine o una figura che viene adottata convenzionalmente per rappresentare un'idea o una realtà fisica o morale: uno scudo araldico per esempio è l'emblema di una famiglia nobile.

## Cosa è il simbolo

Nella cultura greca la parola «symbolon» indicava **un oggetto diviso in due**, per esempio una suppellettile o un vaso rotti a metà. Due persone, ospiti l'uno dell'altro, oppure due pellegrini che si erano incontrati in un santuario lontano dalla patria comune, o ancora due innamorati costretti a una lunga lontananza, ne conservavano ciascuna una parte. Riaccostando i due frammenti e ricomponendo l'unità perduta i due protagonisti riconoscevano, incontrandosi, i legami che li univano. Presso gli antichi greci, in particolare, i «simboli» erano dei segni di riconoscimento che consentivano ai genitori di riconoscere a distanza di tempo i figli esposti al momento della nascita. Per analogia la parola è stata poi utilizzata per indicare i gettoni che conferivano il diritto a percepire un salario, e quindi ogni forma di appartenenza.

L'origine della parola aiuta a capirne il significato profondo.

**Il simbolo è qualcosa che separa e unifica insieme, rievocando l'idea di una unità che è stata spezzata ma che può ricostituirsi.**

Nel simbolo è perciò essenziale l'idea del «rinvio a» qualcosa

d'altro da sé, dell'apertura verso qualcosa d'altro che viene intuito ma non completamente afferrato, proprio perché si trova su un livello di realtà diverso da quello su cui si trova l'oggetto-simbolo (se non fosse così non sarebbe un simbolo, ma un segno, un'allegoria o qualcosa di simile).

Il simbolo quindi può essere descritto come un **oggetto che funge da punto d'appoggio perché la psiche possa «andare oltre»** il livello della vita ordinaria e aprirsi a una dimensione più profonda e ricca della realtà.

In un certo senso, si potrebbe dire che «la prima funzione del simbolo è di ordine esplorativo... esso permette di cogliere in certo modo una relazione che la ragione non può definire perché un termine è noto e l'altro ignoto» [Chevalier-Geebrandt, 1986:XXII]. Anzi, lo psicanalista Carl Gustav Jung si spingeva a dire che **il simbolo è «la migliore formulazione possibile di una cosa relativamente sconosciuta, che per questo non può essere rappresentata in maniera più chiara»** [Jung, citato in Stevens, 2002:19].

**Il simbolo, inteso come oggetto, in altre parole funge da ponte tra gli aspetti noti e quelli ignoti della realtà:** nel momento in cui questi due aspetti vengono uniti, è come se scaturisse una sorta di energia psichica che si manifesta come una improvvisa percezione del significato, reale anche se non traducibile in parole.

Il simbolo infatti esprime il mondo non come viene descritto dalla ragione, ma come viene percepito dalla psiche in tutte le sue dimensioni e capacità, comprese quelle inconse. Esso funge da mediatore, grazie alla sua capacità di tenere insieme aspetti diversi del reale che non potrebbero convivere se venissero esplicitati in un discorso razionale e pienamente consapevole.

**Qualsiasi oggetto può rivestire un valore simbolico**, a seconda della cultura in cui viene vissuto e percepito, e anzi gli uomini possono creare simboli in qualsiasi momento, sia come collettività sia come singoli individui.

Perché un simbolo possa essere un **efficace strumento di orga-**

nizzazione della realtà, però, è indispensabile una partecipazione **attiva della persona** che lo sta guardando e vivendo: essere semplici spettatori passivi non basta. Detto in altre parole, il simbolo va vissuto in prima persona. Questo spiega perché di fronte a una stessa esperienza o a uno stesso oggetto-simbolo due persone possano avere reazioni opposte: chi si lascia coinvolgere partecipa della dinamica innescata dal simbolo ed effettivamente vive in modo più intenso quella esperienza, mentre chi è distratto o si chiude in se stesso o chi per formazione culturale e personale è incapace di percepire il valore simbolico dell'esperienza che sta vivendo rimane del tutto indifferente.

In particolare **il simbolo, nella sua dinamica più profonda, assume sempre una dimensione e un significato religioso**. Naturalmente qui non ci stiamo riferendo alle religioni positive, come il cristianesimo o l'islamismo, ma alla religiosità naturale presente in ogni uomo, intendendo con ciò l'esigenza profonda della coscienza umana di identificare in un «Qualcosa di ulteriore» il significato ultimo e definitivo della realtà e della vita.

Le società arcaiche conoscevano un gran numero di simboli perché tutto, nel mondo naturale, può essere colto come simbolo ossia, il che è lo stesso, tutto può essere interpretato in senso religioso.

Noi percorreremo solo una breve panoramica sulle tipologie fondamentali di simboli:

- un primo gruppo di simboli riguarda il mondo della **natura**. I simboli fondamentali corrispondono a quelli che la tradizione filosofica chiamerà «i quattro elementi»: il cielo, la terra, l'acqua e il fuoco. Ad essi si aggiungono numerosissimi altri simboli, tra cui segnaliamo qui soltanto l'albero, la montagna, l'isola, il sole, la luna e le stelle, la caverna.
- Un secondo gruppo di simboli raccoglie invece i simboli collegati a oggetti prodotti dall'uomo: tra i più potenti e interessanti ricordiamo qui il **labirinto**, il **pozzo**, la **porta**, la **colonna**, la **cupola**.
- Un terzo gruppo di simboli è più astratto, perché ricorre solo a oggetti semplicissimi per essere rappresentati: per esempio il

centro, il cerchio, la croce, l'alto, il basso. Questo gruppo di simboli permette di vivere in modo simbolico anche il tempo e lo spazio.

Una conoscenza almeno sommaria della dinamica e della forza dei simboli è essenziale per comprendere l'arte: ogni prodotto artistico (poesia, musica, quadro, statua, edificio...) è infatti dotato di una dimensione simbolica, ossia della capacità di suscitare nell'osservatore un «moto» della coscienza verso un «qualcosa» di ulteriore che eccede l'opera d'arte stessa e che non può essere descritto a parole. Lasciare che questa dimensione simbolica dell'opera si attivi è essenziale perché sia possibile goderne.



# IL PASSAGGIO ALLA FILOSOFIA

## Perché il simbolo non basta?

Se il problema essenziale di qualunque essere umano è quello di individuare un significato per la propria esistenza e se il simbolo è lo strumento che la natura ci fornisce per risolvere questo problema in modo quasi «istintivo» perché non ci si può fermare a questo livello? O meglio, perché l'umanità, almeno in Occidente, non si è fermata a questo stadio ma si è evoluta verso una forma di riflessione diversa, che noi chiamiamo tradizionalmente «filosofia»?

**La prima risposta è che il simbolo è in gran parte inconscio.**

Chi lo vive si rende conto solo in parte dei legami che stabilisce tra le varie parti dell'universo e dell'esistenza. Proprio per la capacità dell'immagine simbolica di unificare aspetti diversi o addirittura contrastanti dell'esperienza esso non può venire trascritto in termini linguistici: la parola infatti ha la caratteristica fondamentale di segmentare l'esperienza, di dividerla, di individuare ciascun suo aspetto separandolo dagli altri.

È solo la parola che ci permette, proprio per questa sua caratteristica, di prendere coscienza della realtà, di renderci conto in modo esplicito e chiaro di quale esperienza stiamo vivendo.

Naturalmente la parola parlata esisteva molto prima della filosofia e per decine o forse centinaia di migliaia d'anni ha convissuto con l'interpretazione simbolica della realtà. Tuttavia a un certo momento della storia l'evoluzione della cultura ha assunto una forma tale da richiedere un modo nuovo di interpretare il mondo attraverso la parola, un modo che in Occidente chiamiamo «filosofia».

**Dare una definizione chiara e semplice di cosa sia la «filosofia» è un'impresa ardua.** Ci sono infatti molti modi diversi di «fare filosofia», tutti legittimi, e questo produce delle grandi differenze di stile tra un filosofo e un altro: pensatori come Spinoza (XVII secolo) o Wittgenstein (XX secolo) appaiono del tutto diversi da autori come Pascal o Nietzsche, che sono vissuti rispettivamente nel Seicento e nella seconda metà dell'Ottocento.

Ogni epoca ha cercato di individuare almeno una descrizione comune di che cosa si debba intendere per «filosofia», ma il nucleo fondamentale di ogni risposta almeno in Occidente rimanda, in modo diretto o indiretto, al mondo greco classico. Infatti furono proprio i Greci che intorno al VII secolo a.C. iniziarono a praticare ciò che noi chiamiamo «filosofia» e naturalmente furono sempre loro i primi che cercarono di definirla.

Tuttavia, per le stesse ragioni che abbiamo indicato a proposito del simbolo (ossia la necessità per ogni singolo essere umano di riflettere sul senso della propria esistenza), è impensabile credere che solo in Occidente, e addirittura solo in Grecia, si sia manifestata l'esigenza di riflettere in modo razionale (e non più solo simbolico) sul significato dell'esistenza: detto in altre parole, è impensabile credere che la filosofia sia sviluppata solo in Occidente.

In effetti esistono almeno due vasti mondi culturali, l'India e la Cina, in cui più o meno nello stesso periodo in cui nasceva la filosofia in Grecia sono sorti ramificati movimenti di pensiero molto simili nelle richieste di partenza anche se diversi negli esiti rispetto a quelli ellenici: il sistema Samkhya e quello Vedanta in India (solo per fare due esempi) e il Taoismo e il Confucianesimo in Cina, per non parlare del pensiero di Zoroastro in Iran.

## **L'età assiale**

Fu il filosofo tedesco Karl Jaspers a chiamare nel 1949 «età assiale» il periodo compreso grossomodo tra l'800 e il 200 a.C. per sottolineare il fatto che in questi cinquecento o seicento anni, ossia un periodo molto breve se paragonato alla durata

dell'umanità, si trovano concentrati gli inizi di quasi tutte le grandi culture: Parmenide, Protagora, Socrate, Platone, Aristotele e i filosofi ellenistici per il mondo occidentale, Confucio, Lao-Tse e Mozi per quello cinese, gli autori delle Upanisad in India, i profeti (tra cui Isaia e Geremia) in Palestina sono tutti vissuti in questo breve intervallo temporale, senza peraltro incontrarsi o avere scambi significativi tra di loro. È indispensabile tener presente che accanto a quella che viene chiamata «filosofia occidentale» esistono altre filosofie.

## La definizione greca di filosofia

I filosofi greci Platone e Aristotele, vissuti tra il V e il IV secolo a.C., furono tra i primi a fornire una interpretazione coerente di quello che facevano.

La filosofia, sostengono entrambi questi pensatori, nasce da un'esperienza di *thaumathein* (un verbo greco che significa «stupirsi»).

Proviamo ad analizzare questa risposta.

**Il punto di partenza della filosofia è una esperienza**, ossia qualcosa che si vive, anzi, che tutti possono vivere. Lo *thaumathein*, cioè lo «stupore» di cui stiamo parlando, è qualcosa che prima di tutto va vissuto in prima persona: non è qualcosa che possa essere trasmesso a parole. È come dire che non si può nemmeno cominciare a fare filosofia se non si accetta di mettersi in gioco, di coinvolgersi esistenzialmente, di lasciarsi prendere da questa esperienza fondamentale.

Lo *thaumathein*, però, che viene descritto da Platone come un senso di stordimento e di mancanza di punti di riferimento, non è lo stupore dello sciocco che non sa spiegarsi quello che sta vedendo: anzi, è qualcosa che deriva dalla scoperta dolorosa e drammatica che il mondo è più ricco e complesso di quanto non si pensasse fino a quel momento. Si tratta di una esperienza dolorosa, perché incrina, spacca, distrugge qualcosa che c'era prima, ossia la nostra visione «normale» del mondo, e ogni cambiamento provoca dolore.

Questa esperienza può assumere molte forme: può essere legata al **dolore** per la perdita traumatica di qualcosa o qualcuno, così come alla semplice **noia** della pura ripetizione nella nostra vita di gesti privi di senso, sempre identici a se stessi, o anche alla gioia autentica e pura che si manifesta di colpo, senza un perché.

Lo *thaumathein* può essere visto come una **epifania** cioè una «manifestazione» improvvisa di un aspetto della realtà che prima ci era ignoro.

In ogni caso, **nello *thaumathein* la realtà mostra bruscamente un lato e un aspetto che fino a quel momento ci erano ignoti** o che al massimo avevamo solo intuito vagamente nelle forme della esperienza simbolica. L'esperienza viene spesso vissuta come una frattura o uno strappo nell'ordinata struttura della vita normale.

Una esperienza che ci può aiutare a capire che cosa è lo *thaumathein* è quella dell'innamoramento: quando ci innamoriamo la persona che amiamo ci appare di colpo in modo diverso e noi stessi cambiamo il modo di guardarla. Si può dire che viene rotta la corazza del mondo comune e – di conseguenza – si cambia modo di vedere una persona.

Lo *thaumathein* è un po' come guardare il mondo per la prima volta e accorgersi di cose che prima davamo per scontate. È come se per gran parte del tempo noi osservassimo il mondo come avvolto da una pellicola di cellophane: questa sottile barriera artificiale ci permette sì di vedere le cose che avvolge e anche di avvertirne la presenza e la consistenza, ma non ci lascia realmente «toccarle». Ogni tanto però questa barriera si strappa e noi entriamo di colpo a contatto con la realtà, vivendola e percependola con una intensità prima sconosciuta.

Lo *thaumathein* è solo il punto di partenza: deve essere ben chiaro che l'esperienza dello *thaumathein* non è, di per sé, la filosofia, ma è solo l'occasione, l'esperienza che fornisce l'energia psichica per una trasformazione fondamentale del nostro modo di guardare il mondo.

A partire dalla esperienza di stupore si deve sviluppare una riflessione razionale, dove per riflessione si intende una rielaborazione di chiave personale. Se non si è passati attraverso **un'esperienza personale di stupore** la riflessione sulla totalità rischia sempre di cadere nella astrattezza.

Poste queste premesse, possiamo almeno provvisoriamente porre questa definizione:

**la filosofia è una riflessione razionale sulla totalità.**

Esaminiamola nel dettaglio.

Prima di tutto va precisato che dire con precisione cosa sia la filosofia è molto difficile: nel corso della storia infatti sono state formulate molte altre definizioni di questo particolare tipo di sapere, anche molto diverse tra di loro. Quella che si propone qui è una definizione provvisoria, che ci serve per farci una idea introduttiva su quello che stiamo per studiare ma che è sufficientemente ampia per poter raccogliere quasi tutti i contributi di ciò che si chiama «filosofia».

Una definizione deve cercare di delineare con precisione il campo al quale si può applicare. Nel nostro caso, bisogna riconoscere che ci sono altri campi del sapere e in genere della spiritualità umana che si interrogano sul senso della totalità: per esempio almeno **la scienza, la politica, la religione e l'arte**.

In tutti questi campi però troviamo **un atteggiamento diverso da quello della filosofia**.

- Infatti la **scienza** esprime certamente un atteggiamento razionale verso la realtà ma non si occupa propriamente della totalità dal momento che, per esempio, lascia fuori del suo campo d'azione la sfera del bello o la politica;
- la **religione** si occupa della totalità ma il suo punto di partenza è per lo più una rivelazione cioè una verità offerta dall'uomo da una divinità;
- la **politica** è una prassi, ossia un'azione più che una conoscenza, anche se mira a modificare tutta la vita dell'uomo;
- infine **l'arte** si sforza di portare alla luce un senso delle cose e quindi forse anche della totalità ma certamente lo fa a partire da una intuizione estetica e non da un atteggiamento razionale.

La **filosofia** quindi per un verso ha qualcosa in comune con tutte queste forme di spiritualità umana e per un altro se ne discosta: essa ha la caratteristica di «aprire il campo» a tutte le altre attività umane, proprio perché si interroga in modo razionale sul senso della totalità: inoltre cerca di riflettere sulle condizioni dalle quali dipendono tutte le altre cose, aiuta a vedere nel modo più aperto possibile il mondo e cambia il modo di vederlo.

Potremmo descrivere la storia della filosofia come un **atelier** (laboratorio) dove le possibili soluzioni alla domanda sul senso del mondo vengono prima formulate e poi messe alla prova.

**Le interpretazioni possibili del mondo infatti sono numerose ma non infinite:** almeno le opzioni fondamentali tra cui ciascuno di noi deve scegliere sono relativamente poche e chiare. Coloro che sono venuti prima di noi hanno già percorso queste opzioni fondamentali, mettendone in luce i lati positivi e quelli negativi, e noi possiamo farci aiutare da loro nella costruzione della nostra personale immagine del mondo.

Un'altra metafora che possiamo usare per descrivere il rapporto verso la filosofia è quella della **mappa** che descrive i sentieri su una montagna: la mappa ci aiuta facendoci vedere astrattamente, attraverso i segni cartografici, dove finiscono i sentieri che abbiamo davanti a noi e tra cui dobbiamo scegliere, ma non ci toglie la difficoltà di scegliere quale sentiero affrontare e soprattutto la fatica di percorrerlo.

## PERCHÉ PROPRIO IN GRECIA

Quello che noi in Occidente chiamiamo filosofia emerge in due zone distinte dell'Ellade, attorno al VI secolo a.C.: la regione della **Ionìa** e la cosiddetta **Megale Hèllas**, quella regione che in seguito verrà chiamata Magna Grecia.

Parlare di «Grecia» come luogo di origine della filosofia, nonostante sia accreditato dalla manualistica tradizionale, è quantomeno fuorviante, perché per noi la Grecia è un concetto politico e geografico ben preciso che però coincide solo in parte con la nozione di «Ellade», ossia la «terra degli Elleni», come i greci chiamavano se stessi.

I tre gruppi in cui si dividevano gli Elleni (Ioni, Eoli e Dori) avevano occupato non solo la penisola che oggi chiamiamo Grecia ma anche le isole del mare Egeo e le coste occidentali dell'attuale Turchia e si erano spinti a occidente per fondare numerose città nelle attuali regioni della Puglia, della Calabria, della Sicilia e della Campania.

Le ragioni per cui la filosofia nasce proprio lì e proprio in quel periodo storico sono principalmente quattro:

- la lingua
- le esperienze politiche delle colonie greche
- i contatti culturali con altre regioni, in particolare il medio oriente
- l'assenza di una religione centralizzata

### La lingua greca

Il greco antico era, come il latino, una lingua indoeuropea dotata di un alfabeto fonetico e quindi la loro struttura linguistica era sostanzialmente simile.

Tra i due idiomi tuttavia c'era una importante differenza: nel greco era presente l'**articolo determinativo**, assente invece nel latino. La presenza dell'articolo determinativo permetteva al greco di esprimere con maggiore facilità i concetti astratti,

come «il bene» oppure «il male», concetti che in latino richiedono perifrasi («res quae bonae sunt» o simili) per essere espressi oppure che vengono indicati usando formule grammaticali («bona», «pulchra») che propriamente indicano «le cose buone», «le cose belle»: gli oggetti in cui si realizza il significato del concetto più che il concetto stesso.

Il greco quindi era una lingua adatta a esprimere concetti filosofici e questo è stato sicuramente un fattore importante per far nascere in Grecia la «filosofia».

## L'esperienza politica delle colonie

La seconda motivazione deriva da alcune importanti dinamiche economiche e politiche.

Nel VII secolo a.C. gli insediamenti nella Grecia continentale conobbero gravi problemi di sovrappopolamento, dovuti all'inaridirsi del clima e alla conseguente impossibilità di ricavare dai territori abitati le risorse alimentari necessarie al sostentamento.

Al fattore economico si aggiunge quello politico. Le comunità elleniche erano spesso sottomesse a tiranni che tendevano a opprimere i gruppi di oppositori.

I due fattori spinsero gruppi a volte molto numerosi a emigrare per fondare nuovi insediamenti in territori più favorevoli. Ebbe così inizio il **periodo delle colonizzazione**. Le colonie furono fondate sia a est, sulle coste dell'Asia minore affacciate al mar Egeo, sia a ovest, nella cosiddetta Magna Grecia ossia nell'Italia meridionale.

Questi nuovi insediamenti furono dei veri laboratori politici, nei quali il potere non era più gestito verticalmente (ossia dall'alto verso il basso) da una sola persona o al massimo da un gruppo molto ristretto di persone, ma era condiviso in modo orizzontale in **assemblee** composte di uomini liberi con uguali diritti. È sicuramente esagerato pensare che questo modo di governare fosse «democratico» nel senso che diamo noi a questa parola: è forse più corretto parlare di «oligarchie allargate», dato che non tutti coloro che vivevano nelle nuove comunità potevano partecipare alla gestione della cosa

pubblica (donne e schiavi, per esempio, ne furono sempre sistematicamente esclusi).

In ogni caso però nelle assemblee era necessario convincere gli altri tramite l'uso della parola, senza far uso della forza ma mediante l'arte dell'oratoria. Questa pratica si fuse con l'esperienza agonistica della risoluzione dialettica dell'enigma, di origine sacerdotale, e contribuì probabilmente alla nascita della filosofia intesa come capacità di ragionare in modo razionale per convincere gli interlocutori.

### **I contatti culturali con l'oriente**

La terza motivazione è collegata agli scambi commerciali tra il mondo ellenico e il medio oriente.

Dal VII sec. a.C. in poi la Ionia e l'isola di Rodi in particolare subirono l'influsso della cultura orientale di Egizi e Babilonesi, che avevano particolarmente sviluppato rispettivamente la geometria e la astronomia.

Le navi greche approfittavano del regime di venti etesii che soffiano stabilmente in estate da nord sul mar Egeo e sul Mediterraneo orientale per raggiungere facilmente i porti del Medio Oriente. Durante il viaggio di ritorno però le navi, visto che non potevano risalire il vento navigando controvento, erano costrette a seguire il litorale mediorientale fino ai territori dell'attuale Turchia e da qui affacciarsi sull'Egeo per attraversarlo poi navigando col vento al traverso.

La regione della antica Ionia si trovava proprio nella zona costiera dell'attuale Turchia, lungo le coste dell'Egeo, ed era quindi in una posizione ideale per ricevere le navi (e con esse le conoscenze) provenienti dall'est. L'isola di Rodi in particolare si trovava proprio sullo «spigolo» sudoccidentale dell'attuale Turchia e quindi divenne in modo molto naturale in centro navale di primaria importanza.

## L'assenza di una religione centralizzata

La religione greca non prevedeva un insieme di dogmi rigidi difesi da una casta sacerdotale. Essa era soprattutto un insieme di pratiche devozionali (per lo più sacrifici rituali) che venivano compiuti dai singoli capifamiglia o dai capi politici. Non si prevedeva una vera partecipazione psicologica: quello che contava non era l'atteggiamento del devoto ma la realtà oggettiva del gesto (ossia per esempio il sacrificio di un bue). Un culto più articolato era praticato nei santuari e nei templi da sacerdoti che vi si dedicavano in modo professionale ma che non potevano imporre il proprio punto di vista al potere politico, se non in casi molto particolari. La ricerca personale di un significato dell'esistenza incontrava quindi meno ostacoli.

## LA SOPHIA PRIMA DELLA FILO-SOPHIA

La **filosofia greca, comunque** la si voglia interpretare, **non nasce dal nulla** intorno al VI secolo a.C. come si amava pensare nel corso dell'Ottocento. Nel lungo periodo che precede la filosofia esisteva la «**sophia**», ossia la «sapienza»: un sapere orale, formulato negli oracoli dei principali santuari ellenici e trasmesso di generazione in generazione.

Ci è impossibile risalire direttamente a questo strato profondo e originale della cultura greca perché nulla di esso ci è pervenuto. Quello che sappiamo o che crediamo di sapere dobbiamo ricostruirlo dalle poche tracce che ne sono rimaste nella letteratura posteriore, ossia attraverso delle fonti scritte che per il fatto stesso di essere scritte e non orali alterano il senso di quello che stanno comunicando. L'immagine che abbiamo oggi della «sapienza» prefilosofica rischia quindi per forza di cosa di essere parziale e distorta.

Tuttavia i greci del V-IV secolo a.C. concepivano se stessi come eredi di quella «sapienza» antica e misteriosa, tanto che la stessa parola «**filosofia**», **amore della sapienza**, viene usata da Platone per indicare il bisogno di tornare o almeno di tendere a un sapere, a una «sophia», che già allora, nel V-IV secolo a.C. appunto, era andato perduto [Colli 1975:13].

**Ma chi è il sapiente**, per questa cultura delle origini (VII-VI sec. a.C.)? Non è colui che semplicemente «sa tante cose» e neppure colui che è scaltro, o abile nella produzione di oggetti: per capirci, l'Ulisse omerico non sarebbe stato visto come un sapiente.

**Il sapiente invece è colui che è capace in qualche modo di cogliere o almeno intuire il futuro dell'uomo e del mondo** [Colli 1975:15].

La «sapienza», per la sua capacità di previsione, è collegata in qualche modo all'arte della divinazione, ossia alla conoscenza degli eventi futuri e alla loro divulgazione attraverso la parola dell'oracolo.

Molti popoli antichi praticavano la divinazione (si pensi per

esempio all'aruspicina degli etruschi, ossia la pretesa capacità di prevedere il futuro attraverso le viscere degli animali sacrificati alla divinità) ma solo i greci insistono così fortemente sul lato puramente conoscitivo e per così dire «teoretico» di essa. Essere sapiente significa essenzialmente saper prevedere il futuro e quindi saper organizzare il presente in vista di esso.

## La dialettica e la sapienza

Il passaggio definitivo dalla «sophia» al pensiero razionale e discorsivo della filosofia avviene attraverso la **dialettica**, intesa come «arte della discussione... reale, tra due o più persone viventi, non escogitate da un'invenzione letteraria». [Colli 1975:73]

La dialettica intesa in questo senso specifico (anche la parola «dialettica» conosce molte definizioni diverse in momenti diversi della storia della filosofia) nasce dallo «sfondo tenebroso» dell'enigma delfico, ossia delle risposte ambigue fornite da Apollo attraverso il suo santuario a Delfi [Colli 1975:78]: questo significa che in Grecia **la ragione stessa emerge da una evoluzione della dimensione religiosa greca.**

L'enigma delfico era detto «**pròblema**», ossia «**ciò che viene gettato davanti**» all'uomo da parte del dio, era l'ostacolo che l'uomo doveva superare per raggiungere il suo obiettivo (ossia la intuizione di cosa sarebbe capitato nel futuro).

«Pròblema» diventa poi il termine tecnico che indica la domanda che dà inizio alla ricerca dialettica tra due uomini, che cercano di dimostrare.

La dialettica in questo senso originale si svolgeva esclusivamente in una **forma orale**, dove aveva modo di esprimersi il suo carattere agonistico ossia di scontro in cui ciascuno dei due cercava di superare l'altro. In effetti mettere per iscritto una discussione dialettica la snatura completamente, sia perché appare guidata sin dall'inizio verso una determinata conclusione, sia perché il semplice fatto di essere presentata in una forma scritta introduce un terzo attore, ossia il lettore stesso, che non svolge lo stesso ruolo silenzioso e neutro del pubblico del dibattito verbale ma si pone come vero «giudice» tra i due contendenti.

Nello scontro dialettico, colui che interroga pone all'altro una domanda sotto forma di alternativa tra due proposizioni tra loro contraddittorie. Questo significa che tra le due proposizioni non esiste una scelta intermedia; l'interlocutore è obbligato a scegliere una delle due tesi, ossia a dichiarare che una delle due è vera, e così facendo automaticamente sostiene che l'altra proposizione è falsa.

Colui che ha dato il via allo scontro dialettico deve allora dimostrare il contrario, ossia che la proposizione scelta dall'interlocutore come vera è invece falsa.

Questo risultato viene ottenuto attraverso una lunga serie di domande poste dall'interrogante, ossia da chi ha lanciato la sfida dialettica, domande cui l'altro (il rispondente) è obbligato a rispondere: «il collegamento unitario tra queste risposte deve appunto costituire il filo continuo della deduzione, al termine del quale, come sua conclusione, si ritrova la proposizione che contraddice la tesi». [Colli 1975:76]

La cosa essenziale è che dev'essere lo stesso interlocutore, ossia colui che risponde alle domande del dialettico, a dimostrare la falsità della propria scelta iniziale, proprio rispondendo alle domande che gli vengono poste una dopo l'altra. Perciò non c'è nessun bisogno di un giudice esterno ai due contendenti per stabilire chi vince e chi perde, perché è lo stesso rispondente che prima afferma la tesi e poi la confuta. [Colli 1975:77]

Perciò, anche se in teoria il rispondente può vincere impedendo la confutazione della tesi che ha scelto, questo in realtà non avviene, almeno se colui che interroga ha posto bene la domanda iniziale e sa condurre la discussione in modo corretto. «C'è quasi una ritualità nel quadro dello scontro dialettico, che di regola si svolge di fronte a un pubblico silenzioso. Alla fine il rispondente deve arrendersi, se le regole sono rispettate, come tutti si attendono che debba soccombere, come per il compimento di un sacrificio». [Colli 1975:81]

La dialettica intesa in questo modo originale ha un impianto essenzialmente distruttivo e negativo. Dal punto di vista del dialettico, ossia di colui che propone il dilemma tra le due

proposizioni, è indifferente quale delle due venga scelta dall'interlocutore: qualunque sia l'enunciato, infatti, il suo compito è di mostrarne la inconsistenza e l'eventuale vittoria del rispondente è dovuta solo all'incapacità del dialettico di condurre la discussione e non al fatto che la tesi sposata dall'interlocutore sia «vera» in se stessa.

Poiché entrambe le proposizioni dell'alternativa dialettica possono essere dimostrate come false, e poiché non esiste una terza possibilità, ne risulta che non esiste più nessuna verità.

## IL PASSAGGIO DALL'ORALITÀ ALLA SCRITTURA

Lo sforzo di rileggere e riorganizzare l'esperienza che noi chiamiamo «filosofia» appare come abbiamo visto in due zone distinte dell'Ellade: la regione della Ionia e la Magna Grecia. Questo sforzo è condizionato e guidato da una serie di fattori (linguistici, politici, geografici...) cui dobbiamo aggiungerne ora uno fondamentale: il **passaggio della comunicazione umana dalla forma esclusivamente orale a quella della scrittura.**

L'invenzione della scrittura, o meglio la sua adozione nel mondo greco, ha radicalmente trasformato il modo di pensare perché ha letteralmente trasformato i pensieri in «cose» (i segni incisi sulla pietra o tracciati sulle tavolette) permettendo di oggettivarli e di prenderne piena coscienza.

Per quanto sia molto difficile per noi rendercene conto, **la scrittura è in se stessa un gesto «tecnologico»,** che non fa che sviluppare, dandogli una direzione e un senso del tutto nuovi, **un altro atto «tecnologico»: il linguaggio naturale.**

Secondo la celebre tesi del sociologo canadese Marshall McLuhan la «tecnologia» in realtà non è altro che una «espansione» della corporeità, una sorta di «corpo al quadrato», un rafforzamento di questa o quella parte del corpo: un coltello, nota McLuhan nel suo celebre libro *Gli strumenti del comunicare*, non è altro che un'unghia o un dente più forti di quelle del corpo; una pala non è altro che l'incavo di una mano che non si ferisce quando colpisce un sasso aguzzo mentre viene infilato nella terra per raccoglierla e spostarla; i vestiti non sono altro che pelli aggiuntive che rafforzano la protezione contro le intemperie, così come il sandalo, nella sua forma più semplice, è solo una pianta del piede più dura che permette a chi lo indossa di camminare su un terreno impervio senza farsi male.

Quello che vale per questi semplici esempi vale anche per i prodotti più sofisticati della tecnologia contemporanea: un'automobile, una nave o un computer non sono altro che espansioni di parti del nostro corpo.

Secondo McLuhan, infatti, **una caratteristica fondamentale dell'uomo è quella di essere un «animale tecnologico»:**

l'invenzione di tecnologie «artificiali» (nel senso che non si trovano in natura) è per lui «naturale» (ossia appartiene alla sua natura più profonda).

All'interno di questa visione il linguaggio naturale, secondo McLuhan, va interpretato come **espansione del sistema nervoso** e va considerato quindi come una forma di tecnologia, il cui **scopo è quello della comunicazione tra gli esseri umani**. Per una grandissima parte della storia dell'umanità, la comunicazione tramite il linguaggio fu soltanto orale.

È impossibile per noi comprendere fino in fondo come fosse l'esperienza di una società in cui l'unica forma di comunicazione possibile fosse solo quella orale. Noi infatti viviamo dopo quella rivoluzione epocale, avvenuta in Medio Oriente circa 3000 anni fa, che è appunto l'invenzione della scrittura. A partire da quel momento la comunicazione poté avvenire anche tramite la parola scritta, trasformando per sempre le relazioni tra le persone.

Lo studio delle comunità orali primarie, ossia di quelle comunità che non sono mai entrate in contatto con la scrittura, è difficilissimo perché la scrittura è ormai pervasiva al massimo grado.

Questo studio è iniziato solo negli anni Venti del Novecento con i lavori di Milman Perry, che mise in luce come la struttura dell'esametro epico fosse la base stessa dei poemi di Omero. Gli aedi non inventavano né ricordavano i versi parola per parola, ma si appoggiavano a strutture fisse, che venivano ricomposte in un numero grandissimo di modi memorizzati anche e soprattutto grazie al canto e ai movimenti ritmici del corpo.

Per comprendere le caratteristiche di una società totalmente oralista e di un pensiero basato esclusivamente sul linguaggio parlato (quali potevano essere le comunità greche del VII sec. a.C.) bisogna partire da una considerazione fondamentale: il suono è una forma di comunicazione che permette a chi trasmette il messaggio di occupare la mente di chi lo riceve. Il suono cioè penetra la mente di chi ascolta, la occupa, la possiede. Chi ascolta si sente in qualche modo una cosa sola con chi sta parlando; si lascia portare dal suono parole che sta

ascoltando più che comprendere il loro *significato*.

Questa esperienza non è stata completamente cancellata dalla successiva fase della comunicazione scritta, ed è facilmente riconoscibile in molti comportamenti comuni della vita di oggi: per esempio in concerto rock, o anche in una lezione a scuola. Quante volte ascoltando una lezione dalla viva voce dell'insegnante ci è sembrato di capire tutto, mentre una volta a casa non riuscivamo neppure a ricordare esattamente di che argomento si era parlato e tanto meno a ripeterlo?

Una **caratteristica essenziale** del linguaggio orale infatti è la sua **volatilità**: le parole parlate esistono solo nel momento in cui vengono pronunciate e poi, letteralmente, non esistono più. Sono volate via, in qualche luogo misterioso. Per questo motivo Omero quando deve descrivere le parole le qualifica sempre come «alate», come se fossero uccelli che volano via velocissimi e di cui non rimane più nulla.

In una società oralista l'unico modo per prolungare l'esistenza delle parole è quello di farle vivere nella memoria di chi le ha ascoltate. La **memoria** tuttavia è una funzione di un essere vivente, e come tale risponde ad alcune leggi fondamentali, che finiscono per condizionare anche le forme culturali in cui vengono applicate.

Prima di tutto, la memoria **cerca di risparmiare energia psichica**. I suoi **contenuti** perciò devono essere **vicini all'esperienza concreta** e vissuta, perché questi sono più vivaci e intensi e quindi più facili da ricordare.

Devono essere aggregati in **insiemi di una certa complessità**, perché questi si fissano meglio nella memoria che contenuti analitici, separati gli uni dagli altri; dal punto di vista strettamente linguistico, preferiscono una **formulazione paratattica** a quella ipotattica. Lo schema paratattico infatti prevede che i contenuti siano semplicemente affiancati gli uni agli altri, senza riconoscere in essi una gerarchia di valore: ogni

contenuto cioè ha la stessa importanza e viene presentato sullo stesso piano degli altri. Nello schema ipotattico, invece, le relazioni logiche o cronologiche vengono espresse attraverso le corrispondenti proposizioni subordinate (causali, ipotetiche, temporali, concessive...).

In una cultura orale i contenuti devono essere **ridondanti**, ossia devono essere ripetuti più volte con sfumature solo leggermente diverse per restare impressi meglio nella memoria.

Devono **essere carichi di valenze agonistiche**, perché lo scontro e la lotta caricano di una intensità maggiore il ricordo, lo rendono più intenso e più facile da ricordare.

Infine, la necessità di mantenere intatte le informazioni attraverso la memoria **tende a bloccare l'elaborazione individuale**, dato che qualsiasi cambiamento che venga introdotto nel contenuto affidato alla memoria rischia di alterarne, magari per sempre, il significato complessivo originario.

Di conseguenza **le società oraliste sono di necessità tradizionaliste e conservatrici, contrarie a ogni cambiamento.**

L'irruzione della scrittura ha modificato la mente umana e il suo modo di funzionare [W.J. Ong, *Oralità e scrittura. La tecnologia della parola*].

Prima di tutto, **stacca chi riceve la parola da chi la scrive** impedendo la risposta diretta.

L'unica esperienza paragonabile nella cultura oralista era il caso dell'oracolo: quando la sacerdotessa di Delfi, per esempio, sotto l'influsso del dio vaticinava e rispondeva alla domanda posta dal visitatore, questi non poteva rispondere a sua volta.

Il testo scritto, e in seguito a maggior ragione la stampa, si limita a trasmettere il messaggio del vero autore, e continua a ripetere, ostinatamente, le stesse cose qualsiasi sia la reazione di chi l'ha letto. I libri sono, alla lettera, inconfutabili: per questo forse nel corso della storia le dittature hanno sentito il bisogno di tentare di distruggerli, spesso bruciandoli in piazza.

**Esprimersi per iscritto ha modificato una volta per tutte i processi mentali perché «l'intelligenza è autoriflessiva»** [Ong: 3] e

quindi proietta verso il suo interno gli strumenti che la mente usa verso l'esterno. Il fatto di «vedere» letteralmente i propri pensieri fissati su un supporto materiale (che come tale è immutabile, ma anche esterno a chi pensa) trasforma il pensiero in una sorta di «oggetto» su cui è possibile operare un controllo molto più efficace: per esempio, si può tornare più volte sui propri passi modificando quello che si era scritto, senza che il lettore si accorga di queste modifiche.

La filosofia greca sorge durante il passaggio dalla fase orale a quella scritta della cultura e ne viene molto condizionata. Occorre precisare anche che questo passaggio non avvenne in modo netto e univoco una volta per tutte in un momento preciso e chiaramente identificabile della storia. Assunse piuttosto le forme di un processo non lineare che potrebbe essere immaginato come l'andare avanti e indietro delle onde sulla spiaggia mentre sta salendo la marea: la linea che separa l'acqua dalla terra (cioè, fuori dalla metafora, la forma scritta da quella orale) avanza e indietreggia a ogni ondata che si infrange sulla sabbia, ma ogni volta questa linea si sposta un po' più in su perché la marea sta crescendo.

Una importante conseguenza di questo fenomeno fu che la filosofia greca mantenne sempre un carattere dialogico, ossia venne sempre concepita ed esercitata all'interno del rapporto reale tra persone concrete (da una parte il filosofo dall'altra l'allievo o gli allievi). Come dice lo storico della filosofia Pierre Hadot, «gli scritti filosofici [dell'antichità] rispondono a domande» e «le risposte vengono date in funzione dei bisogni degli ascoltatori» [P. Hadot, *La filosofia come modo di vita*]



## IL PROBLEMA DELLE FONTI

Se la filosofia greca sembra nascere con la scrittura, ci potremmo facilmente illudere che il suo studio sia facile: basta leggere i libri che ci hanno lasciato i filosofi. E invece purtroppo qui ci imbattiamo in un serio problema: **della filosofia più antica non è rimasto quasi nulla.**

Quello che i «filosofi» più antichi hanno lasciato è andato perduto: non ci è pervenuto un solo «libro» (qualunque cosa si voglia intendere con questa parola) completo di filosofia prima di Platone.

È possibile, tenendo conto del fatto che i primi passi della filosofia avvengono durante la lunga fase di passaggio dall'oralità alla scrittura, che i primi pensatori abbiano lavorato soprattutto sul piano orale, e abbiano usato il testo scritto solo per presentare brevi riassunti o schemi del proprio pensiero. In ogni caso i titoli dei «libri» di questi autori delle origini sono stati apposti dagli studiosi di età ellenistica (ossia quasi tre secoli dopo la loro stesura) e questo spiega perché sono tutti uguali («**Perì physeos**», ossia «La natura»).

Quello che sappiamo lo dobbiamo al fatto che filosofi, storici, retori, scrittori di ogni genere nei secoli successivi hanno riportato le idee dei primi pensatori, a volte citandone esattamente le parole, più spesso facendone un riassunto.

A volte questo lavoro voleva effettivamente preservare la conoscenza di questo pensiero, e quindi la sua presentazione è affidabile.

A volte invece l'intento polemico era prevalente: chi riportava il testo antico lo faceva per criticare o contestare il suo contenuto, e quindi è legittimo il sospetto che le idee venissero presentate in modo distorto, per essere smantellate con maggior facilità.

Il grosso delle informazioni sui filosofi arcaici ci proviene da **un gruppo ristretto di autori:**

**Platone**, un importante filosofo della prima metà del IV secolo a.C., nei suoi *Dialoghi* si confrontò molto spesso con le tesi dei filosofi a lui precedenti, citandole a volte anche in modo diretto. Purtroppo le idee di questi pensatori non vengono riportate con un intento storico e oggettivo, ma all'interno di discussioni spesso aspre tra i protagonisti dei dialoghi: è quindi legittimo il sospetto di una possibile manipolazione da parte di Platone, almeno in alcuni casi.

**Aristotele**, un altro importante filosofo del IV secolo a.C., raccolse in modo organico le tesi dei suoi predecessori in un testo che oggi compone il cosiddetto *libro Alfa* (ossia il primo volume) della sua opera intitolata *Metafisica*. Anche se in questo caso manca la passione polemica del dialogo platonico, Aristotele presenta tutta la storia della filosofia precedente come una preparazione della *sua* filosofia: molto spesso le idee dei predecessori vengono filtrate dal suo desiderio di trovare nei pensatori che lo hanno preceduto le anticipazioni del suo pensiero.

**Teofrasto**, un allievo di Aristotele, ha proseguito il lavoro di Aristotele, ma con minore profondità e originalità.

**Diogene Laerzio**, un autore del III secolo d.C. di cui sappiamo pochissimo, ci ha lasciato una importante opera, *Le vite dei filosofi*, che però risulta più una raccolta di aneddoti che non una presentazione autentica del pensiero degli autori.

Infine un professore di filosofia del VI secolo d.C., **Simplicio**, ci ha lasciato un commento alla *Fisica* di Aristotele nel quale vengono riportate numerosissime citazioni di testi ancora consultabili all'epoca e poi andati perduti.

A queste raccolte, che rappresentano per così dire l'ossatura della nostra conoscenza della filosofia arcaica, vanno aggiunte le numerose citazioni sparse sia nella letteratura greca sia in quella romana.

Lo studioso tedesco Herman Diels a partire dal 1879 cominciò a raggruppare tutto questo materiale, che è confluito nel 1903

nell'opera *I frammenti dei presocratici*. Nonostante molti difetti questa raccolta, continuamente aumentata dallo stesso Diels e poi dopo la sua morte dal collega Walter Kranz (oggi l'opera è infatti nota con i nomi congiunti di Diels-Kranz) rappresenta ancora oggi il punto di riferimento imprescindibile per qualunque studio su questa parte della filosofia.



## TALETE, ANASSIMANDRO E ANASSIMENE

Come abbiamo già visto ciò in seguito venne indicata come «filo-sofia», ossia «ricerca della sapienza», apparve in **due zone** distinte dell'Ellade:

- ➔ a regione abitata dagli Ioni, ossia la costa occidentale dell'attuale Turchia, affacciata sul mare Egeo, e
- ➔ la regione chiamata *Megas Ellas*, la «Magna Grecia» dei romani, ossia l'Italia meridionale.

Non è senza importanza il fatto che si cominci a sentire la necessità di «qualcosa di nuovo» (ossia, in questo caso, un nuovo modo di interpretare il mondo e la vita) nelle **zone di frontiera**: qui infatti i contatti con altre visioni del mondo sono più frequenti e intense, e la possibilità di confrontarsi con esse molto maggiore.

Tradizionalmente una certa priorità viene riconosciuta alla regione degli Ioni, dove tra la fine del VII secolo e gli inizi del VI secolo a.C. vivono i primi uomini collegati alla «ricerca della sapienza».

Non dobbiamo attenderci sorprendenti rivelazioni o sistemi complessi: stiamo osservando il passaggio dalla fase in cui il pensiero elabora la sua visione del mondo in forma mitica e simbolica a quella in cui compare l'esigenza di una spiegazione «razionale» ed è ragionevole ipotizzare che la trasformazione sia stata graduale.

I primi tre uomini che la tradizione collega alla filosofia sono originari di una importante città della Ionia: Mileto, una città ricca e potente sulla costa che nel VI secolo rappresentava uno dei centri più ricchi dell'Ellade. Essi vengono riuniti dalla tradizione in una «scuola», detta «scuola ionica», ma in realtà questi filosofi si susseguono a distanza di parecchi anni gli uni dagli altri: i rapporti tra di loro sono probabili ma non documentati con certezza.

## Talete

Una tradizione maggioritaria, ma non esclusiva, indica in Talete il primo filosofo. Nacque nel 625 a Mileto in Asia Minore. Compì numerosi viaggi in Oriente, dove acquisì numerose nozioni di astronomia e geometria. Era a conoscenza di alcuni principi elementari di analogia dei triangoli, che seppe applicare a casi pratici. Diventò famoso per aver predetto una eclissi nel 585 a.C.

### Perché Talete è importante?

L'importanza di questo filosofo consiste non tanto nelle risposte che fornisce quanto nell'aver posto il problema del senso della realtà in chiave filosofica (e non più mitica) e di aver dato una soluzione di ordine razionale, basandosi essenzialmente su **ragionamenti per analogia**.

### Cosa sappiamo sul pensiero di Talete?

Talete appartiene ancora in pieno alla fase orale della cultura, e non pare che abbia scritto nulla. Il suo insegnamento quindi è stato tramandato per qualche generazione prima di essere fissato in qualche modo per iscritto. Dalle scarsissime testimonianze scritte che possediamo, sembra che l'intuizione fondamentale fosse che «tutto è pieno di dei», ossia che il mondo è abitato da una forza vitale. Forse il punto di partenza per questa intuizione era rappresentato da osservazioni empiriche (ricordate da alcune fonti) sulla capacità della calamita di attrarre i metalli. Se è davvero così, il suo ragionamento può essere ricostruito in questa maniera: dato che anche gli oggetti apparentemente «morti», come le pietre, possiedono una energia in grado di far muovere altri oggetti, è necessario ammettere che tutto il mondo sia attraversato e sostenuto da una forza vitale.

Ma da dove gli arriva questa energia? Da quale sorgente scaturisce questa forza? Secondo altre fonti, **Talete ammetteva che il mondo è sostenuto e generato dall'Acqua**: non l'acqua fisica e materiale, quella che noi beviamo tutti i giorni, ma

un'Acqua diversa, in qualche modo «divina», capace appunto di far scaturire da sé ogni cosa (non a caso gli viene attribuita la teoria secondo la quale la terra su cui noi viviamo galleggerebbe sull'acqua come una tavola galleggia sull'acqua di uno stagno).

Di per sé non si tratta di una idea particolarmente originale: molti miti cosmogonici fanno nascere il mondo dall'acqua. Quello che interessa è il **modo** in cui Talete fonda questa affermazione e cioè non tramite simboli come facevano i miti ma attraverso un **ragionamento per analogia**.

Il **ragionamento per analogia**, in generale, è un procedimento con il quale si stabilisce una proporzione tra due coppie di termini: «A» sta in rapporto a «B» nello stesso modo in cui «C» sta in rapporto a «D».

Se noi conosciamo la prima coppia di termini («A» e «B») perché ne abbiamo esperienza diretta, e siamo consapevoli della relazione che li lega, abbiamo a disposizione uno schema che possiamo cercare di applicare anche ad altre coppie di termini, estendendo anche ad esse la stessa relazione che caratterizzava la prima coppia di termini.

Per esempio se io dico «La vecchiaia è la sera della vita» costruisco una proposizione con tre termini (vecchiaia, sera e vita) che in realtà si basa su **quattro** termini:

- vecchiaia
- vita
- sera
- (giorno)

Il quarto termine, il «giorno», è messo tra parentesi perché non appare nella proposizione finale.

I quattro termini sono divisi in **due coppie**: vecchiaia e vita da una parte, sera e giorno dall'altra.

**Ragionare per analogia** significa appunto cogliere la similitudine che lega i rapporti concettuali tra le due coppie di termini:

**come la sera sta al giorno, così la vecchiaia sta alla vita.**

Oppure, per esprimerci in un altro modo:

$$\begin{array}{ccc} \text{Sera} & & \text{Vecchiaia} \\ \hline & = & \hline \text{Giorno} & & \text{Vita} \end{array}$$

Dalla simmetria delle relazioni del primo e del secondo membro è possibile ottenere la frase da cui siamo partiti per questo esempio (**la vecchiaia è la sera della vita**) che suggerisce qualcosa di effettivamente nuovo nella nostra valutazione su cosa sia la vecchiaia.

Nel caso di Talete il ragionamento per analogia potrebbe essere formulato così:

- come l'acqua che beviamo è indispensabile per i viventi,
- così deve esserci un'Acqua divina che fa sì che esista la totalità della physis.

## **Talete come simbolo del sapere scientifico**

È interessante notare che Talete non si trova solo all'inizio della storia della filosofia, ma anche **all'inizio della storia della scienza** (in particolare della matematica e dell'astronomia) e della tecnologia. È come se la tradizione, pur con tutte le sue incertezze, volesse incarnare in lui la possibilità di un certo atteggiamento nei confronti della realtà nel suo complesso: attivo, propositivo, pratico.

Nel campo dell'astronomia un passo di Erodoto gli attribuisce

la previsione di una **eclissi di sole** nel 585 a.C.; nel campo della matematica le fonti gli attribuiscono le seguenti affermazioni:

- un cerchio è diviso in due aree uguali da qualunque diametro
- gli angoli alla base di un triangolo isoscele sono uguali
- gli angoli opposti al vertice di un triangolo isoscele sono uguali
- due triangoli sono uguali se hanno un lato e i due angoli adiacenti

uguali

–un triangolo iscritto in una semicirconferenza è rettangolo.

Non sappiamo però fino a che punto si trattasse di reali conoscenze di Talete e non piuttosto di attribuzioni successive. In ogni caso egli per «dimostrare» queste proposizioni può aver fatto ricorso solo a un **metodo ostensivo**, ossia può solo aver richiamato l'attenzione dell'ascoltatore su certe evidenze delle figure geometriche disegnate su un supporto (un foglio, una tavoletta o addirittura la sabbia). Non si tratta quindi di veri «ragionamenti» né tanto meno di vere «dimostrazioni».

È importante invece il fatto che Talete **applicò queste conoscenze teoriche per ottenere uno scopo pratico**, misurando l'altezza delle piramidi di Giza, in Egitto, e costruendo uno strumento per misurare la distanza delle navi in mare. Ciò significa che almeno agli inizi la speculazione greca sulla natura non era astratta, ma finalizzata al controllo di certi aspetti della realtà.

## L'interpretazione di Aristotele

La ricostruzione del pensiero di Talete si fonda essenzialmente sulla testimonianza di Aristotele, che nel libro Alfa della *Metafisica* fornisce una presentazione sintetica delle dottrine dei primi filosofi.

Come abbiamo già visto però la rilettura offerta da **Aristotele** è problematica perché egli tende a proiettare le proprie concezioni sugli autori precedenti, cercando di porre se stesso come colui che porta a compimento le intuizioni dei suoi

predecessori. In ogni caso, Aristotele ricostruisce il pensiero di Talete sostenendo che egli per primo cercò «**l'archè della physis**»: proprio per questo secondo lui Talete merita di essere indicato come il primo dei filosofi.

Il termine *archè* in Aristotele significa letteralmente «principio» (non nel senso di ciò che sta all'inizio di una serie ma nel senso di ciò che genera e produce qualcosa che «viene dopo»), mentre la parola *physis* significa «natura» e quindi seguendo questa traduzione letterale secondo Aristotele sarebbe andato alla ricerca del «principio della natura»; ma in realtà questa traduzione, pur corretta in se stessa, ci farebbe perdere il significato molto più profondo che le parole greche possedevano nel periodo arcaico.

**La parola physis** infatti nell'epoca arcaica non indicava ancora semplicemente la «natura» intesa come l'insieme delle cose (in filosofia si chiamano spesso «enti») naturali, come piante, animali, sassi, stelle e così via. La parola *physis* **indicava piuttosto la totalità di tutto ciò che esiste** e quindi non solo ciò che è materiale ma anche ciò che appartiene alla sfera dei sentimenti, dei pensieri, delle divinità e così via.

Non solo: la parola *physis* allude anche all'aspetto «dinamico» della totalità, ossia alla sua caratteristica strutturale per la quale la totalità degli enti (ossia delle cose, come abbiamo detto, ma anche di tutte quelle realtà immateriali che fanno parte della totalità) non resta sempre immobile e uguale a se stessa, ma cambia e si modifica: in una parola, diviene.

Il grande filosofo tedesco del Novecento **Martin Heidegger** ha riassunto queste caratteristiche scrivendo che la parola *physis* nel suo senso più antico esprime «lo schiudentesi permanente imporsi della totalità» [Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*: passim].

In questa espressione appare sia la caratteristica per la quale la *physis* deve essere intesa come la totalità di tutti gli enti esistenti, sia il fatto che le cose appaiano nell'orizzonte dell'esistenza e si impongano a noi.

Per il pensiero arcaico, in altre parole, **la natura non è qualcosa di statico** ma è un processo con il quale gli oggetti che ci circondano si rendono evidenti, manifesti, visibili e si

impongono quindi alla nostra coscienza.

Il termine **archè**, invece, che ha la stessa radice del verbo greco *archeomai*, che significa «comandare», designa il «principio» e l'origine di tutto ciò che esiste.

Qui la parola «principio» non va intesa in senso puramente temporale, ossia come «ciò che sta all'inizio di una serie». La parola «archè» indica semmai l'origine, ciò da cui il resto è scaturito e insieme è sostenuto e guidato: «ciò per cui qualcosa è, diviene o è conosciuto», secondo la definizione dello stesso Aristotele.

Cercare l'«archè della physis» vuol quindi dire cercare quel «qualcosa» che regge, spiega e giustifica la totalità delle cose esistenti.

Secondo Aristotele quindi Talete avrebbe affermato **l'archè della physis è l'Acqua**, intendendo dire che esiste un'Acqua divina sarebbe ciò per cui tutte le cose che vediamo esistono e si trasformano.

## Anassimandro

Nacque nel 610 a.C. a Mileto in Asia Minore. Fu uomo di vasti interessi. Come politico, fu governatore della colonia di Apollonia. Compì numerosi viaggi raccogliendo le informazioni per realizzare una mappa del mondo. Secondo la tradizione avrebbe introdotto lo gnomone per realizzare le meridiane e calcolare l'ora. Morì nel 546 circa.

Anassimandro viene considerato un discepolo di Talete, anche se non possiamo stabilire quali fossero i veri rapporti tra i due. Secondo la testimonianza di Aristotele egli riprese e sviluppò il problema dell'archè della physis, ma giungendo a una soluzione differente rispetto a quella del suo maestro.

Per lui infatti **l'archè** non può essere né l'acqua, né un qualsiasi altro elemento, ma **deve essere qualcosa di indefinito e illimitato**: solo a questa condizione l'archè può essere in grado di dare origine a tutte le cose, che sono definite e limitate.

Questo principio è **àpeiron**, una parola greca che letteralmente significa appunto «indeterminato», «illimitato».

Dall'Àpeiron, primordiale e indeterminato, ha origine l'intero universo, composto di **contrari** che dall'Àpeiron nascono e nell'Àpeiron di nuovo si dissolvono. La totalità viene ad essere caratterizzata in questo modo da un dualismo radicale: l'infinito (Àpeiron) e il finito (i contrari).

**Il mondo concreto** della nostra esperienza è formato da un insieme di elementi **contrari**, da intendersi in modo molto semplice (caldo/freddo, notte/giorno, estate/inverno...). **I contrari tendono a sopraffarsi l'un l'altro, commettendo così una «ingiustizia»,** come dice l'unico frammento di Anassimandro che è arrivato fino a noi e che costituisce, tra l'altro, il primo testo «filosofico» a nostra disposizione. Questa ingiustizia deve essere scontata con la morte dello stesso elemento che ha compiuto la sopraffazione.

La vera ragione di questa lotta continua però è rappresentata da **una ingiustizia ancora più profonda**, che consiste nel fatto **ogni singolo contrario per esistere deve staccarsi dall'Àpeiron**, allontanandosi dal principio che tutto regge. Perciò il mondo, nato da questa ingiustizia originaria, non può che essere a sua volta luogo di lotta e di ingiustizia.

Alcune testimonianze ulteriori ci permettono di tratteggiare quella che poteva essere la cosmologia (ossia la concezione di come fosse fatto il mondo nel suo complesso) di Anassimandro: I primi contrari che si sono distaccati dall'Àpeiron (forse a causa di un forte movimento rotatorio di quest'ultimo, **simile a quello della ruota del vasaio**) sono stati secondo Anassimandro il caldo e il freddo: il primo si sarebbe disposto all'esterno, racchiudendo l'elemento freddo, il quale, essendo anche umido si sarebbe in parte asciugato diventando terra.

La tensione esistente tra i due elementi li avrebbe fatti scoppiare, producendo da una parte una serie di anelli concentrici di fiamme attorno al nucleo centrale di terra, e dall'altra una serie di strati compatti di vapore che avrebbero lasciato apparire solo da piccolissime aperture la luce del fuoco: queste aperture sono ciò che noi chiamiamo stelle.

## Anassimene

La filosofia di Anassimene, ultimo esponente della scuola ionica per cronologia, è strettamente legata a quella dei suoi predecessori: Talete ed Anassimene, suo maestro. Secondo Anassimene l'archè della physis è l'aria, indefinitamente estesa e capace di condensarsi, trasformandosi progressivamente in acqua e poi in terra (si pensi al processo di condensazione del vapore e a quello di congelamento).

L'importanza di questa intuizione, apparentemente così banale, sta nel fatto che **per la prima volta viene fornita una spiegazione in qualche modo «quantitativa» della trasformazione**: le cose cambiano perché aumenta (o diminuisce) il loro grado di compressione.

Un'altra considerazione importante sta nel fatto l'aria è l'unico elemento che non apparentemente ha bisogno di un sostegno per esistere, e l'archè deve essere appunto qualcosa che esiste indipendentemente da ogni altra cosa



# ERACLITO

## Perché Eraclito è importante?

Anche Eraclito parte dalla constatazione del mondo come di una realtà caratterizzata dalla trasformazione e dall'alternarsi di contrari: caldo e freddo, giorno e notte, amaro e dolce... Anch'egli, come i pitagorici, ritiene che il divenire rappresenti solo l'aspetto superficiale del mondo, e che sotto di esso esista qualcosa che rappresenti il fondamento, l'archè, della physis.

Con Eraclito ci troviamo di fronte a un problema nuovo. Questo filosofo ha scritto un libro di cui ci sono rimasti circa 120 frammenti, per lo più brevi (una o due frasi al massimo). Tuttavia lo stile in cui sono redatti è volutamente ambiguo e simile a quello degli oracoli, così che era difficile, anche quando il testo era completo, comprenderne il significato: non a caso Eraclito venne subito soprannominato «l'oscuro». A maggior ragione noi, che non possiamo leggere il contenuto completo dell'opera, ci troviamo in difficoltà quando cerchiamo di intuirne il senso. Il testo ci appare come una serie di lampi, di intuizioni, a volte folgoranti a volte vaghe e confuse

È ancora forte l'influsso dell'esperienza sacerdotale dell'oracolo, in particolare quello di Apollo in Delfi, che spinge Eraclito a esprimersi come abbiamo detto in una forma quasi enigmatica: chi legge il suo libro pertanto, come chi si reca dall'oracolo, si trova di fronte a espressioni volutamente paradossali. Ha di fronte una serie di parole che sembrano avere un certo significato letterale ma che in realtà nascondono un significato profondo che schiude la possibilità di incontrare il logos. È chiaro che questa scelta non può essere casuale: se Eraclito scrive in questo modo è perché vuole ottenere un preciso effetto comunicativo e pedagogico, costringendo il lettore a mettere in moto la propria intelligenza per capire quello che ha appena letto..

## L'intuizione di partenza: il mondo si trasforma

Anch'egli parte da una serie di intuizioni condivise con gli altri filosofi ionic, in particolare Anassimandro, e pitagorici:

- la physis è caratterizzata dal suo continuo trasformarsi
- la trasformazione della physis viene concepita come un alternarsi di termini o elementi contrari l'uno all'altro (caldo/freddo, buio/luce, amaro/dolce...)

La grande intuizione di Eraclito è questa: il fondamento, l'arché della physis, ossia ciò per cui la physis esiste, consiste nello stesso alternarsi dei contrari. Ciò che è comune a tutte le cose (l'archè, appunto) non è un elemento tra gli altri (come avveniva con Talete e Anassimene), né un elemento staccato dagli altri (come era con Anassimandro), ma è lo stesso essere diverso di ciascuna cosa rispetto a tutte le altre e in particolare rispetto all'elemento opposto.

Eraclito porta alla luce che l'identità delle cose è il loro stesso essere diverse e apposte, il loro stesso diversificarsi (dalle altre) e opporsi (alle altre)...Ciò che vi è di identico in ogni cose è la contrapposizione stessa di ogni cosa alle altre [Severino, 1984:42]

Cerchiamo di capire cosa intendeva dire esattamente Eraclito. Il punto di partenza è l'**incessante trasformazione della physis**. Il mondo che noi sperimentiamo cambia continuamente il suo aspetto: con un'espressione che non è di Eraclito ma che verrà introdotta molti secoli dopo, possiamo dire che il mondo è soggetto a un continuo divenire (non a caso Eraclito verrà chiamato «il filosofo del divenire»).

La proposizione che viene attribuita ad Eraclito per descrivere questa condizione è **panta rei** (leggi: «pànta rei»), che significa: **tutto scorre**.

In realtà si tratta di una proposizione che non compare nei testi giunti fino a noi; tra i frammenti a noi pervenuti quello che meglio di tutti allude alla continua trasformazione delle cose è invece il frammento n. 19, che dice così:

**Non è possibile entrare due volte nello stesso fiume**

Cosa vuol dire Eraclito con questa sentenza?

Il fiume è fatto di acqua, che scorre continuamente e perciò cambia senza soste: l'acqua che vedo passare sotto un ponte in questo momento non è la stessa acqua che passava un'ora fa e non è quella che passerà tra un'ora. Il fiume che ho di fronte a me in quanto fatto di acqua che cambia continuamente non è lo stesso che potevo guardare un'ora fa e non è lo stesso che potrò ammirare tra un'ora.

Lo stesso discorso può essere fatto in realtà per tutte le cose: nessun oggetto rimane perfettamente uguale a se stesso, ma subisce continue trasformazioni. Magari si tratta di cambiamenti impercettibili a occhio nudo che però, sommandosi gli uni agli altri, diventano evidenti col passare del tempo.

Queste trasformazioni, secondo Eraclito, possono essere descritte in generale come il passaggio da un contrario al suo opposto: l'acqua del fiume, per esempio, si sposta da un luogo che è in «alto» (la sorgente) a un luogo che è in «basso» (la foce), mentre un bambino che cresce da «piccolo» diventa «grande», e così via.

Fin qui Eraclito non dice niente di realmente nuovo, anche se certamente ha il merito di insistere su questo argomento con molta maggior forza degli altri filosofi (almeno per quanto ne sappiamo noi).

## L'archè della trasformazione

Di gran lunga più importante è il passaggio successivo.

Il mondo è fatto di contrari che continuamente si alternano: ma a quale condizione possiamo dire che esistano i contrari?

A quale condizione per esempio possiamo dire che esiste qualcosa che chiamiamo «caldo»? La risposta di Eraclito è: solo a condizione che esista il «freddo», ossia il contrario del «caldo».

Se non esistesse il freddo, non potremmo neanche accorgerci che esiste qualcosa come il caldo: semplicemente, non avremmo la possibilità di pensare che una certa esperienza o un certa realtà siano «calde». Ma vale anche il reciproco: il freddo è sì ciò per cui possiamo dire che esiste il caldo, ma

anche il caldo è ciò per cui possiamo dire che esiste il freddo (ossia ciò che non è caldo). Senza avere avuto l'esperienza del caldo non potremmo neanche farci venire in mente che un qualcosa è «freddo», cioè non caldo.

La stessa argomentazione potrebbe essere ripetuta per altre coppie di contrari: la luce per esempio è se stessa, cioè luce, proprio perché si contrappone al buio, e viceversa esiste qualcosa che possiamo indicare come «buio» solo perché esiste la «luce» di cui il buio è la negazione. Se non esistesse anche uno solo dei due termini, non potrebbe esistere neppure l'altro. Ciascuno dei due termini è la condizione per cui può esistere l'altro, e perciò non si può sceglierne uno solo e dire: questo elemento, da solo, spiega tutto.

Per Eraclito **l'arché autentica**, ossia il vero fondamento che spiega l'esistenza dei due contrari, è **proprio la relazione** che li lega in modo indissolubile. Ciò che fa esistere ciascuno dei due contrari all'interno di ogni coppia (il freddo e il caldo, o il buio e la luce, ma anche l'amaro e il dolce, o la malattia e l'esser sano) è proprio **il fatto in sé che ciascuno di questi due contrari si oppone all'altro.**

Il termine che Eraclito usa per indicare il contrapporsi dei contrari è **polemoV** (pronuncia: **pòlemos**), una parola greca che significa «guerra»: la contrapposizione degli elementi di cui abbiamo parlato finora non è statica, infatti, ma dinamica. Ciò significa che **ciascuno degli elementi lotta per sopraffare l'altro, senza però poterci riuscire fino in fondo, pena il proprio stesso annullamento.**

Infatti, se il caldo nella sua lotta perenne con freddo a un certo momento lo distruggesse veramente, sparirebbe anch'esso, proprio perché il caldo per esistere come tale ha bisogno del freddo.

## Sotto il polemos, il logos

Il mondo quindi è descrivibile come una serie di contrari in lotta tra loro: e tuttavia non è caos. Anzi il frammento n° 1, che probabilmente era l'incipit del libro di Eraclito, sostiene una tesi completamente diversa:

Tutte le cose sono uno

Sotto la molteplicità delle apparenze, sotto il fluire del divenire, sotto lo scontro tra contrari del polemos, esiste un qualcosa di più profondo che è comune a tutte le cose e che le rende qualcosa di unitario.

Non si tratta però, lo abbiamo già visto, di un altro elemento, un'altra cosa in qualche modo nascosta, soggiacente agli elementi e alle cose: se così fosse, si riproporrebbe il problema di scegliere quale elemento dovrebbe godere del privilegio di essere il fondamento di tutto il resto, e rimarrebbe da giustificare la scelta di questo elemento a discapito degli altri.

La risposta di Eraclito è invece questa: **il polemos, cioè la guerra e la contrapposizione degli elementi, nasconde in se stesso una armonia, cioè un'ordine e una unità.** Questa armonia nascosta e profonda viene indicata dal filosofo col termine «logos», che assume però qui un significato ben diverso da quello che aveva presso i pitagorici: non c'è più alcun riferimento ai numeri, ma allude a invece alla razionalità nascosta che percorre e sostiene la physis.

In questo modo Eraclito può riprendere i concetti di giustizia e ingiustizia già presenti in Anassimandro:

Eraclito mette in luce come ogni cosa possa essere quella che è solo in quanto si trovi legata alle altre nel rapporto di opposizione; si che l'opposizione, la contesa, 'spegne' la prevaricazione. Si deve dire quindi che 'la giustizia è contesa' – appunto perché nel contrasto dell'opposizione, cioè nella guerra universale, rimane negata la 'tracotanza' delle singole cose

[Severino 1984:43]

Ma questo logos razionale e unificante, sottostante a tutte le cose e pacificante, non è offerto a tutti, anzi, è come se la grande maggioranza degli uomini fosse cieco e sordo nei suoi confronti: è al suo cospetto ma non lo vede né lo percepisce, e di conseguenza si comporta in modo sbagliato.

Il sapiente è invece colui che riesce a raggiungere quella più profonda conoscenza della physis che gli permette di cogliere la realtà del logos e di ripeterla agli altri esseri umani tramite il suo logos inteso questa volta come «discorso»:

Il sapiente... sta ... in ascolto del logos e quindi dice e fa cose vere. Non è colui che conosce un gran numero di cose (Eraclito si riferisce qui esplicitamente a Pitagora), bensì colui che segue la legge di Dio quale è manifesta nel Logos. Nella sapienza così intesa risiede la suprema virtù. [Severino 1984:45]

## I «COSIDDETTI PITAGORICI»

### Perché Pitagora è importante?

La filosofia dei «cosiddetti pitagorici», come li chiama Aristotele nel libro Alfa della *Metafisica*, riconoscendo così che già nel IV secolo a.C. le conoscenze su questa scuola erano incerte, rappresenta comunque un enorme balzo in avanti della riflessione occidentale sul senso della totalità.

Questi pensatori infatti avanzano una serie di ardite teorie, la cui influenza arriva fino a noi, sia pure attraverso una lunga serie di trasformazioni e di metamorfosi.

L'idea chiave è che **il mondo è una totalità ordinata** (sono loro a usare per primi, probabilmente, la parola «cosmo», che in greco significa proprio «totalità dotata di ordine»), **la cui struttura profonda non è conoscibile da tutti ma può essere espressa attraverso i numeri.**

Come vedremo subito i numeri di cui parlano i pitagorici non sono ancora i numeri che conosciamo e usiamo oggi, ma si tratta senza dubbio di un enorme passo verso un pensiero più astratto e quindi più capace di universalizzazioni.

Se si pensa che la scienza moderna alla sua nascita nel XVII secolo si richiamava ancora, in qualche modo, a questa intuizione pitagorica si potrà comprendere quanto essa sia stata importante.

Ma non c'è solo questo. Per i pitagorici i numeri sono legati in un modo misterioso all'esperienza della **bellezza**: tra alcuni numeri infatti si stabiliscono dei rapporti che alla nostra coscienza risultano dotati di una particolare qualità, di una armonia che manca invece quando si cerca di mettere in relazione dei numeri presi a caso. Questa **esperienza del bello come armonia descrivibile attraverso i numeri** è particolarmente evidente nel caso della musica, ma diverrà un carattere essenziale di tutta la esperienza estetica greca classica.

Infine, il terzo elemento per il quali i pitagorici rappresentano un passaggio importante nella storia della filosofia è il fatto che recuperano dall'esperienza religiosa dell'orfismo la **nozione di «anima» intesa come entità immateriale e immortale** staccata o

comunque diversa dal corpo, una nozione destinata anch'essa a giocare un ruolo di enorme importanza nella storia della filosofia occidentale.

## Vita di Pitagora

Anche di Pitagora sappiamo pochissimo, tanto la sua figura è stata avvolta dalle ricostruzioni fantastiche dei suoi seguaci. Sappiamo che nacque nel 570 a.C. sull'isola ionica di Samo, dove crebbe e venne a conoscenza del pensiero di Anassimandro (o addirittura fu suo discepolo). I numerosi viaggi in oriente descritti dalle biografie su di lui non sono provati. Sappiamo invece che si trasferì in Magna Grecia intorno al 530 a.C. fondando a Crotona una vera e propria scuola, la prima istituzione ufficiale di cui ci sia nota l'esistenza. Il tirocinio per poter entrare nella **scuola**, che assomigliava molto a una setta religiosa, era duro e selettivo: la dottrina pitagorica era infatti segreta ed era quindi vietato diffonderla presso esterni.

Esistevano **due gruppi diversi di discepoli**, che corrispondevano a due stadi diversi dell'apprendimento: gli «**uditori**» (*akousmatikoi*), che potevano solo ascoltare, e i «**matematici**» (*mathematikoi*) che potevano partecipare alle discussioni. Il maestro parlava da una nicchia della parete, coperta da un velo, in modo che il suo volto e la sua figura rimanessero nascosti e il suo insegnamento apparisse come un oracolo. La scuola fu distrutta quando attorno al 480 a.C. a Crotona salì al potere il governo democratico: l'edificio in cui Pitagora insegnava venne incendiato e raso al suolo. Secondo alcune testimonianze però Pitagora riuscì a sfuggire all'incendio oppure più semplicemente si era già trasferito nella vicina Metaponto dove morì poco dopo.

## Sapere cosa ha detto Pitagora è difficile

Il pensiero di Pitagora è incerto per diversi motivi: esistono infatti moltissime biografie di Pitagora ma sono tutte molto tarde e ricche di improbabili aneddoti. Per questo già lo stesso Aristotele, come sempre una delle nostre fonti più importanti,

parla solo dei «cosiddetti pitagorici». Di fatto si ebbe un vero e proprio processo di divinizzazione sulla figura di Pitagora, reso un dio dai suoi discepoli anche prima della morte. Possiamo quindi analizzare le dottrine dei pitagorici nel loro complesso ma ci è praticamente impossibile distinguere quelle che erano autenticamente di Pitagora da quelle dei suoi seguaci. L'elaborazione della dottrina era comunitaria: questo significa che il lavoro di ricerca era svolto in comunità da persone che sceglievano di rimanere anonime per poter attribuire ogni opera a Pitagora. Solo nel IV secolo il pitagorico Filolao per motivi economici scrisse un libro sulla dottrina di Pitagora.

## L'arché sono i numeri

Il riferimento che le fonti danno a un periodo iniziale in cui Pitagora sarebbe stato seguace di Anassimandro ci fornisce una importante indicazione sulla genesi del pensiero pitagorico.

Anassimandro infatti parlava di un mondo fatto di contrari in lotta tra loro e li faceva forse nascere dai due contrari più importanti, il caldo e il freddo.

Pitagora parte dalla stessa osservazione (**il mondo è composto di contrari**) ma ne ricava una conclusione molto più astratta: la coppia di contrari supremi è quella composta dal pari e dal dispari, che sono la caratteristica essenziale dei **numeri**. Questi, e non altro, sono l'**archè della physis**.

Come arrivarono a questa idea? La risposta va ricercata nella **musica**.

Nonostante siano stati spesso avanzati dubbi legati alla effettiva realizzabilità delle esperienze musicali che la tradizione pitagorica racconta, è più che verosimile che Pitagora, utilizzando l'arpicordo (uno strumento musicale molto semplice dotato di una sola corda), si sia accorto della proprietà fondamentale di questi strumenti: inserendo sotto la corda dei ponticelli, cioè dei sostegni, in posizioni particolari ( $1/2$ ,  $1/3$ ,  $3/4$  della lunghezza totale) la nota emessa cambia di altezza e si accorda in modo armonico, cioè bello, con le note emesse dalla corda quando il ponticello è sistemato nelle altre posizioni particolari: esiste in altre parole un rapporto numerico

preciso tra la lunghezza della corda, il suono e la sua qualità estetica. Ciò viene sancito dal fatto che solo quando le lunghezze delle corde che vibrano stanno tra loro in particolari relazioni numeriche i suoni emessi «stanno bene insieme», cioè danno vita a un accordo piacevole da sentire.

Questa scoperta venne sicuramente rafforzata dalla consapevolezza dell'esistenza di cicli in natura facilmente esprimibili in numeri (per esempio la durata dell'anno o delle stagioni).

Poiché non tutti riescono a cogliere i rapporti numerici che sottostanno all'esperienza sensibile, occorre distinguere **due livelli di conoscenza** (e quindi due tipi di uomini, da cui anche la necessità di distinguere due gruppi di discepoli all'interno della scuola):

- il primo livello è legato ai sensi e al significato naturale del nome (in greco *onoma*, pron. ònoma) che usiamo per indicare le cose del mondo
- il secondo livello è quello invece che riesce a cogliere gli «intrecci» profondi all'interno della realtà esprimibili attraverso i numeri, e viene indicato con la parola **λογος** (pron. lògos), un termine che avrà una enorme fortuna nella filosofia.

Definendo gli intrecci di numeri contenuti nelle cose col termine *logoi* si vuol sottolineare che in questo modo si esprime, sulla cosa designata da questo intreccio di numeri, qualcosa di più e maggiormente sostanziale di quanto non esprimerebbe il semplice nome. [Von Fritz, 1988:58]

Inizialmente con queste affermazioni si intendeva qualcosa di assai semplice: davanti a una figura chiusa con tre lati io posso limitarmi a restare al **livello dell'onoma** e usare la parola «triangolo», che mi dice qualcosa sulla forma della figura ma non mi permette certo di riprodurla con sicurezza né di comunicare ad altri quale figura è *esattamente*.

Se però io passo al **livello del logos** potrò dire, per esempio, che i lati del triangolo sono 3, 4 e 5. In questo modo posso descrivere con sicurezza la forma del triangolo (che sarà un

triangolo rettangolo), posso riprodurla esattamente e posso infine comunicarla ad altri, che saranno in grado come me di riprodurre una figura con la stessa forma.

Tutto questo diventa semplice da capire se si pone mente al fatto che gli antichi greci quando ragionavano sui numeri probabilmente si aiutavano con sassolini o altri piccoli oggetti: è facile quindi capire come potessero pensare che 3, 4, 5 (il numero dei sassolini necessari per «disegnare» un triangolo rettangolo) potessero rappresentare il «logos», cioè la struttura profonda, del triangolo stesso.

### Analisi dei numeri

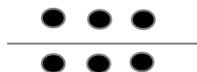
Proprio l'immagine dei sassolini usati per «rappresentare» un triangolo ci fa capire come i pitagorici concepissero i numeri: almeno inizialmente, per loro esistono solamente i **numeri naturali interi positivi** che vengono concepiti come entità materiali.

Per quanto questa concezione dei numeri sia elementare, permise ai pitagorici una serie di importanti scoperte.

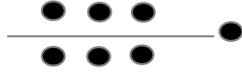
La prima è che **i numeri si dividono in numeri pari e numeri dispari**. Questa scoperta colpì talmente i matematici greci che l'espressione greca per indicare il pari e il dispari veniva usata per indicare i numeri nel loro complesso.

I pitagorici disponevano i sassolini in due file parallele lungo un asse di simmetria centrale, ottenendo due casi:

nel primo i sassolini potevano essere divisi in due gruppi senza lasciare resti (sono i numeri pari, per definizione divisibili per 2),

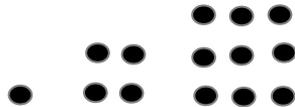


nel secondo avanzava un sassolino che veniva appoggiato sulla linea di simmetria (sono i numeri dispari).



Nei numeri «pari» la linea immaginaria che divide i due sottoinsieme va all'infinito e quindi domina l'*àpeiron*, l'indeterminato; nei numeri dispari la linea viene interrotta e domina il *pèras*, il limite. Con una valutazione qualitativa del tutto estranea alla nostra sensibilità scientifica, ma estremamente tipica del mondo culturale greco, i pitagorici concludono che i numeri dispari sono «migliori» dei numeri pari.

Inoltre scoprono anche la serie dei quadrati perfetti disponendo i sassolini in questo modo:

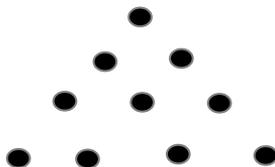


Aumentando ogni volta di una unità il numero dei sassolini su ciascuno dei lati, e aggiungendo il numero di sassolini necessari a completare la figura, si ottiene la serie: 4, 9, 16, 25...

Questi numeri vengono ancora oggi detti «**numeri quadrati**» perché venivano ottenuti disponendo i sassolini in modo da formare appunto dei quadrati.

Oltre a usare numeri quadrati i pitagorici parlavano anche di «numeri rettangolari» (quelli divisibili per due) e triangolari. Tra questi ultimi il più importante era la cosiddetta **tetrakis**, una figura triangolare che indica il numero 10 usando il numero 1, il primo numero pari, il primo numero dispari e il primo numero quadrato

**Tetrakis**



La dottrina dei numeri ha trovato la sua più importante applicazione nella prima elaborazione della teoria delle proporzioni.

È facile dimostrare che i multipli degli stessi numeri si comportano come i numeri stessi. Sulla base di questo fatto si può a sua volta provare che i rapporti di frazioni si possono trasformare in rapporti di numeri interi moltiplicando le frazioni per i denominatori. Da qui si sviluppa la teoria delle proporzioni per numeri interi che costituisce... il contenuto principali dei libri sull'aritmetica negli *Elementi* di Euclide. [Von Fritz, 1988:60]

## Tutto bene, allora?

La concezione pitagorica dei numeri naturali positivi concepiti come piccoli oggetti materiali per quanto affascinante presentò subito una serie di gravi problemi.

Prima di tutto essa non permetteva di concepire né lo zero né l'infinito. Mancava il valore posizionale delle cifre, e i numeri dovevano essere indicati con le lettere dell'alfabeto contrassegnate da un apice (un segnetto simile all'apostrofo) per distinguerle dalle lettere normali. Questa notazione matematica rendeva complicato fare le operazioni più semplici: non c'è da stupirsi se nella matematica greca si riscontra la costante tendenza a risolvere i problemi algebrici per via geometrica.

Ma soprattutto, con questa concezione la stessa nozione di unità era problematica, perché l'uno (inteso come numero) veniva fatto coincidere con una realtà fisica che poteva essere facilmente spezzata in due.

Da qui nasce un problema per noi quasi incomprensibile, ma che tormentò a lungo la matematica greca: **come può l'uno** (il sassolino prima di essere spezzato) **essere anche due** (i due pezzi in cui viene diviso il sassolino quando viene spezzato)? Si tratta evidentemente di un falso problema, perché il concetto di «uno», come tutti i concetti, è qualcosa di immateriale e quindi è sottratto al rischio di essere «diviso»: tuttavia perché si arrivasse a questa semplice soluzione era necessario compiere

un notevole balzo in avanti della concezione epistemologica del numero.

Un altro grave problema nella concezione pitagorica dei numeri venne alla luce con la scoperta che in figure relativamente semplici come il pentagono regolare e il quadrato **non è possibile esprimere in numeri naturali il rapporto tra il lato e la diagonale.**

Questa scoperta, che probabilmente venne effettuata per la prima volta sul pentagono regolare, metteva effettivamente in crisi tutto il sistema, perché falsificava la tesi secondo cui tutto è rappresentabile attraverso i numeri. Lo shock fu tale che secondo la leggenda lo scopritore di questo problema, Ippaso da Metaponto, venne gettato in mare dai suoi compagni (o secondo un'altra versione fece naufragio per la sua empietà e morì).

La soluzione in realtà venne trovata abbastanza rapidamente sviluppando ulteriormente la teoria delle proporzioni.

### **La nozione di anima come daimon**

La filosofia pitagorica sviluppò contemporaneamente al suo aspetto «scientifico» di ricerca matematica anche un aspetto «mistico» nel quale vennero fatte confluire alcune importanti intuizioni sull'anima di origine orfica.

I pitagorici quindi accettarono l'idea che la nostra autentica realtà sia costituita da un «**daimon**», ossia da un **essere immateriale ed immortale**, a metà strada tra il mondo terrestre e quello divino, caduto nel corpo a causa di una non meglio precisata colpa.

La vita di questo daimon non termina pertanto con la morte del corpo, che rappresenta solo il momento in cui il daimon passa a un altro corpo (teoria della «metempsicosi» o trasmigrazione delle anime).

Questo passaggio del daimon da un corpo all'altro segue alcune regole: se nella vita precedente il daimon si è comportato bene, cercando la purificazione, si incarna in un essere migliore, se invece si è comportato male lasciandosi avvincere dalle passioni del corpo si reincarna in un essere inferiore.

La grande differenza tra la visione orfica e quella pitagorica consiste nel fatto che per gli orfici il percorso di purificazione coincide con la partecipazione a una serie di riti iniziatici, mentre per i pitagorici essa si realizza attraverso la conoscenza. Con i pitagorici nasce quindi l'idea che la conoscenza in sé sia o possa essere uno strumento di purificazione e di miglioramento.



# PARMENIDE

## Perché Parmenide è importante?

Parmenide è uno dei cardini del pensiero occidentale: con questo pensatore vengono affrontati alcuni tra i temi più importanti di tutta la filosofia, e le risposte che Parmenide dà sono importantissime perché costituiscono il punto di riferimento per tutta la filosofia antica e, indirettamente, per tutta la filosofia moderna. In un certo senso si potrebbe dire che Parmenide rappresenti il **baricentro di tutta la filosofia antica**, e forse di tutta la filosofia occidentale: si può naturalmente dissentire dalla sua visione ontologica e gnoseologica, ossia la sua concezione dell'essere e della conoscenza, ma non si può fare a meno di confrontarsi con essa, se non altro per respingerla.

## Il tema della verità

Con Parmenide viene per la prima volta posto in modo esplicito il tema del **rapporto tra pensiero e realtà**, e quindi il problema della **verità**.

Già altri pensatori si erano interrogati sul tema della conoscenza, anticipando alcune importanti intuizioni.

Ma Parmenide è il primo che riesce a indicare con chiarezza il **nesso che lega la physis, il pensiero umano (che egli chiama «noein») e la parola**.

La soluzione che fornisce, per quanto apparentemente paradossale, è destinata a rappresentare un punto di riferimento per tutta la storia della filosofia occidentale:

**tra realtà, pensiero e linguaggio  
esiste una sostanziale identità**

Questa affermazione è molto lontana dal modo di sentire del

XXI secolo e deve essere meditata con attenzione.

Noi uomini del XXI secolo cresciuti ed educati in occidente infatti prima di tutto tendiamo a non renderci neppure conto che il rapporto tra questi tre aspetti (o dimensioni, o momenti che dir si voglia) della vita è problematico.

La filosofia occidentale infatti intorno al XVII-XVIII secolo ha attraversato una lunga fase in cui è prevalsa la convinzione che pensiero e realtà fossero letteralmente due «cose» distinte e senza nulla in comune: si parla infatti di **dualismo gnoseologico** per indicare questa convinzione profonda che in quei secoli era condivisa praticamente da tutti i filosofi e che da quel momento in poi ha condizionato tutto il pensiero occidentale.

Tale modo di intendere il rapporto tra il pensiero e la realtà nasceva dalla necessità di fornire un solido punto di partenza per la scienza moderna, che muoveva i suoi primi passi proprio in quel periodo e sembrava all'epoca l'unica forma di conoscenza autentica, e si è quindi prolungato fino ad oggi proprio grazie al suo rapporto molto stretto con la scienza.

Il modo di concepire le cose presso i filosofi greci arcaici era invece completamente diverso.

Il pensiero, indicato con la parola «noein» esprime la capacità di manifestare la realtà, ossia di renderla evidente, di portarla alla luce della coscienza.

La *physis* si manifesta, si apre, si dà solo grazie al pensiero che, in un certo senso, è lo stesso manifestarsi, aprirsi, darsi della *physis*.

La totalità nel suo schiudersi (ossia la *physis* nel suo manifestarsi) e il pensiero sono esattamente la stessa cosa considerata da due punti di vista diversi.

Allora si capisce bene che la *physis* da una parte e il pensiero (*noein*) dall'altra sono governati da una stessa legge.

Ma il pensiero non è nulla se non può essere a sua volta

manifestato e veicolato dalla parola. Senza la parola che lo esprime, neppure il pensiero potrebbe svolgere il suo compito essenziale di manifestare la autentica realtà, che per Parmenide è l'**essere** (un'altra parola che avrà una enorme importanza nella filosofia occidentale).

Viene intuita qui per la prima volta quella che, con una terminologia di molto posteriore, potrebbe essere chiamata «sequenza intenzionale»:

**la parola veicola il pensiero che a sua volta esprime e manifesta la realtà (ossia l'essere).**

Tuttavia non sempre ciò si verifica: il linguaggio può staccarsi dal pensiero trasformandosi così in una semplice emissione di fiato.

Esistono perciò due forme di conoscenza, come avevano già visto i filosofi precedenti, che corrispondono rispettivamente

- al pensiero che esprime e manifesta la realtà in modo autentico
- al pensiero che invece manifesta la realtà in modo solo illusorio e quindi a ben vedere non la manifesta affatto.

Compito del filosofo è quello di evidenziare il pensiero autentico (quello che pensa la realtà ossia l'essere) e denunciare quello falso e illusorio. Gli uomini, come avevano già capito i pitagorici, si dividono in due grandi gruppi a seconda della loro capacità o meno di oltrepassare il livello superficiale della realtà e di scorgere quello più profondo, che i primi pensatori avevano chiamato l'*archè*, il fondamento, e che per Parmenide è appunto l'essere.

L'essere è, e non può non essere: in altre parole non può divenire, ossia trasformarsi in qualcosa di diverso da sé, perché oltre all'essere potrebbe esistere solo il non essere, che però non esiste (altrimenti farebbe parte dell'essere): questo è la sintesi estrema del pensiero di Parmenide, che in tempi molto successivi verrà chiamato il «principio di Parmenide»

## Il poema

Parmenide compie questa operazione nel suo poema *Peri*

*physeos* (*La natura*), la più antica opera di filosofia di cui ci siano giunti ampi brani.

Il titolo, come sappiamo, è fuorviante perché è stato scelto dai commentatori di età ellenistica. Ne sono arrivati fino a noi una **ottantina circa di versi**, di cui la gran parte è concentrata in due lunghi frammenti, indicati nella raccolta Diels-Kranz come *Frammento n. 1* e *Frammento n. 8*.

Sappiamo tuttavia dai commentatori antichi, che hanno potuto leggerlo per intero, che non si trattava di un'opera molto lunga e dunque possiamo ritenere di averne a disposizione oggi circa la metà, e sicuramente la metà più interessante.

Il poema ha un **Prologo (Frammento 1)**: esso descrive un viaggio compiuto dal filosofo a bordo di un carro che lo trasporta, attraverso la porta del Giorno e della Notte, fino al cospetto di una dea che gli parla della verità dell'essere.

Tutto il proemio usa un linguaggio di ispirazione religiosa, che però viene trasfigurato per esprimere un contenuto che non è più esclusivamente religioso ma anche razionale. La **dea** che Parmenide raggiunge è il simbolo di quella realtà più profonda che il filosofo chiama via via **dike**, (giustizia), **moira**, (destino), **ananke** (necessità) e **aletheia** (verità) e che per Parmenide sono sinonimi.

Prima di tutto, la metafora del viaggio dice che per conoscere la verità sulle cose è necessario un cammino, un cambiamento, una iniziazione. Non possiamo conoscere la verità se restiamo come siamo soliti essere e vivere.

Questo viaggio è da intendere come una iniziazione alla ricerca della verità, ricerca che come vedremo subito si compie nel logos. Il grande studioso di Parmenide Mario Untersteiner scrive:

Voglio ricordare quella impostazione critica che non tanto pensa a un vero viaggio da precisare materialmente, quanto piuttosto, in modo più generico, a un'iniziazione, che costituirebbe non proprio un rito con le corrispondenti cerimonie, ma piuttosto il tono di cui vibra la ricerca della verità.  
[Mario Untersteiner, Parmenide:LVI]

È evidente quindi che **questo viaggio è un simbolo** che esprime, in termini religiosi, una serie di concetti non più religiosi, ma filosofici.

Questi concetti possono essere riassunti così:

- la ricerca della verità è possibile
- questa ricerca non viene ostacolata ma anzi incoraggiata dalla divinità
- cercare la verità implica una trasformazione profonda di sé
- la verità sta oltre la dimensione del tempo.

## L'impostazione gnoseologica, ossia i metodo della ricerca

Parmenide passa poi a esporre nel **Frammento 2** l'intuizione metodologica fondamentale attraverso la metafora della «via», anticipando i risultati dell'indagine che verranno esposti più ampiamente nei frammenti successivi.

Esistono **due «vie di ricerca»**, due «metodi» in greco:

- una che coglie la verità e che conduce, come vedremo, ad affermare che l'essere è;
- una che NON coglie la verità e sostiene che l'essere non è

Con il **Frammento 3** si apre alla nostra riflessione uno dei punti cruciali non solo del pensiero di Parmenide ma di tutto il pensiero occidentale: **il rapporto tra pensiero ed essere**, tra pensiero e realtà.

Questo problema è anche uno dei più difficili e delicati da affrontare, perché tutti noi, a livello di mentalità comune, siamo abituati da sempre a dare una risposta ben precisa alla domanda: qual è il rapporto tra pensiero e realtà? Il pensiero, nella interpretazione del senso comune cui noi tutti aderiamo inconsapevolmente, è una cosa tra le altre cose, e l'essere è semplicemente la somma di tutte le cose esistenti. Il rapporto tra pensiero ed essere è quindi assolutamente identico al

rapporto che c'è tra qualunque altre due cose.

Il *Frammento 3*, che identifica il pensiero e l'essere, ci appare a tutta prima incomprensibile.

Parmenide usa due diverse parole che nelle traduzioni tradizionali vengono entrambe rese con «essere»:

- la prima parola è **èinai**, che in greco è l'infinito del verbo essere
- la seconda parola è **eòn**, che è il participio del verbo, utilizzabile anche come sostantivo.

La parola usata da Parmenide nel *Frammento 3* è **èinai**, cioè l'infinito del verbo. Per rendere in italiano questa importante sfumatura senza cadere nei rischi della omonimia, dobbiamo usare un'altra parola, che per fortuna la lingua italiana offre: **esistere**. La traduzione di questo breve e decisivo frammento allora suona così:

Infatti identico è il pensare e l'esistere

Non faremmo però reali passi avanti se non chiarissimo ora il significato preciso della parola «esistere».

L'esistere non è una cosa che si possa indicare come si può indicare un banco o una penna. **L'esistere è un fatto**, e precisamente il fatto che le cose appaiono, si manifestano, sono visibili (in senso lato).

**Esistere significa prima di tutto apparire, manifestarsi, darsi.** Contemporaneamente, occorre anche riflettere sulla natura del pensiero. Neppure esso è una cosa tra le cose, tale che si possa indicare dicendo: «questo è il pensiero», o che si possa ridurre a una serie di impulsi neuronali (che sarebbero, di nuovo, delle cose).

**Il pensiero, nella sua accezione più ampia e comprensiva, è la capacità di render manifeste le cose.**

Parmenide nel *Frammento 3* per indicare questo significato usa la parola **noein**.

Le conseguenze delle riflessioni sul rapporto tra pensiero e essere si avvertono già nel **Frammento 4**.

Grazie al pensiero, inteso come capacità di manifestare, tutte le cose sono ugualmente presenti, poste alla stessa distanza, per così dire: io posso pensare (cioè rendere in qualche modo evidente e manifesto) questo tavolo quando lo guardo, così come posso rendere presente un teorema di geometria quando lo dimostro, un giudizio estetico quando lo vivo, un ricordo personale quando lo rievoco alla memoria.

**La verità delle cose consiste esattamente in questo loro esser-presenti.** Si capisce così il significato preciso della parola greca normalmente tradotta con «verità»: si tratta della parola **alhqeia** (pronuncia: **aletheia**), che deriva dalla radice del verbo **lanqanw** (pronuncia: **lanthano**), un verbo che significa propriamente «essere nascosto», più il prefisso alfa privativo che nega il significato espresso dal tema.

La «verità» quindi, nel significato propriamente greco, significa «stare nel non nascondimento», e quindi «apparire, manifestarsi, darsi» al pensiero che ne è consapevole. Più che una cosa, la verità è una condizione nella quale si trovano le cose.

## Le conseguenze ontologiche

Questo è il punto metodologico che permette di passare all'esame del *Frammento n. 6*, tormentatissimo nella sua traduzione per motivi filologici.

Il contenuto teoretico del frammento può essere riassunto così:

**È possibile pensare soltanto l'essere: è impossibile pensare il nulla.**

Parmenide qui in realtà polemizza contro due ipotesi distinte:

- che sia possibile pensare il nulla
- che l'essere e il nulla siano pensabili come identici ed equivalenti

La prima ipotesi probabilmente coincide con le tesi dei Pitagorici, la seconda corrisponde al pensiero di Eraclito, un pensatore che vive nello stesso periodo di Parmenide. **Queste due ipotesi, considerate insieme, costituiscono la via dell'errore**, da cui la dea incontrata nel *Frammento 1* comanda di tenersi lontani. Alla via dell'errore si contrappone la via della verità: esiste un pensiero che permette di cogliere l'essere ed esprimerlo, ed è quello che dobbiamo cercare.

Il punto decisivo è il riconoscimento che **il nulla (il non essere) non può essere pensato in nessun modo**: è questo il cuore del pensiero di Parmenide.

Se noi pensassimo davvero il nulla, infatti, in qualsiasi modo volessimo tentare di pensarlo lo penseremmo come qualcosa di esistente:

- se non lo pensassimo come qualcosa di esistente infatti non potremmo neppure pensarlo, dato che pensare qualcosa significa pensarla come qualcosa di esistente, ossia come qualcosa dotata della capacità di manifestarsi al pensiero.
- ma se lo pensassimo come qualcosa di esistente, per ciò stesso penseremmo qualcosa di opposto al significato del concetto di «nulla», che è appunto il «non esistente», e perciò entriamo in una sorta di «cortocircuito del pensiero», condizione che viene indicata dalla parola tecnica «contraddizione».

Se è il nulla non può essere pensato, ogni qual volta noi pensiamo in realtà pensiamo solo l'essere, conosciamo qualcosa che è.

Il **Frammento 8** è il più lungo ed importante del poema: in esso è contenuto l'attacco al divenire. La tesi di Parmenide può essere formulata così la: «L'essere è ingenerato e incorruttibile e il divenire (cioè la trasformazione delle cose) è solo una illusione».

In questo frammento non viene più usata la parola «einai», cioè

esistere, ma «eòn», ossia realtà esistente. Che cos'è questa realtà esistente in cui consiste l'èon di Parmenide? È la totalità delle cose, la somma di uomini, alberi, sassi, mari, onde, stelle, sole, fiumi, piogge, dolori, gioie, sacrifici, divinità. È la totalità del positivo, ossia di ciò che è posto e che perciò esiste. Tutte le cose che sono, considerate sotto questo punto di vista, sono identiche e perciò costituiscono qualcosa di unitario. L'esistere è, per così dire, il comune denominatore che rende identiche tutte le cose. Esse costituiscono una totalità o, come dice Parmenide, un tutto.

Resta che questo «tutto» non può trasformarsi in null'altro, perché oltre all'essere non c'è che il nulla, che non è: e quindi è immobile, indiveniente, eterno.

Il **divenire**, inteso come passaggio dall'essere al nulla e viceversa, **è quindi solo un'illusione**: noi crediamo che le cose emergano dal nulla e vadano nel nulla ma questo è impossibile perché il nulla, appunto, non esiste. Sono i sensi (vista, udito, tatto...) che ci ingannano, facendoci credere all'esistenza qualcosa (il divenire appunto, ossia il passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere) che in realtà non può essere pensato come esistente.

Allo stesso modo, anche **la molteplicità** degli oggetti che ci circondano **è illusoria**. Noi li percepiamo con i sensi, per esempio guardandoli e toccandoli, e questi ce li fanno apparire come molteplici: crediamo cioè di essere circondati da moltissimi oggetti diversi. Ma l'unica cosa che possiamo pensare con verità di tutti questi oggetti è che «sono», e questo loro «essere» li fonde in una entità nella quale non si possono pensare differenze (perché qualsiasi differenza per essere davvero reale dovrebbe portarci al non-essere, che è l'unica «cosa» che davvero si oppone all'essere, ovvero si differenzia dall'essere: ma il non-essere, come abbiamo già visto, non esiste, quindi la molteplicità non può a sua volta essere reale.

## La fondazione logica

Ma nel *Frammento 8* si trova anche la fondazione logica dell'argomentazione che abbiamo seguito fin qui.

Ai versi 15/16 del frammento si dice

*La decisione intorno a queste cose sta in questo:*

*è o non è*

Non esistono possibilità intermedie: i due termini contrari dell'essere e del non essere non sono semplici contrari come gli altri. Non sono come il bianco e il nero, per esempio: tra il bianco e il nero infatti esistono infiniti termini intermedi (le sfumature dei grigi, per esempio, o forse addirittura tutti i colori possibili). Tra l'essere e il non essere non esistono termini intermedi. Non si può esistere a metà: o si esiste (e allora si esiste al 100%) o non si esiste affatto.

«Essere» e «non essere» sono quindi termini tra loro «contraddittori», tali cioè che quando c'è l'uno non c'è l'altro e viceversa, senza alcun'altra possibilità logica.

## L'APORIA ELEATICA E ZENONE

Il problema principale sul quale la filosofia riflette dopo Parmenide è quello del rapporto tra unità e molteplicità, ovvero il contrasto tra ciò che si avverte con i sensi e ciò che dimostra la ragione. La filosofia parmenidea a questo punto era approdata a quella che si definisce «**aporia eleatica**» che indica la difficoltà insolubile che si incontra con la riflessione di Parmenide sulla contrapposizione strutturale tra pensiero e sensibilità. Nell'uomo ci sono due principi (cioè due istanze) contrapposte, ciascuna delle quali ha ragione. L'aporia eleatica è quindi il problema del rapporto tra unità e molteplicità. Il termine «eleatica» rimanda semplicemente al nome della città di Elea dalla quale provenivano i filosofi che per primi intuirono quest'aporia. Il filosofo che diede il via alla scuola eleatica è appunto Parmenide al quale seguirono Zenone e Melisso che difesero le idee del maestro.

### Zenone

Zenone di Elea, vissuto tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C. , ci viene presentato dalla tradizione come un forte difensore delle teorie del suo maestro Parmenide. Riguardo a questo filosofo Aristotele ci dice che è stato «**l'inventore della dialettica**».

In realtà Zenone non usa mai questa parola; ma in ogni caso il suo procedimento è effettivamente di tipo dialettico, nel senso che non si limita ad affermare le sue tesi ma vuole difenderle dimostrando che gli accusatori di Parmenide sbagliano perché si contraddicono.

In altre parole: per quanto possano sembrare strane e assurde le posizioni di Parmenide, se si assumono come vere le tesi contrarie a quelle eleatiche, se possono derivare conseguenze ancora più assurde.

Le posizioni che Zenone critica sono tutte quelle che affermano che la molteplicità e il divenire esistono.

Contro queste posizioni Zenone avrebbe ideato quaranta **paradossi** le cui conclusioni vanno contro l'opinione comune (doxa) a sostegno della teoria dell'unità e dell'indivisibilità dell'essere.

Zenone utilizza **la dimostrazione per assurdo**, la quale si costruisce partendo dalla tesi opposta a quella che si vuole dimostrare. La dimostrazione per assurdo rappresenta così il secondo schema di pensiero che incontriamo nella storia della filosofia dopo il ragionamento per analogia.

Se è possibile dedurre attraverso un ragionamento corretto delle conclusioni assurde, cioè contraddittorie, ne consegue che la premessa da cui si è prese le mosse è falsa.

Ma siccome tra due proposizioni contraddittorie una deve essere necessariamente vera e l'altra necessariamente falsa, risulta dimostrata come vera proprio la proposizione opposta a quella da cui si è iniziato.

I paradossi riguardano sia la molteplicità sia il divenire, ma questi ultimi sono di gran lunga i più importanti.

**La maggior parte dei paradossi hanno a che fare con l'idea di infinito** ed utilizzano argomentazioni che ai giorni nostri possono sembrare deboli ma che nella società greca antica suscitarono grande fermento. Conosciamo le posizioni di Zenone grazie al dossografo Simplicio.

I più celebri paradossi di Zenone sono:

- il paradosso della dicotomia;
- il paradosso di Achille e la tartaruga;
- il paradosso della freccia

In primo luogo Zenone propone il paradosso della dicotomia, che può essere formulato così:

**è impossibile andare in un tempo finito dal punto A al punto B perché, essendo i punti infiniti, non si riesce a spostarsi da A.**

Si consideri un corpo che deve giungere in B partendo da A: esso dovrà prima raggiungere il punto intermedio tra A e B, ossia C, ma prima ancora di raggiungerlo dovrà transitare per il punto intermedio D tra A e C, e così via all'infinito. Esso quindi, dovendo toccare infiniti punti, impiega un tempo infinito per compiere il più piccolo spostamento.

Il secondo paradosso è quello, celeberrimo, di **Achille e la tartaruga**: il corridore più rapido (Achille) non raggiungerà mai il più lento (tartaruga), se questo ha un vantaggio nella fuga.

Infatti l'inseguitore dovrà prima di tutto giungere nel punto A in cui si trovava l'inseguito al momento della partenza. Quest'ultimo si sarà però spostato in avanti, diciamo in B, sia pure di poco. Achille dovrà quindi raggiungere questa nuova posizione, mentre l'inseguito avrà compiuto un nuovo piccolo passo, portandosi in C. Il ragionamento può essere ripetuto all'infinito: Achille si avvicinerà sempre di più alla tartaruga ma questa avrà sempre un vantaggio sul suo inseguitore. È come se Achille dovesse ripartire ogni volta da zero.

La conseguenza di questo paradosso è che il movimento in uno spazio continuo è impossibile.

Si noti che le tesi espresse nel paradosso di Achille e la Tartaruga vanno contro la conclusione raggiunta attraverso il paradosso precedente, perché ammettono come possibile il movimento, che invece il primo paradosso aveva escluso.

Ciò non importa a Zenone, dato che il suo unico scopo è difendere le teorie del suo maestro Parmenide e per far questo è disposto a affiancare anche argomenti tra loro insostenibili. In estrema sintesi si potrebbe dire che per Zenone se il divenire è impensabile (perché contraddittorio) non esiste, e quindi ha ragione Parmenide.

Il terzo paradosso elaborato da Zenone è il **paradosso della**

**freccia:** il dardo, che l'opinione crede in moto, è in realtà sempre fermo e non colpisce il bersaglio.

Infatti, in ciascuno degli istanti in cui è divisibile il tempo impiegato nel volo, la freccia occupa uno spazio determinato ossia «uguale a se stesso»: ma ciò che occupa uno spazio «uguale a se stesso» è in riposo; la freccia che è in riposo in ogni istante, lo è anche nella totalità di essi. Questo argomento è particolarmente efficace perché non assume che la divisibilità sia finita piuttosto che infinita: esso vale in ogni caso. Per comprenderlo si può ricorrere all'esempio del cinema: la pellicola (o il file) è composta infatti da un numero grandissimo di immagini, ciascuna delle quali mostra l'oggetto immobile; quando le immagini sono proiettate sullo schermo o sul monitor a una velocità di scorrimento adeguata, noi abbiamo l'impressione di un oggetto in movimento. L'apparenza illusoria fornita dai sensi è il movimento; la realtà autentica colta dal pensiero è la immobilità di ogni singola immagine.

Il movimento è impossibile sia in uno spazio continuo (ovvero infinitamente divisibile), sia in uno discreto (divisibile in parti finite distinte). Inoltre è essenziale che a essere diviso non sia solo lo spazio, ma anche il tempo: il secondo è analizzato in istanti, il primo in luoghi. Anche se l'istante preso in considerazione avesse una durata, piccola a piacere, essa potrebbe essere sempre divisa in altri istanti più piccoli. In un istante privo di durata la freccia è immobile, e dato che una somma di immobilità dà luogo a un'altra immobilità, la freccia non si muove. Tali paradossi negano l'esistenza del movimento e del divenire.

Zenone quindi fa un passo in più rispetto al maestro: cala l'essere parmenideo in un mondo fisico e traduce l'opposizione «essere - non essere» in quella «unità - molteplicità» o meglio nel contrasto tra la realtà percepita dai sensi (che attestano la molteplicità degli eventi e delle cose) e realtà pensata dalla ragione (che nega la possibilità della molteplicità e della trasformazione in quanto portano entrambe ad ammettere il non essere, che a sua volta non può esistere). Le sue sottili

analisi ebbero conseguenze notevoli per la fisica e la matematica.

## Melisso

Melisso, nato a Samo fra la fine del VI secolo e i primi anni del V a.C., è considerato il terzo degli eleati. Non solo diede un'organizzazione alla dottrina parmenidea, ma anche la sviluppò. Mentre infatti Parmenide concepiva l'essere come finito, Melisso lo pensò come infinito. Egli fu infatti uno dei pochi filosofi ad accettare l'idea di infinito, che per i greci era il concetto di qualcosa di indeterminato e privo di forma, e perciò era qualcosa di negativo. Con la sua concezione di essere la contrapposizione a Parmenide è inevitabile: l'eleate aveva pensato all'essere come una «ben rotonda sfera», una realtà quindi, delimitata spazialmente, nella convinzione che solo ciò che è racchiuso nel limite sia perfetto; per Melisso invece se l'essere avesse un'estensione finita, vi sarebbe qualcosa di differente da esso che lo «racchiude» e lo limita: però ciò è impossibile. Perciò al di fuori dell'essere non vi è nulla e quindi l'essere è infinito.



## I FISICI PLURALISTI

Il cuore del problema filosofico dopo gli eleati consiste nel cercare di tenere insieme l'essere parmenideo e la realtà sensibile.

Tra evidenza empirica e razionalità, tra senso e ragione, vi è uno scontro: come conciliare quindi la realtà sensibile (che è diveniente) con l'evidenza razionale (che impone invece l'immobilità dell'essere)? **Secondo i fisici pluralisti bisogna trovare una visione della realtà che spieghi entrambi i dati (quello sensibile e quello razionale):** si tratta di elevarsi a un punto di vista diverso e più ampio che risolva le possibili contraddizioni.

Per questo motivo i pluralisti concepivano la realtà su due piani:

- **uno profondo**, che soddisfa il pensiero parmenideo;
- **uno superficiale** che coincide con l'esperienza sensibile

I più importanti esponenti di questo movimento sono: Empedocle, Anassagora, Democrito e Leucippo.

### Empedocle

Empedocle nacque ad Agrigento intorno al 484-481 a.C. Svolse la sua attività filosofica in Sicilia e, nonostante l'influenza del pitagorismo e dell'eleatismo, si colloca nell'ambito dei pluralisti.

Empedocle ipotizza l'esistenza di **quattro radici** (*rhizòmata* in greco): **acqua, aria, terra e fuoco**, ovvero i quattro elementi fondamentali che, con le loro combinazioni e separazioni, determinano la generazione e la corruzione di tutte le cose. Vengono denominate «radici» per sottolineare come esse facciano nascere la realtà e le conferiscano stabilità.

Esse sono all'origine della generazione e della corruzione: le cose che nascono e muoiono (come testimoniano i sensi) sono

il frutto dell'aggregazione (nascita) e della disgregazione (morte) delle radici, le quali però in se stesse sono eterne, immutabili e immobili (come voleva Parmenide).

Per spiegare come le quattro radici possano aggregarsi e separarsi, Empedocle fa riferimento ad altre due **cause**, da lui chiamate **Amore** e **Odio**.

Il primo ha una forza di attrazione e tiene insieme il cosmo, il secondo ha una forza di repulsione che divide le quattro radici: la generazione delle cose avviene con l'unione delle quattro radici, mentre la disgregazione è il frutto dell'agire dell'Odio. Il processo messo in moto da Amore e Odio è causale, ma tale da creare un'armonia. Gli elementi di Empedocle sono intesi come i mezzi attraverso i quali si è formata tutta la realtà che ci circonda.

Così l'uomo è formato dalle stesse sostanze di cui è formata la realtà intorno a lui.

Amore e Odio tendono a sopraffarsi a vicenda, ed è il loro conflitto che determina lo **sviluppo ciclico** delle cose. Empedocle immagina che il cosmo sia soggetto a uno sviluppo ciclico diviso in **quattro fasi**:

- **Lo sfero**: è il momento della perfetta unità delle radici. Gli elementi sono tutti mescolati insieme in una completa unione.

- **L'età dell'odio**: l'odio penetra nello sfero e separa progressivamente ciò che era unito. In questo processo si costituirebbe il cosmo. Frutto di un equilibrio precario stabilitosi tra odio che avanza e amore che si ritira. In esso uno e molteplice coesistono.

- **Il caos**: l'odio ha ormai completamente disgregato lo sfero, ma anche il cosmo. È la fase dell'assoluta molteplicità. È assente ogni principio unitario, che dia forma, struttura e limite alle cose e che le determini.

- **L'età dell'amore**: l'amore costruisce progressivamente l'unità degli elementi. In questo processo il cosmo rinasce, ma solo per dissolversi di nuovo sotto la spinta dell'odio, all'infinito.

Abbiamo quindi il passaggio da una unità originaria a una molteplicità totale e quindi un ritorno all'unità, in una ciclicità

infinita.

Noi stiamo vivendo in una fase intermedia in cui sono presenti sia Amore che Odio: non è chiaro, dai testi che ci sono rimasti, se stiamo vivendo la fase che porta alla dissoluzione o quella che porta all'unità.

## Anassagora

L'innovazione più notevole, rispetto alla teoria di Empedocle, si trova però nell'affermazione che in ogni cosa si trovano, in diverse proporzioni, infiniti «semi» che rappresentano ciascuno una qualità del mondo (per esempio il bianco, o il verde, o il caldo, e così via). Sono i semi, tramite la loro progressiva separazione o organizzazione, a dare origine al cosmo. Questi semi non nascono né periscono, ma permangono costanti. I semi che stanno all'origine delle cose, però, non sono visibili ad occhio nudo.

Aristotele coniò un termine tecnico per indicare il «seme» di Anassagora: **omeomeria**. Esso sta a indicare una proprietà essenziale delle cose: ognuna di esse ha infatti sia qualità manifeste, sia qualità nascoste sotto forma di semi.

Il carattere esclusivamente fisico della generazione del mondo suggerisce che esso si sia compiuto anche altrove rispetto al nostro cosmo. Troviamo così in Anassagora, in termini che dovevano apparire molto sorprendenti ai contemporanei, la tesi della pluralità dei mondi.

Al mondo delle cose, dove tutto è «relativo», Anassagora contrappone poi il «nous» [pronuncia: nùs] o «intelletto». Esso è la sola realtà «assoluta»: una sorta di **mente divina** ordinatrice che ha dato il primo impulso da cui come vedremo subito ha avuto origine il mondo. Il «nous» è illimitato in grandezza, sottilissimo e purissimo: da un lato può contenere tutte le cose per la sua grandezza, dall'altro può penetrarle internamente, senza mescolarsi a nessuna, per la sua purezza. Al nous competono alcune specifiche funzioni:

- esso conosce ogni cosa: secondo Anassagora ogni

conoscenza è possibile per mezzo dei contrari; il noùs, che è altro rispetto a ogni cosa, può quindi conoscerle tutte

- esso governa ogni cosa: superiore per sua natura a ogni ente, ha potere su tutto, e regge il mondo secondo un ordine necessario.

Il **nous** si presenta sotto due dimensioni: da un lato è un **principio vitale**, presente in ogni organismo, che però non si identifica con nessuna sua parte perché non si mescola con nessun elemento o composto organico; dall'altro è un **principio cosmogonico**. All'inizio dei tempi i semi erano tutti mescolati insieme in modo omogeneo, in una mescolanza, in cui nessuna cosa si distingueva dalle altre. Il nous avrebbe prodotto un primo moto rotatorio centrifugo in cui gli elementi, a seconda delle loro qualità, si sarebbero quindi disposti secondo sfere concentriche dando così origine al cosmo.

## Gli atomisti

L'atomismo antico è una dottrina filosofica secondo la quale tutte le cose sono costituite da aggregazioni di **atomi**, ossia di **particelle indivisibili** («atomo» in greco significa proprio questo) che si muovono nel vuoto.

Questa teoria cerca di risolvere l'aporia eleatica interpretando il fondamento come qualcosa (gli atomi) dotato di tutte le caratteristiche dell'essere parmenideo meno l'unità: per gli atomisti «ciò che è» (cioè i singoli atomi) deve quindi essere ingenerato e imperituro, immutabile e indivisibile.

Leucippo e Democrito ritengono che il mutamento e la molteplicità, negati da Parmenide e dai suoi seguaci, non siano una mera apparenza illusoria: essi sono il frutto della unione o della separazione degli atomi.

L'archè quindi è molteplice (in quanto composto dagli atomi). Gli atomi unendosi fra loro formano le «cose» che noi percepiamo e così il divenire è costituito dal loro continuo fondersi e disgregarsi.

Contro Parmenide, gli atomisti ammettono che anche il non essere sia qualcosa: esso è il vuoto spazio infinito in cui sono contenuti gli atomi, che non si oppone al loro movimento.

## LA POLIS GRECA

A partire dall'VIII secolo a.C. le comunità elleniche che vivevano in piccoli villaggi cominciarono a riunirsi e a formare delle città (una eco di questo fatto rimane nel nome stesso di Atene, che in greco è plurale, appunto a memoria del fatto che originariamente si trattava di un gruppo di comunità raccolte vicino a una ripida collina, che diverrà la Acropoli).

Le città imposero il proprio controllo sul territorio circostante, anche grazie al fatto che l'ambiente greco è caratterizzato da montagne non alte ma molto ripide che rendono difficili le comunicazioni via terra: si trasformarono cioè in città-stato. Il sistema delle relazioni tra le città-stato era caratterizzato da una elevata conflittualità (si calcola che tra il VII e il V secolo a.C. sia scoppiata in media una guerra ogni due anni). Alcune città-stato si imposero gradualmente sulle altre sia per il proprio potere militare, come il caso di Sparta, sia per la propria ricchezza, come Corinto e soprattutto Atene. Altre città-stato importanti erano Tebe, in Beozia, e le colonie fondate in Asia Minore e Magna Grecia: Mileto, Alicarnasso, Agrigento, Siracusa, Taranto.

Nel corso del VI secolo si assiste a una trasformazione decisiva: **le leggi tradizionali delle comunità, fino a quel momento tramandate solo oralmente, vennero messe per iscritto.** Il semplice fatto di trascrivere in una forma scritta l'insieme delle norme che devono regolare i rapporti tra i membri della comunità ne trasforma la natura: non si tratta più della espressione della volontà del signore dell'oikos (ossia della comunità), che occupa quella carica per semplice diritto ereditario, ma diventa espressione della comunità stessa, che ne diventa in qualche modo il custode. «Solo la scrittura può garantire loro la protezione dall'arbitrio individuale e momentaneo del potente, e assicurarne una validità che si desidera impersonale, universale, perpetua» [Vegetti 1989:39].

Nella città di Atene questo passaggio chiave è collegato a una serie di grandi riformatori: Dracone, una figura dai contorni

poco conosciuti all'inizio del VI secolo, e soprattutto Solone e in seguito Clistene. L'importanza di Solone, al di là delle effettive riforme introdotte nella legislazione ateniese, sta nel suo sforzo di «elaborare una presa di coscienza del senso della legge» [Vegetti 1989:40].

Prima di tutto, il concetto di «legge» inizia a staccarsi dalla sfera religiosa: il fondamento ultimo della vita associata rimane ancora il riferimento alle divinità, ma ad esso si associa lo sforzo dell'uomo per raggiungere l'equilibrio dei rapporti sociali, visto come condizione per una convivenza pacifica. Ancora una volta, è possibile rintracciare qui una eco della tradizione sapienziale greca, connessa col santuario di Apollo in Delfi, che esaltava l'idea di equilibrio.

Ma era necessario un passo ulteriore e decisivo: **la stesura in forma scritta del testo della legge.**

È questo il gesto che apre uno «spazio omogeneo» [Vegetti 1989:41], uguale per tutti, entro cui confrontarsi nel momento in cui prendere le decisioni che riguardano la collettività oppure i singoli: le differenze sociali non vengono abolite, ma a partire da questo momento ciascun membro della comunità sa di potersi confrontare con chiunque altro su un piano di parità.

Questo è possibile perché adesso **il vero soggetto della vita diventa l'individuo in se stesso**, staccato dalle sue relazioni familiari. È l'individuo che deve porsi, anche «fisicamente», davanti alla legge (che in quanto scritta è riportata su una tavola, o un muro, o un foglio) assumendosi la responsabilità di seguirla o di violarla.

La «**isonomia**», ossia l'uguaglianza della legge per tutti, garantita proprio dal suo essere fissata una volta per tutta in una forma scritta, si traduce immediatamente nella uguaglianza di tutti davanti alla legge: **se la legge è uguale per tutti, tutti sono uguali davanti alla legge.**

Fino a questo momento, invece, la società oralista tendeva a fondere e a con-fondere l'individuo con la famiglia di appartenenza, così che le colpe di un membro si riversavano sui successori che nulla avevano commesso.

Sul piano mitico, e poi letterario, ciò dava origine alle infinite faide tra gli dei o tra le famiglie (esemplare tra tutti è il destino degli Atridi), che si traducevano poi anche nelle faide politiche.

A partire da questo momento, **la legge scritta rappresenta il luogo in cui la comunità prende coscienza di se stessa**. I meccanismi e gli organi assembleari con i quali la legge viene prodotta divengono il cuore stesso della città-stato, proprio perché sono il luogo in cui si produce l'identità della collettività: è attraverso le leggi che i membri della comunità sanno chi sono.

**La auto-nomia (dal greco nomos, legge, e autòs, se stesso), ossia la capacità della città-stato di dare a se stessa la legge, diventa così il bene più prezioso, quello da difendere a tutti i costi:** per questo gli ateniesi percepivano come momento chiave della loro storia le guerre contro i persiani, che avevano chiesto loro di rinunciare proprio a questa capacità di dare a se stessi la legge.

Perché l'isonomia possa diventare qualcosa di effettivo erano però necessari altri passaggi. Il primo era di ordine organizzativo e istituzionale: l'assemblea che votava le leggi era ancora organizzata per famiglie (*oikoi*), secondo il vecchio sistema. Fu il legislatore Clistene, attorno il 505 a.C, a modificare questa situazione. Egli prima di tutto divise la popolazione ateniese in circoscrizioni territoriali, le tribù, che non avevano alcun rapporto con i luoghi di residenza fisica delle famiglie dominanti fino a quel momento (anzi i confini tra le tribù erano studiati apposta per rompere le alleanze tradizionali tra famiglia e famiglia).

Il principio base di questa operazione è chiarito dal filosofo Aristotele nel suo scritto apocrifo *La costituzione degli Ateniesi*: si voleva mescolare la popolazione, facendo in modo che in ogni tribù fossero presenti in parti uguali

- i contadini dell'interno montuoso dell'Attica, che erano i più poveri,
- gli abitanti della fascia costiera (che invece erano i più ricchi, grazie ai commerci)

- coloro che vivevano nella «mesogea», ossia la «terra di mezzo» tra il mare e la montagna, tra cui i grandi proprietari terrieri.

In questo modo ogni tribù rappresentava al suo interno tutte le componenti sociali e tutti gli interessi economici di Atene. Alla base della tribù c'era il **demo**, la più piccola divisione territoriale dello stato ateniese. L'appartenenza al demo di nascita serviva anche, insieme al nome proprio e al patronimico (il nome del padre) a identificare in modo unifico le persone: il filosofo Socrate per esempio all'inizio del processo che avrebbe portato alla sua condanna a morte si presentò come «Socrate, figlio di Sofronisco, del demo di Alopece».

Il secondo passaggio consiste nello stabilire il principio per il quale le principali cariche dello stato (non tutte, però) vengono scelte per sorteggio tra i membri delle tribù. In particolare vengono scelti per sorteggio i membri della **boulè**, l'organo formato da 500 membri che deve preparare l'ordine del giorno per le riunioni della **ecclesia**, l'assemblea generale di tutti i cittadini che si riuniva quattro volte al mese per votare le leggi e prendere le decisioni più importanti.

Questa riforma partiva evidentemente dal presupposto che tutti i cittadini fossero mediamente in grado di svolgere questi compiti.

Occorre qui ricordare che **i membri della polis che potevano partecipare alla vita deliberativa della città-stato erano solo i maschi adulti liberi e non stranieri**: erano cioè esclusi in linea di principio dal processo con cui si prendevano le decisioni e le si mettevano in pratica le donne, i giovani, gli schiavi e i meteci, ossia gli stranieri che si erano stabiliti in una certa città ottenendone solo i diritti civili.

Ne risulta quindi che il concetto di «democrazia» nel mondo greco era profondamente diverso dal nostro, che invece estende i diritti politici a tutti gli appartenenti alla comunità della nazione (con pochissime eccezioni: alcuni reati vengono puniti, oltre che con pene detentive, anche con la perdita, temporanea o definitiva, dei diritti politici).

In ogni caso, esisteva ad Atene una distribuzione in senso fortemente «orizzontale» dei compiti e delle responsabilità:

tutti, all'interno del vasto gruppo dei cittadini politici, potevano essere chiamati, un giorno o l'altro, a dirigere i lavori della *bulè*, o a ricoprire altre cariche importanti.

Alcuni autori parlano di una concezione «militante» della vita politica ateniese, intendendo con ciò il fatto che **nessuno poteva tirarsi indietro** e che tutti sapevano di poter essere effettivamente chiamati a svolgere un ruolo chiave nella vita della propria collettività, indipendentemente dalla propria volontà.

Questa caratteristica della vita politica ateniese portava con sé un'altra necessità: quella della **formazione permanente dei cittadini**. Era questo il secondo passaggio chiave perché si potesse realizzare effettivamente la isonomia di cui abbiamo parlato prima. Proprio perché tutti potevano essere chiamati a gestire situazioni difficili e a prendere decisioni importanti, tutti dovevano essere pronti ad assumersi queste responsabilità, preparandosi in anticipo.

In altre parole, era necessaria **una strategia di educazione collettiva**, che però era resa difficile dalla mancanza di qualsiasi istituzione pubblica ufficialmente preposta a questo scopo: non esisteva l'obbligo scolastico (e neppure le scuole come le intendiamo noi) e d'altra parte non c'era nemmeno una «polizia» in grado di imporre la partecipazione al processo formativo.

Di qui l'importanza che acquistò ben presto nella riflessione collettiva il tema della «**paideia**», ossia della educazione intesa appunto come formazione continua dell'uomo e del cittadino. L'intuizione fondamentale era quella di una «autoformazione» della polis: era la città-stato stessa, intesa come complesso di cittadini adulti e impegnati nella vita della comunità, che doveva con l'esempio insegnare ai giovani il modo corretto di comportarsi.

Il processo tradizionale della paideia si articolava su tre assi fondamentali.

Il **primo** era l'**esperienza diretta della vita politica**: i giovani, una volta raggiunta la maggiore età, potevano seguire i lavori delle varie assemblee, imparavano dall'esempio diretto dei più anziani come comportarsi.

Il **secondo** asse fondamentale per il travaso di generazione in generazione delle conoscenze e delle abilità necessarie per gestire situazioni complesse e difficili si aveva nell'**esperienza militare**. Tutti i maschi adulti sopra i diciassette anni facevano parte dell'esercito e partivano per la guerra: in battaglia, nella compatta **falange oplitica** che per secoli rappresentò l'unica formazione tattica utilizzata dai greci, si trovavano così fianco a fianco giovani, adulti e anziani. Se i primi avevano forza e spavalderia, gli altri potevano contare su equilibrio ed esperienza, e mostravano ai giovani come affrontare il terribile stress del combattimento senza lasciarsi cogliere dal panico.

Il **terzo** e per molti versi straordinario modo per formare i nuovi cittadini, soprattutto ad Atene, era il **teatro**. Andare a teatro, per gli antichi greci, era qualcosa di profondamente diverso da ciò che è per noi. Le rappresentazioni sceniche infatti traevano origini dai riti religiosi che si svolgevano in onore del dio Dioniso (non a caso anche in età classica si mettevano in scena solo durante il periodo delle feste Dionisie). Il loro oggetto era rappresentato dai miti collegati all'età micenea, che rappresentavano per i greci una sorta di «storia patria»: il modo in cui il poeta li rappresentava aveva perciò una influenza immediata sul modo in cui la comunità comprendeva la propria storia e quindi la propria identità. Infatti, e questo è un aspetto fondamentale, i drammi erano concepiti non per essere letti ma esclusivamente per essere rappresentati di fronte alla collettività in luoghi precisi (ossia i teatri, appunto) che in qualche modo raffiguravano metaforicamente la città stessa: le gradinate su cui prendevano posto gli spettatori (la «cavea») erano simili a quelle delle assemblee politiche mentre l'«orchestra» (lo spazio circolare al centro dell'edificio) svolgeva le funzioni pratiche della «agorà» (la piazza dove si incontravano i cittadini). Il teatro così «rappresenta la città di fronte a se stessa, nel suo sapere condiviso, nelle sue esigenze morali, nelle sue crisi e nelle sue contraddizioni. In questo modo il teatro ha una doppia azione simultanea: esso interpreta la città e insieme educa e forma il cittadino militante, lo mette in condizione di Pensare, comprendere, controllare i problemi che la pratica sociale e il suo orizzonte ideologico gli pongono ogni giorno nel momento della decisione e della riflessione» [Vegetti, 1989:51].

L'esperienza del teatro era considerata così importante e decisiva che per un certo periodo i cittadini più poveri di Atene ricevettero un sussidio per poter abbandonare le loro attività usuali per qualche giorno e seguire le rappresentazioni teatrali (che come abbiamo detto erano concentrate nei giorni di poche festività religiose).

Nel corso del V secolo però accanto a queste forme tradizionali e per così dire «istituzionali» del processo formativo del cittadino ne apparve un'altra, nuova nel metodo e nei contenuti: era la proposta dei **sofistès**, i «sapienti» che avrebbe avuto una profonda incidenza anche sulla filosofia.



## I «SAPIENTI»

Nel contesto della polis apparvero, nella seconda metà del V secolo, dei pensatori che amavano presentare se stessi come «**maestri di aretè**» e che venivano identificati dal pubblico delle polis come i «**sapienti**». Non rappresentavano un gruppo organizzato e tanto meno una «scuola» di pensiero. Erano semplicemente dei professori che giravano le città della Grecia per offrire il loro insegnamento a chiunque fosse in grado di pagare per averlo.

Già questo comportamento era rivoluzionario: **non era mai accaduto che qualcuno si facesse pagare per insegnare ad altri**. Fino a quel momento i pensatori, qualunque cosa voglia dire questa parola, erano solo dei personaggi di spicco all'interno delle città in cui vivevano che, avendo tempo e talento, organizzavano le proprie riflessioni in modo organico, a volte anche mettendole per iscritto. Con la parziale eccezione dei pitagorici, che avevano dato vita a una vera e propria comunità di ricerca, chi voleva diventare «discepolo» di un certo filosofo poteva acquistare il suo libro oppure cercare di incontrarlo durante una delle numerose feste panelleniche durante le quali numerose persone si mettevano in viaggio per raggiungere località anche molto lontane dalla madrepatria. Non era mai accaduto invece che dei veri e propri professionisti si spostassero di città in città col preciso scopo di procurarsi allievi per guadagnare: questo aspetto della attività dei «sofistes» fu quello che impressionò e scandalizzò di più i contemporanei.

Ma cosa si proponevano di insegnare e perché potevano ragionevolmente aspettarsi che molte persone avrebbero accettato di spendere somme considerevoli per venire da loro? I sofistes si proclamavano «**maestri di aretè**», intendendo con questo che potevano insegnare la «aretè» del cittadino agli abitanti della polis.

La parola «aretè» viene normalmente tradotta con il termine «virtù», ma si tratta di una traduzione fuorviante, dato che oggi l'orizzonte semantico della parola italiana riguarda quasi

esclusivamente il campo morale.

**Il termine greco invece indica quella particolare qualità, diversa per ogni genere di cosa, grazie alla quale quella determinata cosa è davvero se stessa.** Per esempio, la aretè del cane da guardia è la fedeltà, perché proprio la fedeltà è la caratteristica fondamentale del cane da guardia, grazie alla quale un cane da guardia è davvero un buon cane da guardia. Allo stesso modo, la aretè di un cavallo è la velocità, come la aretè di un pilota di navi è la capacità di saper prevedere i venti e le onde. La aretè di un guerriero omerico era il coraggio, mentre quella di un guerriero oplita deve comprendere anche la temperanza.

Qual è la aretè di cui si dichiarano «maestri» i sofistès? È ciò che rende un abitante della nuova polis un buon cittadino, ossia è la capacità di parlare in pubblico nelle assemblee per far prevalere la propria opinione.

**I sofistès quindi erano prima di tutto dei «tecnici della parola parlata»,** che avevano sviluppato molte strategie per prevalere sugli interlocutori tanto nei dibattiti pubblici e politici quanto nelle conversazioni private: furono cioè «retori» nel senso antico del termine.

È importante rilevare che **l'ambito in cui si muovono è quello orale:** quando rileggiamo oggi le loro argomentazioni dovremmo sempre ricordarci che esse furono concepite nel dialogo vivo e immediato tra due parlanti in carne ed ossa, e che **una volta messe su carta perdono molto della loro efficacia.**

Per ottenere questo risultato la prima generazione di sofistès esplorò varie opzioni:

**Simonide di Ceo** per esempio, originariamente un poeta, puntò sulla mnemotecnica;

**Prodico** sulla sinonimica,

**Ippia** sul sapere enciclopedico.

Tra i primi sofistès però quelli che si imposero sugli altri e che lasciarono un segno importante nella storia della filosofia furono Protagora e Gorgia.

# PROTAGORA

## Perché Protagora è importante?

La posizione di Protagora ci è nota soprattutto attraverso Platone, che ne ha fatto il protagonista di uno dei suoi dialoghi più famosi.

La tesi centrale di questo pensatore è contenuta nella celebre frase, che secondo Diogene Laerzio rappresentava l'incipit di uno dei suoi libri:

«l'uomo è misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono e delle cose che non sono in quanto non sono»

Per comprendere il senso di questa frase bisogna tener presente che l'uomo secondo Protagora conosce solo attraverso i sensi: non esiste una forma di conoscenza razionale distinta o addirittura contrapposta a quella sensibile. Questo vuol dire che per Protagora **viene soppressa quella distinzione** o addirittura separazione **tra le due forme di conoscenza (razionale e sensibile)** che era stata intuita dai filosofi precedenti, sia ionici (come per esempio Eraclito) sia italici (come Pitagora o Parmenide): il «logos» perde i significati che aveva in Eraclito e Pitagora e si riduce a essere semplicemente la «parola» che esprime e indica ciò che viene conosciuto dai cinque sensi.

Il problema è però che **i sensi sono diversi da individuo a individuo**: perciò le conoscenze che ne ricaviamo sono anch'esse diverse da individuo a individuo e non possono essere confrontate le une con le altre.

Per usare la terminologia moderna, le esperienze fornite dai sensi sono dei **qualia**, ossia dei contenuti di coscienza propri di ciascun individuo. Poiché ciascun individuo conosce solo i propri **qualia** e non può vivere l'esperienza degli altri individui, ciascuna persona vive un mondo in qualche modo separato da quello vissuto dalle altre persone e non confrontabile con esso.

Poiché quindi secondo Protagora le conoscenze sono relative al soggetto conoscente (ossia esistono solo in relazione al soggetto, e quindi sono diverse a seconda dei diversi soggetti che le hanno), la sua posizione è diventata nota in seguito come «relativismo gnoseologico» (naturalmente al tempo di Protagora nessuno usava una espressione come questa! Secondo il Dizionario etimologico della lingua italiana della Zanichelli, il termine «relativismo» nel significato specifico di «dottrina della relatività della conoscenza» appare solo nel 1905 nel Dizionario di scienze filosofiche di Cesare Ranzoli).

In altre parole, secondo Protagora **non esiste una «verità» oggettiva che possa fungere da punto di riferimento per le esperienze dei singoli parlanti**: se una cosa «appare» a me in un certo modo, essa «è» per me in quel modo.

L'esempio preferito dai greci per indicare questa situazione è quello del gusto: un certo cibo appare al gusto «dolce» per me che sono sano, e quindi «è» dolce; ma lo stesso cibo può apparire «amaro» a un malato (o a me stesso in un altro momento, quando sarò a mia volta malato). Non è possibile uscire da questa situazione e arrivare a una conoscenza «oggettiva» che stabilisca una volta per tutte se il cibo è amaro o dolce: **esistono solo «opinioni» (doxai), non «verità»**. In un altro dialogo di Platone, il *Teeteto*, troviamo la tesi secondo cui per Protagora «ogni sensazione è sempre vera» [Teeteto, 167a]. Secondo Protagora non è possibile uscire dal punto di vista del singolo e raggiungere un punto di vista più ampio, che tenga conto delle opinioni degli altri; men che meno è possibile raggiungere un punto di vista che sia «assoluto», cioè slegato dalle opinioni dei singoli e superiore ad esse. Tuttavia **la singola esperienza sensibile è in se stessa inconfutabile**: se io assaggiando un certo cibo lo sento dolce, perché mi appare dolce, niente e nessuno può convincermi che io non abbia l'esperienza del dolce.

Si pone naturalmente un grave problema quando le *doxai*, cioè le opinioni, i punti di vista dei singoli su un certo fatto non coincidono: **come si può trovare un accordo tra le opinioni diverse?** Dal momento che non esiste una verità di ordine superiore alle singole esperienze sensibili che possa fungere da criterio per distinguere le opi-

nioni autenticamente vere da quelle false, e dato che non è possibile trovare un terreno comune nemmeno all'interno delle esperienze sensibili, sembra che l'unica possibilità rimasta sia che ciascun parlante si sforzi di convincere gli altri interlocutori che la propria posizione sia migliore.

Il problema in realtà si sposta: **in base quale criterio è possibile stabilire che le proprie idee sono migliori di quelle degli altri**, dato che lo stesso Protagora ha escluso la possibilità di trovare qualcosa di oggettivo e «vero»? **La risposta del sofistès è che le opinioni vanno valutate in base all'«utile»**, anche se poi non viene chiarito in che modo si possa stabilire che qualche cosa possa essere più utile di un'altra.

**Rimane quindi solo la potenza della parola**, che riesce a persuadere l'interlocutore grazie alla propria capacità quasi magica di insinuarsi nella sua coscienza.

Si dice che Protagora quando arrivava in una città organizzava una specie di dibattito in due giornate: nella prima giornata affrontava una serie di argomenti dimostrando in modo invincibile per ciascuno di essi la validità di una certa posizione; nella seconda giornata discuteva di nuovo gli stessi argomenti proponendo però, in un modo altrettanto invincibile, la posizione opposta a quella difesa il giorno precedente. Protagora avrebbe raccolto questi argomenti in un libro che aveva come titolo *Antilogie*, ossia «Discorsi contrapposti», che sfortunatamente è andato perduto.

Se non è possibile stabilire la verità delle cose, a maggior ragione **non è possibile neppure stabilire la verità sugli dei**: sembra che Protagora abbia consapevolmente sostenuto una posizione agnostica, ammettendo che sul tema delle divinità non sia possibile dire nulla, e in particolare che non sia possibile né sostenere la loro esistenza né la loro non esistenza.



# GORGIA

## Perché Gorgia è importante?

Gorgia di Lentini è famoso per aver portato alle estreme **conseguenze la polemica contro gli eleati**.

Le sue opere più famose sono *Il non essere* e *l'Encomio di Elena*, che non ci sono giunte in originale ma solo attraverso i riassunti di logografi posteriori come Sesto Empirico.

Nella prima veniva aggredito il cuore stesso della riflessione logica di Parmenide, sostenendo tre tesi collegate le une alle altre (anche se non in modo rigido e assoluto):

- l'essere non è
- se anche fosse non sarebbe conoscibile
- se anche fosse conoscibile non sarebbe comunicabile.

Perciò le tesi eleatiche o sono false o sono inutili. In ogni caso, come vedremo più avanti, quello che rimane è solo ed esclusivamente la potenza persuasiva della parola parlata.

La prima tesi gorgiana (l'essere non è) è un attacco diretto a Parmenide.

**Gorgia sostiene espressamente la falsità della tesi centrale del pensiero parmenideo, secondo cui «l'essere è».**

Non si limita quindi a risolvere l'aporia eleatica insistendo sul lato della conoscenza sensibile, ossia ammettendo come valida solo questa forma di conoscenza, come aveva fatto Protagora, e non cerca nemmeno di trovare un compromesso tra le esigenze della ragione e quelle dei sensi distinguendo all'interno della realtà due piani diversi, uno originario e fondamentale e uno secondario e derivato, come avevano fatto i cosiddetti filosofi pluralisti.

La sua argomentazione assume la forma di quello che, usando la terminologia successiva, si potrebbe chiamare **sillogismo ipotetico disgiuntivo**.

Questo tipo di ragionamento funziona schematicamente così:

**se** A è, allora o è B o è C  
**ma** non è né B né C  
**quindi** non è neppure A

Questo modo di ragionamento può essere utilizzato per dimostrare la falsità di una proposizione mostrando che partendo da essa sono possibili due sole conclusioni e che entrambe sono false.

Il sillogismo è **ipotetico** perché muove dalla semplice **ipotesi** che la proposizione che si vuole discutere sia vera: noi in realtà non sappiamo ancora se le cose stanno veramente così.

Il ragionamento poi è **disgiuntivo** perché le conseguenze che si ricavano dalla premessa ipoteticamente assunta come vera possono essere solo due: o è l'una o è l'altra, non è ammessa una terza alternativa.

Se entrambe queste conseguenze si dimostrano false, anche la premessa ipotetica deve essere rifiutata.

Nel caso del «non essere» di Gorgia, il ragionamento era questo:

**ammesso** che l'essere sia, esso deve essere o uno o molteplice;

**ma** siccome non è né uno né molteplice,

**allora** non può nemmeno esistere.

Per dimostrare che **l'essere non può essere uno**, secondo Gorgia è sufficiente far riferimento alla molteplicità degli enti esistenti, testimoniata dai sensi: basta guardarsi attorno per rendersi conto che esistono molti «esseri» (il tavolo, la penna, il computer e così via), e quindi non è possibile ammettere che l'essere sia «uno» come voleva Parmenide.

Tuttavia l'argomentazione di Gorgia non vuole limitarsi a questa semplice (e per molti versi banale) accusa a Parmenide: il suo obiettivo è mostrare che anche proprio questa ipotetica soluzione (l'essere è il molteplice delle cose esistenti) è falsa perché contraddittoria.

Per dimostrare che **l'essere non può nemmeno essere molteplice**, è necessario formulare un secondo sillogismo ipotetico disgiuntivo.

Se infatti l'essere è molteplice, questa molteplicità potrà essere solo o finita o infinita, ovvero il numero degli enti che compongono l'essere può essere o di numero finito oppure infinito.

In quest'ultimo caso, la divisione dell'essere in un numero infinito di parti porterebbe alla sua parcellizzazione totale, rendendo impossibile ricostruire la totalità di partenza: una somma di parti infinitamente piccole non può dare come risultato qualcosa di concreto.

Ma d'altra parte neppure se noi scegliessimo di dire che l'essere è composto di un numero finito di parti semplici ci metteremmo al sicuro da ulteriori obiezioni, perché si potrebbe sempre dire che, dato un qualsiasi elemento come punto di partenza per la composizione dell'essere, esso dovrebbe poter essere divisibile: è quindi impossibile trovare un «elemento primo» che possa fungere da «mattoncino» di tutta la realtà.

**Poiché l'essere non può essere né uno né molteplice, e poiché non ci sono altre alternative logicamente possibili, bisogna concludere che l'essere non è.**

Ma se anche fosse vero, contrariamente alle conclusioni appena raggiunte, che l'essere esiste, esso non sarebbe ugualmente conoscibile, secondo Gorgia. Noi infatti conosciamo la realtà tramite rappresentazioni e immagini, alcune delle quali sicuramente false, come per esempio il carro

di Giove. Chi ci assicura che anche le altre rappresentazioni non siano false?

E se anche noi potessimo conoscere con certezza il mondo attorno a noi, non potremmo mai comunicare con gli altri in modo tale da evitare ambiguità e incomprensioni.

Se il progetto eleatico viene smantellato dalla dialettica gorgiana, viene a cadere anche la possibilità di mantenere la «sequenza intenzionale» che sta alla base del progetto parmenideo (la parola autentica veicola il pensiero e il pensiero manifesta l'essere). La parola rimane quindi svincolata dall'essere e perde ogni pretesa di manifestare la verità (che non esiste): quello che le rimane è la pura capacità di persuadere chi ascolta.

È questa la tesi che pervade e sostiene il secondo testo di Gorgia: *L'encomio di Elena* contiene la difesa della sposa di Menelao che si lasciò sedurre da Paride e così venne additata come la causa scatenante della guerra di Troia. In realtà, sostiene Gorgia, Elena non ha nessuna colpa: nessuno può resistere alla potenza seduttiva della parola.

È fondamentale ricordare che con Gorgia siamo ancora nella fase di passaggio dalla dimensione orale della cultura a quella scritta.

## I sofisti eristici

Accanto ai sofisti maggiori venne presto a crearsi una corrente, quella dei «sofisti eristici», che riducevano la filosofia esclusivamente a un gioco verbale, che veniva giocato solo per portare l'interlocutore a cadere in contraddizione con se stesso

L'obbiettivo principale dei sofisti eristici era mettere in imbarazzo l'interlocutore, sconfiggendolo davanti al pubblico che assisteva alla sfida facendogli domande cui era impossibile dare

una risposta. Perché ciò avvenisse i sofisti ponevano sempre la condizione che l'interlocutore potesse rispondere solo con un «sì» o con un «no»: non erano ammesse risposte intermedie o parziali. Un esempio di queste domande trabocchetto era: «Picchi ancora tuo padre?». Quando l'interlocutore, sdegnato, rispondeva di no, il sofista replica che questo significava che lo aveva picchiato in passato.

Tuttavia i sofisti eristici hanno il merito di aver trovato alcuni problemi logici reali. Uno di questi si concretizza nel cosiddetto paradosso del mentitore (o del cretese), formulato così:

**«Un cretese dice: tutti i cretesi sono bugiardi. Mente o dice la verità?»**

Questo paradosso è stato formulato da Epimenide, sofista cretese. Essendo egli medesimo fra questi, anch'egli avrebbe dovuto conseguentemente essere bugiardo e perciò l'affermazione avrebbe dovuto essere falsa poiché proveniente da un bugiardo. Ma se così non fosse stato, se cioè Epimenide fosse stato un cretese che, almeno in questa occasione, non diceva il falso, l'affermazione sarebbe risultata ugualmente falsa poiché equivaleva a dire che non tutti i cretesi erano bugiardi.



# SOCRATE

## Perché Socrate è importante?

Socrate è uno dei pensatori più interessanti e significativi di tutta la filosofia antica e probabilmente di tutta la filosofia occidentale. In un contesto storico denso e complesso (l'Atene del V secolo a.C.) **egli pone al centro della riflessione l'uomo**, anzi: se stesso, tralasciando ogni tematica legata alla physis.

**Socrate si concepisce prima di tutto come cittadino** inserito nella polis e si sente chiamato perciò a rispettarne le leggi. Tuttavia questo compito, apparentemente semplice, non può essere svolto in modo diretto e immediato perché il tessuto sociale della comunità ateniese era diventato, nel corso dell'espansione imperialistica successiva alle guerre persiane, il luogo di **laceranti tensioni tra i gruppi sociali** emergenti e quelli tradizionalmente detentori del potere.

**Mantenere vivo lo stato**, rispettarne le leggi, salvarne la compattezza è un compito che Socrate ritiene certamente possibile, ma **a condizione di una «rifondazione» dei singoli cittadini**, una loro trasformazione interiore per giungere alla aretè intesa come conoscenza di ciò che è bene.

Socrate dedica perciò la sua vita proprio al compito di rendere migliori i suoi concittadini, rendendoli adeguati alla legge. Come? Parlando con loro, discutendo dei problemi essenziali della vita e cercando di convincerli a uno a uno della necessità di rendere se stessi migliori. Una simile strategia giustifica il **rifiuto consapevole della comunicazione scritta: Socrate infatti non scrive nulla**. Tuttavia egli, pur vivendo storicamente la fase di passaggio tra la cultura orale e quella scritta, non rappresenta il ritorno a modalità ieratiche e religiose di comunicazione: al contrario **il suo insegnamento**, basato su una particolare dialettica, **anticipa la necessità della rigida**

concatenazione logica tipica della cultura scritta. La totale assenza di un qualsiasi testo attribuibile a Socrate ci costringe però, come vedremo, a vere acrobazie per cercare di ricostruire il suo pensiero.

### Come è vissuto Socrate?

Quello che sappiamo con certezza su Socrate è relativamente poco.

Nacque ad Atene dalla padre **Sofronisco** e dalla madre **Fenarete**, nel demo di Alopece, nel **470-469**. Il padre faceva lo scalpellino o lo scultore ed è probabile che Socrate nella prima parte della sua vita abbia seguito la professione paterna.

In ogni caso a un certo punto della vita si allontanò da questa attività e si dedicò alla filosofia naturalista, probabilmente su influsso di Archelao, un discepolo di Anassagora.

Durante la **guerra del Peloponneso** partecipò ad almeno tre battaglie: l'assedio di **Potidea** all'inizio del conflitto, la **battaglia di Delio** nel **424** (conclusasi con una sconfitta per Atene) e infine la battaglia di **Anfipoli** nel **422**.

A quell'epoca Socrate doveva essere già molto famoso e la caratteristica del suo filosofare nota a tutti, perché risale a questo periodo la caricatura nella commedia di Aristofane intitolata *Le nuvole*, rappresentata per la prima volta nel 423.

Non è possibile datare con certezza l'episodio dell'**oracolo di Delfi**, che Socrate considerava come il fatto decisivo della propria vita: secondo alcuni deve essere collocato attorno al 430, o subito dopo (ossia quando la guerra del Peloponneso era già iniziata); per altri invece la data va anticipata di una decina d'anni, in modo da farla coincidere con una svolta nel pensiero di Socrate ipotizzabile attorno ai trent'anni d'età.

Anche quello che avvenne negli anni successivi al 423 ci è ignoto: possiamo ipotizzare che poco dopo il 410 Platone divenne suo discepolo e che a un certo punto si sposò ed ebbe dei figli.

Il successivo episodio di cui siamo sicuri è che nel **406**, subito dopo la battaglia navale delle **Arginuse**, si oppose al procedimento illegale con il quale il popolo di Atene mise sotto processo e condannò a morte gli ammiragli che avevano vinto la battaglia ma che non avevano ordinato di recuperare i cadaveri degli ateniesi caduti a causa del mare in burrasca.

Un paio di anni dopo, quando ormai il potere era stato assunto dai Trenta Tiranni, Socrate si oppose al loro ordine di andare a prelevare con altri quattro un certo **Leone di Salamina** che sarebbe poi stato condannato a morte senza processo per incamerare i suoi beni.

Nonostante questo, quando i democratici tornarono al potere ritennero che Socrate fosse troppo vicino politicamente al governo precedente e organizzarono nel **399** un **processo** per empietà, molto probabilmente per poterlo allontanare dalla città mandandolo in esilio. In realtà il processo si concluse con la condanna a morte di Socrate.

Cosa possiamo sapere su Socrate? Appena cominciamo a interessarci a Socrate ci imbattiamo nel grave problema che abbiamo già anticipato: Socrate non ha scritto nulla. Tutto quello che sappiamo di lui dobbiamo ricostruirlo a partire da una **serie di testimonianze**, sia coeve sia successive. Il problema è che queste testimonianze, pur essendo numerose e anche dettagliate, sono molto discordi tra loro: a seconda di quali testi e quali autori scegliamo di privilegiare, otteniamo immagini molto diverse di Socrate. Nasce così quella che viene indicata con l'espressione **«questione socratica»: quale delle testimonianze a nostra disposizione corrisponde al Socrate storico?**

Storicamente la questione viene fatta risalire a uno scritto del 1818 del filosofo tedesco Schleiermacher, che per primo notò la contraddizione tra l'immagine di Socrate fornita da Senofonte e quella fornita da Platone. Da allora gli studiosi hanno accanitamente dibattuto per trovare una possibile soluzione.

È chiaro che ci troviamo in grande imbarazzo: non è possibile limitarsi a prendere quello che dice una certa fonte e sostenere che quella sia l'immagine «autentica» di Socrate, perché questo vorrebbe dire trascurare senza alcun fondamento metodologico altri documenti che invece potrebbero contenere informazioni importanti.

Gli studiosi di filosofia greca hanno riconosciuto che occorre mettere in atto una strategia diversa:

- prima di tutto è necessario confrontare attentamente quello che le testimonianze ci dicono per far emergere eventuali convergenze
- in secondo luogo è necessario contestualizzare la figura di Socrate nell'ambiente ateniese, rilevando le differenze tra la cultura ateniese prima di Socrate e dopo Socrate e filtrandole in modo tale da identificare quelli che sono stati verosimilmente i contributi reali di Socrate.

Cominciamo vedendo quali sono le testimonianze disponibili.

## Le testimonianze su Socrate

### La commedia

**Aristofane** nella commedia del 423 a.C. *Le Nuvole* fa di Socrate uno dei personaggi principali, presentandolo in modo molto negativo: entra in scena appeso ad una macchina scenica e dialoga con chi sta sotto come farebbe un **sofista erista**.

Anche i pochi frammenti di altre commedie (anche di altri autori) arrivati fino a noi forniscono un'immagine decisamente negativa di Socrate.

Si può quindi senz'altro parlare di una **ostilità diffusa tra i poeti comici nei confronti del filosofo**, che veniva genericamente e confusamente identificato con l'immagine stereotipa del sofista e del filosofo naturalista (senza alcuna considerazione del fatto che queste posizioni filosofiche non sono affatto interscambiabili).

Nonostante questo, il solo fatto che il filosofo comparisse in una commedia scritta quando era ancora in vita ci rende certi che **Socrate doveva essere conosciutissimo**, al punto di poterlo raffigurare con la sicurezza che il pubblico lo riconoscesse senza equivoci.

### I logoi socratikoi

Socrate ebbe **molti discepoli**, i quali negli anni successivi al 399 a.C (quando il filosofo fu processato e condannato a morte) si raggrupparono ben presto in scuole, ciascuna delle quali proclamava di essere l'unica a raccogliere la vera eredità del maestro. Molti di questi pensatori, a differenza di quanto aveva fatto il loro maestro, misero per iscritto le loro riflessioni sull'insegnamento di Socrate. Le loro opere formarono un vero e proprio **genere letterario**, che già Aristotele indicava col nome di «**logoi socratikoi**» (discorsi socratici): in esse veniva presentato Socrate impegnato a discutere con uno o più interlocutori dei più disparati argomenti filosofici.

Tra coloro che sicuramente scrissero «dialoghi socratici» troviamo (in ordine alfabetico, non cronologico o di importanza):

Antistene  
Eschine  
Euclide di Megara  
Fedone  
Platone  
Senofonte

Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, per quanto dubbia, ci sarebbero stati molti altri autori di dialoghi socratici (tra cui Critone, Glaucone, Simmia e Cebete, tutti personaggi storici che compaiono anche nei dialoghi di Platone). Sembrerebbe quindi che ci sia moltissimo materiale su cui lavorare: purtroppo quasi tutti questi testi sono andati perduti, e gli unici autori di cui abbiamo ancora le opere sono Platone e Senofonte.

Il punto fondamentale sul quale la critica più recente si è accordata è che **i logoi socratikoi sono delle opere letterarie**, non dei documenti storici affidabili: è necessario quindi leggerli con molta cautela e senso critico.

La scuola che inizialmente raccolse più consensi fu quella di **Antistene**, un sofista che si era lasciato conquistare da Socrate e che nel suo insegnamento privilegiava soprattutto l'esempio concreto del controllo sulle passioni. I suoi testi sfortunatamente sono andati perduti.

**Platone** è senz'altro il più importante tra i discepoli di Socrate: negli anni sviluppò una sua filosofia che si proponeva di giustificare su un piano teoretico l'insegnamento di Socrate ma che di fatto si allontanò molto da quella del maestro. **Platone scrisse numerosi dialoghi** che ci sono stati conservati integralmente (caso unico nella storia della filosofia antica); **le opere giovanili sono dette «dialoghi socratici»** perché si suppone che riflettano molto da vicino le posizioni di Socrate. Questi dialoghi (oltre all'*Apologia* che racconta il processo di Socrate) sono:

Eutifrone, Lachete, Carmide, Ippia, Ione, Protagora, Gorgia, Politeia (libro I)

Il Socrate che viene presentato in questi dialoghi si addossa il compito di educare i propri concittadini seguendo una strada diversa da quella dei Sofisti, che si proponevano semplicemente di insegnare una tecnica oratoria, a pagamento oltretutto. Egli non insegna qualcosa, non si pone il problema di comunicare la verità o la virtù; inventa però un particolare tipo di discorso, la dialettica socratica, che aveva il compito di trasformare l'interlocutore, obbligandolo ad effettuare un vero e proprio percorso di cambiamento e maturazione.

**Senofonte** invece, nei suoi *Memorabilia Socratica*, descrive Socrate come un saggio un po' petulante che ammoniva i giovani e consigliava loro di essere buoni e di rispettare le leggi. Se però fosse stato veramente così, non ci si spiegherebbe il suo processo e la condanna a morte (di cui parleremo tra poco), dove, tra i capi di accusa, si trovava anche il delitto di empietà.

### **Aristotele**

Infine bisogna ricordare a parte la testimonianza di **Aristotele**, un grande pensatore allievo di Platone, il quale nelle sue opere parla a lungo di Socrate (soprattutto a proposito di problemi legati alla teoria della conoscenza). Aristotele però non aveva avuto l'opportunità di incontrarlo di persona e quindi è stato costretto a formarsi un'idea partendo a sua volta da come Socrate gli veniva presentato da chi l'aveva conosciuto.

## **Il processo a Socrate**

Uno dei pochissimi dati certi della vita di Socrate è il fatto che nel **399 a. C.** subì un **processo** nel corso del quale venne **condannato a morte**. Fu infatti accusato da **Anito** e **Meleto**, due personaggi ateniesi di secondo piano, di corrompere i giovani e di introdurre nuovi dei: quest'ultima accusa era particolarmente grave perché veniva equiparata a quella di empietà e comportava la pena di morte.

Perché Socrate viene accusato di crimini così pesanti? **Il processo a Socrate va interpretato in chiave politica** come una vendetta della reinstaurata democrazia ateniese dopo la dittatura dei Trenta Tiranni. Socrate non aveva partecipato attivamente alla vita politica di Atene, né durante il periodo di Pericle né durante la Guerra del Peloponneso, e si vantava di essere rimasto sempre entro le mura della città se non per partecipare ad alcune campagne durante la guerra del Peloponneso. Durante la dittatura dei Trenta, pur essendo molto vicino al capo dei tiranni, Crizia, Socrate non si unì mai alle loro ingiustizie e ai loro crimini.

I democratici invece, una volta tornati al potere, decisero di organizzare contro di lui un processo che probabilmente, nelle loro intenzioni, avrebbe dovuto concludersi con un semplice esilio.

Ai loro occhi Socrate era un pericolo per la democrazia, perché era considerato politicamente vicino ai Trenta tiranni e in particolare, appunto, a Crizia: attaccando Socrate si voleva probabilmente colpire un simbolo dello schieramento aristocratico.

L'esito invece fu ben diverso da quello previsto e portò alla morte del filosofo.

È difficile dire cosa quale sarebbe stata l'immagine di Socrate consegnata ai posteri se non ci fosse stato il processo o se si fosse concluso in modo diverso. Noi possiamo ricostruire questo episodio partendo da tre documenti:

*l'Apologia di Socrate* scritta da Platone,  
il dialogo *Critone* sempre di Platone e infine  
*l'Apologia*, scritta da Senofonte.

Si tratta di scritti molto diversi tra loro: *l'Apologia* di Platone si presenta come una sorta di trascrizione degli atti processuali o per lo meno della difesa che Socrate fece di se stesso, mentre il *Critone* (ambientato dopo la condanna) spiega per quale motivo il filosofo rifiutò di scappare dal carcere. *l'Apologia* di Senofonte infine raccoglie alcune considerazioni dello stesso Senofonte sullo stile di vita del maestro e sulle ragioni del suo atteggiamento al momento del processo.

## L'Apologia di Socrate

La principale descrizione del processo di Socrate si trova nel dialogo platonico intitolato *Apologia di Socrate*.

La procedura ateniese prevedeva che in un processo prendesse la parola prima l'accusa e poi la difesa; seguiva quindi la decisione della giuria che doveva stabilire la colpevolezza o l'innocenza dell'imputato, ma non ancora emettere la sentenza definitiva. In caso di colpevolezza veniva concessa di nuovo la parola all'accusato che doveva proporre una pena alternativa a quella proposta dall'accusa, e la giuria valutava se la pena proposta dall'imputato era adeguata al colpa di cui era già stato riconosciuto colpevole.

Il testo platonico è quindi diviso in due parti: nella prima Socrate cerca di scagionarsi dalle accuse che gli vengono rivolte, nella seconda (che si immagina pronunciata dopo il verdetto di colpevolezza) propone per sé non una pena ma addirittura una ricompensa per quello che ha fatto nella vita. Una terza sezione del testo, probabilmente aggiunta in un secondo tempo, contiene una «profezia» di Socrate su quello che sarebbe accaduto ad Atene dopo la sua morte.

Socrate inizia il suo racconto dicendo di trovarsi in tribunale perché aveva sempre incitato i cittadini a prendere coscienza di sé e ad essere virtuosi: questo suo impegno era stato però male interpretato dagli Ateniesi. Da giovane si era occupato della *physis*, come Anassagora (di cui aveva acquistato il libro a caro prezzo), ma si era presto allontanato da quel tipo di filosofia perché non trovava soddisfacente le spiegazioni offerte da questo filosofo.

Un giorno l'amico Cherefonte, di ritorno da una visita all'oracolo di Delfi, gli rivela che alla domanda su quale fosse l'uomo più sapiente, l'oracolo aveva risposto: «Socrate».

Socrate dichiara di essere rimasto perplesso da questa risposta, perché da un lato sa di non essere sapiente, e dall'altro è convinto

che l'oracolo non avrebbe mai potuto dire una falsità.

Socrate narra allora di aver iniziato una sorta di «pellegrinaggio laico», in cui egli si reca presso gli uomini considerati sapienti e li interroga sulla sapienza e sulla aretè, per capire quale fosse il mistero celato sotto la profezia del dio. Dopo tutta una serie di incontri con i «saggi» del suo tempo, ossia quelli che l'opinione comune riteneva tali (uomini politici, poeti, artigiani) si accorge che nessuno sa spiegare il motivo per cui fa quello che fa nel modo in cui lo fa; detto con parole di oggi, essi non sanno fondare (ossia dare una giustificazione razionale) quello che fanno, e perciò il loro sapere è solo apparente.

Ma Socrate si rende conto di una cosa ancora più importante: **mentre lui non sa nulla dell'argomento** a proposito del quali interroga i «sapienti», e tuttavia riconosce la sua ignoranza, ossia «sa di non sapere», **i cosiddetti «sapienti» sono al contrario convinti di conoscere la verità, ma in realtà non la conoscono affatto** e ne danno definizioni arbitrarie, spesso solo per mezzo di esempi.

La paradossale «scoperta» di Socrate consiste allora in questo: essere ignoranti e sapere di esserlo rappresenta una «sapienza» maggiore del semplice credere di sapere qualche cosa che in realtà non si conosce perché non si è in grado di spiegare perché sarebbe vero. **In questo consiste quindi la sapienza di Socrate: nel riconoscere la propria ignoranza.**

A partire da questo momento, continua Socrate, inizia per lui una nuova fase della sua vita, durante la quale egli si dedica ai suoi cittadini per cercare di farli diventare migliori.

**A un livello molto esteriore** il suo modo di comportarsi ricorda quello dei **sofisti**, perché Socrate dialoga con le persone che incontra in piazza, in palestra, per la strada, nelle case private e apparentemente si diverte a far fare loro le peggiori figure davanti a lui e al pubblico eventualmente presente. Per questo, spiega Socrate ai giurati che devono giudicarlo, si è creato molti nemici, che adesso vogliono vendicarsi.

**In realtà il suo approccio è totalmente diverso da quello dei Sofisti:** prima di tutto non si fa pagare, ma soprattutto la sua

dialettica ha una finalità del tutto diversa.

Se è vero che a un primo approccio il suo discorso appare volto a far contraddire l'interlocutore, gli sviluppi sono invece diversi: le domande incalzanti di Socrate servono all'interlocutore per capire di non sapere quello che credeva di sapere e quindi a convincerlo della necessità di cambiare e crescere.

Per questo motivo **il Socrate platonico** nella seconda parte del suo discorso difensivo non chiede una riduzione della pena (come per esempio l'esilio, una scappatoia frequente in casi simili), ma anzi **pretende dei riconoscimenti e dei premi**, perché era stato un benefattore della città.

A questa risposta la giuria si indigna e lo condanna a morte, una sentenza che per legge doveva essere eseguita somministrando al condannato una pozione a base di cicuta.

## L'Apologia di Senofonte

Senofonte era in esilio al momento del processo e deve perciò ricorrere a un artificio letterario proclamando di voler riferire le parole di amico, Ermogene, per dimostrare come Socrate non abbia peccato di superbia e arroganza con il suo comportamento.

L'andamento del testo è alquanto sconnesso e, dopo un inizio piuttosto brusco, si raccoglie attorno a quattro momenti: le riflessioni di Socrate prima del processo, la sua autodifesa in tribunale, il comportamento dopo la condanna e infine la morte.

Prima di tutto, egli non si preoccupa di preparare la sua difesa perché è convinto che sarà la sua stessa vita a rappresentare la migliore testimonianza a suo favore: «ho trascorso tutta la mia vita senza commettere alcuna ingiustizia, e credo che questa sia la migliore preparazione della propria difesa»[Senofonte, *Apologia di Socrate*, 3, 2011:33].

Nella seconda sezione dell'*Apologia* affronta direttamente i due capi di accusa (introdurre nuove divinità e corrompere i giovani). Quanto al primo, Socrate ricorda semplicemente la sua aperta partecipazione a tutti i riti della città e pur ammettendo di sentire una voce interiore che lo ammonisce (il cosiddetto «daimon socratico, di cui parleremo più avanti») nega che essa possa essere interpretata come una divinità

(altrimenti la stessa accusa dovrebbe essere rivolta anche agli oracoli: «La sacerdotessa che siede sul tripode, a Delfi, non comunica anche lei gli oracoli divini per mezzo della voce?»).

Quanto all'accusa di corrompere i giovani, Socrate in un breve scambio di battute con l'accusatore Meleto rivendica il suo ruolo di educatore: «Conosci qualcuno che per opera mia da pio sia diventato empio? O da assennato che era, tracotante? Da regolato, dissipatore; da sobrio, ubriacone; da energico, molle o schiavo di qualche brutto piacere?». E Meleto non può rispondere.

Tra i due momenti (difesa dall'accusa di introdurre nuove divinità e difesa dall'accusa di corrompere i giovani) si colloca come una cerniera l'episodio dell'oracolo di Delfi, narrato però in modo più ridondante rispetto alla versione platonica: «Una volta che Cherefonte, a Delfi, in presenza di molti testimoni, interrogò l'oracolo a mio riguardo, Apollo rispose che non c'è nessun uomo più libero, più giusto e più saggio di me» [Senofonte, *Apologia di Socrate*, 14, 2011:41]

Come nel racconto platonico, i giudici rumoreggiano di fronte a questa affermazione, chiaramente scontenti e offesi, e per cercare di placarli il Socrate senofonteo ricorda il suo stile di vita: «Conoscete qualcuno che sia meno schiavo di me dei piaceri fisici? O un uomo che sia più liberale di me, che non voglio accettare da nessuno né un dono né una paga? Chi potreste credere.... più giusto di un uomo che è così contento di quello che possiede da non aver bisogno di nulla che non sia suo?» [Senofonte, *Apologia di Socrate*, 16, 2011:41].

Nella terza e quarta sezione, più brevi, Socrate rivendica ancora una volta il suo carattere di uomo giusto, rincuora i suoi amici invitandoli a non piangere e infine profetizza il destino di Anito, condannato a una cattiva fama a causa del destino del figlio.

## Il Critone

L'esito imprevisto del processo tuttavia non era ancora definitivo: per un cavillo giuridico infatti trascorse circa un mese tra il giorno del processo e quello dell'esecuzione. Gli amici di Socrate dovettero approfittarne per visitare il filosofo in carcere e tentare di convincerlo a fuggire.

Il dialogo platonico racconta appunto la visita di Critone, un amico di infanzia di Socrate che come tutti gli altri tenta di convincerlo a sottrarsi a una condanna ingiusta.

Socrate risponde raccontando un sogno: le Leggi della città gli sono apparse rimproverandolo per aver anche solo pensato alla possibilità di una fuga. Tutto quello che Socrate è lo deve a loro: sarebbe ingiusto tradirle proprio alla fine della vita.

Socrate quindi rifiuta l'offerta di Critone e degli altri amici: rimarrà in carcere e accetterà di bere la cicuta.

Il dialogo è certamente una invenzione di Platone, che cerca di rendere ragione di fronte all'opinione pubblica ateniese del comportamento così anomalo e imprevedibile di Socrate, che accetta la morte invece di ottenere una facile via di fuga.

## Socrate e la polis

Socrate si presenta prima di tutto come il «cittadino perfetto», il solo che in Atene sia davvero «politico».

**Il suo orizzonte era la polis** (che, ricordiamolo, non era la nostra «città» quanto il nostro «stato»): durante il processo si vanta di non essere mai uscito dalla città se non per partecipare alle spedizioni militari di Potidea, Delio e Anfipoli durante la guerra del Peloponneso (il che significa rimanere ancora nell'orizzonte cittadino, dato che l'esercito antico, come abbiamo visto, non era che la polis in armi).

Il criterio della giustizia consiste per lui nel **rispetto delle leggi della polis**: per questo si oppone alla folla che vuole sottoporre a processo gli ammiragli vittoriosi alle Arginuse seguendo una procedura scorretta, mentre accetta la propria condanna a morte che, per quanto ingiusta, viene formulata rispettando le procedure corrette.

Le leggi però si basano sulla isonomia, ossia sulla uguaglianza di tutti di fronte ad esse. I singoli cittadini, per rispettare l'isonomia, devono **imparare a controllare i propri**

**desideri**, che lasciati a se stessi crescerebbero senza limiti.

A un primo livello, questo significa per Socrate accettare una concezione della **ragione come calcolo**: io devo sapere «pesare» i vantaggi e gli svantaggi delle mie scelte per «calcolare», appunto, cosa mi conviene fare con i miei desideri: può essere infatti che il soddisfacimento immediato e a breve termine di un mio desiderio (per esempio con il cibo o il sesso) si traduca in una sofferenza a lungo termine (per esempio una indigestione o una malattia). È essenziale capire cosa ci conviene fare caso per caso, sapendo eventualmente rinunciare al piacere ora per evitare una sofferenza nel futuro, o viceversa accettando una sofferenza nel presente per poter godere di un piacere futuro. Questa capacità di calcolo implica il senso della misura, ossia la consapevolezza del limite che non deve essere superato: una intuizione tipicamente greca che il Socrate platonico incarna perfettamente.

Il **dominio su se stessi** che permette appunto di controllare le proprie passioni e i propri desideri sottoponendoli a un calcolo razionale è la **enkrateia**. Essa costituisce per Socrate uno dei fondamenti della aretè, cioè della condizione per cui il cittadino è autenticamente cittadino.

**Chi riesce a controllare se stesso controlla le proprie passioni** (che invece sono prive di misura) e quindi può inserirsi nella isonomia (l'uguaglianza della legge per tutti) e può accettare, tra l'altro, che i beni siano spartiti in modo uguale.

**Chi riesce a comportarsi in questo modo è giusto** (proprio perché rispetta le leggi): ma essere giusti per Socrate significa essere anche virtuoso e *perciò stesso felice*, perché le leggi della città rappresentano il punto di riferimento ultimo della vita etica.

Abbiamo quindi questa sequenza:

**RISPETTO DELLA LEGGE = GIUSTIZIA = FELICITÀ**

La felicità, che è la condizione a cui tutti aspirano, è cioè una conseguenza diretta dell'essere virtuoso: **chi è virtuoso è automaticamente felice** perché la virtù, dice Socrate con una espressione famosa, è premio a se stessa.

Ma a sua volta la virtù è una conseguenza diretta della giustizia, ossia del rispetto delle leggi dello Stato.

Ne segue che **il rispetto della legge è l'unica strada per la felicità.**

Questo spiega un famoso paradosso socratico, che ci viene presentato nel *Gorgia* di Platone, durante la discussione tra Socrate e il sofista Polo:

SOCRATE: Il più grande dei mali è commettere ingiustizia.

POLO: Questo, dunque, è il male più grande? Non è male peggiore il subire ingiustizia?

SOCRATE: Niente affatto!

POLO: Tu, allora, preferiresti subire ingiustizia piuttosto che commetterla?

SOCRATE: Io non preferirei né l'uno né l'altro; ma, se fosse necessario o commettere ingiustizia o subirla, sceglierei il subire ingiustizia piuttosto che il commetterla.

È molto meglio subire ingiustizia che commetterla, dice Socrate, perché chi commette ingiustizia, per questo solo fatto, non può essere davvero felice.

In effetti Socrate non poteva non entrare in conflitto con la posizione espressa dai sofisti e incarnata dalla prassi politica della polis. Nella democrazia ateniese chiunque poteva prendere la parola, anche senza avere una particolare preparazione sull'argomento che era l'oggetto del dibattito. L'obiezione che Socrate non si stancava di ripetere riguardava proprio il controsenso di questa pratica: se siamo ammalati, era un suo tipico ragionamento, andiamo a chiedere il parere di un esperto, non di un oratore qualunque. Quando invece si tratta del bene non di un singolo individuo ma di tutta la città, ci affidiamo al primo che prende la parola, senza prima preoccuparci di sapere se conosce o no l'argomento su cui l'assemblea è chiamata a deliberare.

Il comportamento di Socrate durante il periodo dei Trenta Tiranni mostra soprattutto la sua abitudine di «rivolgersi sempre e comunque ai singoli cittadini per renderli coscienti degli indispensabili presupposti di una politica che doveva giovare al bene dello stato nel suo complesso e con ciò anche al bene di ogni suo singolo cittadino. In questo è chiarissima la differenza che separa Socrate dai Sofisti» [Von Fritz:246-47].

## La aretè come conoscenza

La condizione per poter affrontare il compito «politico» di rendere migliori i cittadini è la **conoscenza**: poiché lo Stato è una specie di famiglia allargata, composta di persone che in quanto «uguali» (ossia sullo stesso piano) sono anche «amiche», chi si propone di migliorare la vita dei suoi compagni deve prima di tutto sapere cosa fare in tutti i campi (soprattutto l'economia e la guerra) che hanno direttamente a che fare con il benessere della città.

È questo il modo in cui Senofonte interpreta l'azione di Socrate: col suo esempio di controllo delle passioni si è elevato sopra tutti gli altri mostrando loro come comportarsi.

Se la conoscenza del bene e del giusto coincide con l'aretè, e l'aretè coincide necessariamente con la felicità, ne segue una tesi paradossale ma importante nella visione socratica (e greca nel suo complesso): **nessuno può fare il male volontariamente**.

Questa affermazione costituisce il nucleo del cosiddetto **intellettualismo etico** di Socrate, ossia la tesi della prevalenza della conoscenza sulla volontà.

Secondo questa posizione, è sufficiente che io conosca veramente cosa è bene per me perché io lo faccia. Se non lo faccio non è per cattiveria, ma è solo perché non ho ancora veramente capito che esso è il bene per me, ossia ciò che può darmi la felicità. In altre parole, è impossibile che io *volontariamente* rifiuti di fare qualcosa dopo che la mia intelligenza ha capito che nel fare quella cosa sta la mia felicità, perché **è impossibile voler rifiutare la felicità**.

Come prima avevamo la serie di identità: rispetto della legge-  
giustizia-felicità, ora abbiamo quest'altra serie di identità

CONOSCENZA = ARETÈ = FELICITÀ

Ma c'è un tipo di conoscenza particolare che Socrate pone a  
fondamento dello schema che abbiamo visto fino a questo  
momento: **la conoscenza di se stessi.**

«L'agire bene suppone la conoscenza di sé attraverso la  
quale si può essere utili agli altri rendendoli migliori»  
[Nicolaidu-Kyrianidu, in Narcy-Tordesillas 2008:220]

**Solo se io conosco me stesso posso essere di aiuto agli altri:**  
questo è il modo in cui Socrate si ricollega alla sapienza delfica,  
riassunta nel celebre motto scolpito sull'architrave del tempio  
di Apollo in Delfi: *gnothi sautòn*, «**conosci te stesso**».

## L'anima come vero io

Questa decisa spinta verso la interiorità porta Socrate a una  
scoperta fondamentale: **oltre il corpo e in qualche modo  
«dentro» il corpo esiste un principio diverso e più forte del  
corpo stesso.**

Se così non fosse, infatti, sarebbe inspiegabile  
le resistenza che possiamo offrire ai desideri e  
alle passioni del corpo, resistenza di cui  
Socrate era un esempio vivente.

È come se esistesse in noi una forza capace di controllare il  
corpo andando contro i desideri del corpo e che perciò non  
può coincidere con il corpo stesso. Per esempio, quando  
decido di seguire una dieta impongo al mio corpo di non  
mangiare cibi che desidera oppure di mangiare cibi che il mio  
corpo non trova attraenti. Proprio per la sua opposizione al  
corpo questa forza sembra assumere caratteristiche quasi  
divine (tra le altre, non può essere a sua volta qualcosa di

materiale).

**Questa forza in ogni caso rappresenta il centro autentico della nostra persona e coincide con il nostro vero io.**

Per indicare tutto ciò Socrate usa la parola «**psychè**», **anima**, che da questo momento in poi acquisterà un'importanza enorme nella filosofia occidentale.

Bisogna però precisare subito che la *psyché* di Socrate non è ancora una entità separata dal corpo e dotata di una esistenza immortale e autonoma. Il filosofo ateniese, nelle testimonianze a nostra disposizione, si dimostra molto prudente e non prende nessuna posizione netta né a favore né contro la tesi della immortalità dell'anima: la *psyché* resta per lui un centro di azione e di decisione contrapposto al corpo. Non si confonde nemmeno con il «*daimon*», ossia con la «voce» che Socrate dichiara più volte di sentire dentro di sé e che si manifesta esclusivamente per impedirgli di compiere una certa azione.

Quello che è certo è che **l'anima**, essendo **il nostro vero io**, è ciò di cui dobbiamo preoccuparci prima di ogni altra cosa: tutto il resto viene dopo, anzi, perde qualsiasi importanza e significato di fronte alla necessità di garantire la «salute» dell'anima, il suo «ben-essere», il suo vivere in armonia con i fini che le sono autenticamente propri.

Si attua così un fondamentale rovesciamento nella gerarchia dei valori, dato che tutto quello che veniva tradizionalmente considerato l'obiettivo della vita di un uomo (il successo esteriore, la ricchezza, l'onore, la gloria) viene declassato di importanza.

L'esistenza di un'anima interiore che funga da vero punto di riferimento per l'eticità di una persona (da un lato) e per la sua felicità (dall'altro) viene introdotta per rispondere a una fondamentale **obiezione all'ideale socratico della città come orizzonte morale**, obiezione che già i sofisti stavano muovendo al sistema della polis: non pare, osservando l'esperienza concreta, che chi rispetta le leggi dello Stato sia premiato e viceversa chi le infrange venga punito, anzi, sembra più frequente proprio il contrario.

La tesi socratica si può allora giustificare solo se si ammette

che **il successo esteriore non è l'unico e tanto meno l'ultimo metro di giudizio**: al di là di quello che può parere ai più, ciò che conta è quello che avviene nell'interiorità dell'anima. E quindi non è affatto detto che un tiranno (ossia una persona che si suppone possa soddisfare tutti i propri desideri) sia felice, anzi è probabile proprio il contrario.

È per questo che Socrate si propone esplicitamente come **«medico delle anime»**.

Infatti, pur avendo caratteristiche quasi divine e pur essendo in grado di dominare il corpo, l'anima va a sua volta educata e curata portandola verso la ricerca del giusto: se non si compie questo lavoro di purificazione essa verrà inevitabilmente attratta dal corpo con i suoi piaceri e le sue passioni.

La metafora del medico delle anime allude a un evidente **parallelismo con il corpo**: come il corpo si ammala e va curato da uno specialista, così anche l'anima ha bisogno di qualcuno che si prenda cura di lei e che la curi.

**La cura delle anime consiste nell'insegnare cosa è il giusto**, ma sulla strategia con cui raggiungere questo risultato le testimonianze di Senofonte e Platone divergono totalmente. Per Senofonte infatti si tratta di un insegnamento diretto ed esplicito, rivolto a un ristretto gruppo di discepoli che hanno già accettato Socrate come loro Maestro; per Platone invece questo insegnamento è indiretto e avviene attraverso una particolare forma di discorso che prende il nome di **dialettica socratica**.

## La dialettica socratica

Con questo termine si indica la particolare strategia di comunicazione che Socrate, secondo l'interpretazione platonica, metteva in atto nei suoi infiniti dialoghi con i concittadini.

La dialettica socratica si sviluppava secondo due momenti caratteristici, detti **ironia** e **maieutica**.

«Ironia» in greco significa «nascondimento»: Socrate convince

l'interlocutore a partecipare al dialogo nascondendo il proprio sapere su un determinato argomento e presentandosi perciò come «ignorante». In questo modo può chiedere all'interlocutore di essere il suo maestro, sollecitando il suo amor proprio: una trappola cui nessuno resiste.

Una volta fissato l'ambito in cui svolgere la discussione la mossa successiva di Socrate consiste nello scegliere (e in alcuni casi nell'imporre) una strategia comunicativa basata su una **alternanza serrata di brevi domande e risposte**, invece di permettere che l'interlocutore si lasci andare al cosiddetto «discorso lungo», ossia alla esposizione retorica e senza contraddittorio delle proprie opinioni.

L'obiettivo di queste domande è di cercare di rispondere alla **domanda fondamentale: «ti esti?»**, ovvero «che cos'è?», applicato a ciò che rappresenta l'argomento della discussione. Che si tratti della «pietà» (*Eutifrone*), del «coraggio» (*Lachete*), della «giustizia» (*Alcibiade*), della «bellezza» (*Ione*), dell'«amicizia» (*Liside*) lo schema rimane sempre lo stesso. Chiedere «ti esti?» corrisponde di fatto a chiedere all'interlocutore di **formulare la definizione** di ciò di cui si parla.

La risposta dell'interlocutore viene sempre accolta con grande entusiasmo da Socrate che però subito mostra come **la conclusione dell'interlocutore sia in contraddizione con le premesse che lo stesso interlocutore aveva accettato** all'inizio della discussione e nel corso di essa.

Questo dettaglio è importantissimo. L'intento di Socrate infatti non è quello di dimostrare di essere superiore all'interlocutore ma al contrario è quello di mostrare che il sapere dell'interlocutore, che non ha mai riflettuto a fondo su di sé, è solo apparente. Questi *crede* di sapere ma in realtà non sa, ed è per questo che si trova in una condizione peggiore di Socrate, il quale non sa (o almeno, nella discussione, dichiara di non sapere) ma almeno è consapevole di tale condizione di ignoranza e perciò è disposto a mettersi in marcia per raggiungere una conoscenza più solida.

Perciò l'entusiasmo con il quale Socrate accoglie la risposta dell'interlocutore è solo parte del meccanismo ironico

concepito per costringere l'interlocutore a fare i conti con se stesso. Nel momento in cui **Socrate mostra la autocontraddittorietà della risposta** (ossia il fatto che essa contraddice delle premesse accolte dall'interlocutore), essa deve venire abbandonata e l'interlocutore deve proporre un'altra risposta. Anch'essa verrà vagliata da Socrate e anch'essa finirà per essere scartata: non perché viene messa a confronto con una proposta di Socrate che risulti più convincente, ma solo perché non rispetta il criterio fondamentale per il costituirsi di un discorso, ossia la non contraddizione.

Alla fine è **l'interlocutore stesso** che **deve riconoscere che la propria posizione è inadeguata** non perché Socrate ha saputo proporre una migliore, ma perché lui stesso (l'interlocutore, cioè) era partito da una serie di premesse sbagliate o aveva condotto dei ragionamenti scorretti: credeva di sapere, ma il suo sapere era inconsistente.

Solo a questo punto è possibile passare alla **seconda fase della dialettica, ossia la maieutica**.

«Maieutica» in greco indica quella che noi chiameremmo la tecnica della ostetricia, ossia l'abilità a far nascere i bambini. In un celebre passo del dialogo platonico *Teeteto*, Socrate paragona se stesso a sua madre Fenarete la quale, essendo ormai in menopausa e non potendo quindi avere i figli, aiutava le donne più giovani ad avere i loro.

La mia arte di levatrice poi, dice Socrate, in tutto il resto è uguale a quella delle ostetriche, ma se ne differenzia in questo, che agisce sugli uomini e non sulle donne, e assiste le loro anime, quando partoriscono, e non i corpi. E il pregio più grande in questa nostra arte, mettere alla prova, per quanto è possibile in ogni modo, se il pensiero del giovane partorisce immagini o menzogne o invece un qualcosa di fertile e di vero. Poiché anche questo mi appartiene, come alle levatrici: io sono sterile di sapienza, e quello che già molti mi rimproverano è il fatto che interrogo gli altri ma io non rispondo su alcuna questione, per il fatto di non avere alcuna sapienza: e mi rimproverano con verità. La causa di tutto ciò è la seguente, che il dio mi costringe a esercitare la maieutica, ma di partorire me lo impedi. Io dunque, per

me stesso, non sono un sapiente; e nessuna scoperta, che sia tale, è parto del mio animo. Quelli invece che sono abituati a frequentarmi, anche se alcuni di essi sembrano in un primo tempo incolti, tutti, con il protrarsi della frequenza con me, quando il dio lo concede loro, ne traggono un giovamento sorprendente, come sembra a loro stessi e anche agli altri. Ed è manifesto che da me non hanno imparato nulla, ma essi di per se stessi hanno fatto e creato molte e belle scoperte.

La metafora è molto chiara: **come le donne che non possono avere figli aiutano le altre a partorire i loro, così Socrate è condannato dal dio a non avere una vera filosofia sua, ma aiuta gli altri a cercare la verità**, ponendosi come «ostetrica dell'anima». Il suo compito è non solo aiutare gli altri a concepire le proprie idee, ma anche assicurarsi che esse siano vitali, ossia non siano abitate dalla contraddizione.

Il lavoro di ricerca comune, in cui consiste la filosofia, deve portare almeno alla **omologhia**, cioè all'accordo tra i due dialoganti sulle premesse della discussione, attraverso un processo graduale nel quale si mettono alla prova le ipotesi possibili e si scartano quelle che si dimostrano contraddittorie.

È possibile arrivare in questo modo a scoprire una verità che non sia più abitata dalla contraddizione, ossia una verità «assoluta»? Socrate ripete più volte che **«la verità appartiene al Dio»**, riferendosi ad Apollo, il dio della luce e della conoscenza. Agli uomini appartiene la ricerca della verità, non il suo possesso. Nel momento in cui un uomo proclami di possedere la verità, ovvero che la propria opinione coincida con l'unica verità possibile, ecco che si apre la strada al dogmatismo, che a sua volta porta con sé la tirannide.

Rinunciare a sostenere che gli uomini possano *possedere* la verità non significa tuttavia accettare il relativismo protagoreo, secondo il quale non esiste nessuna verità e tutte le opinioni sono ugualmente vere (o false).

Se non possibile dire con certezza che una proposizione sia vera, è però possibile sapere con certezza se una proposizione è falsa: una proposizione è sicuramente falsa quando è autocontraddittoria oppure quando contraddice premesse che sono sicuramente vere.

In altre parole è sbagliato sostenere che tutte le proposizioni sono sullo stesso piano come volevano i sofisti: esiste un criterio non di verità ma di falsità (la contraddizione) che si sottrae all'arbitrio.

Certo, questo significa che gli uomini possono sapere solo quando le loro conoscenze devono essere sicuramente abbandonate (perché sicuramente false in quanto contraddittorie) e non quando possono riposare nella verità. Il destino dell'uomo è quello di un continuo progresso, senza che qualcuno possa ergersi ad arbitro definitivo della conoscenza.

L'esperienza filosofica di Socrate mette infine in luce, come osserva Pierre Hadot (P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*), il carattere strutturalmente *dialogico* della filosofia antica: si fa filosofia sempre insieme a un altro e quasi sempre seguendo uno schema domanda-risposta. Anche quando i filosofi cominciano a scrivere libri veri e propri lo fanno sempre ponendosi nell'ottica della relazione con una persona vera, in carne ed ossa, che può porre domande e presentare obiezioni, e che comunque porta la sua parte di dubbi e di problemi.

# PLATONE

## Perché Platone è importante?

Platone è uno dei più importanti filosofi dell'Occidente.

La sua visione dell'essere, dell'uomo, della conoscenza, della natura, della politica, dell'arte ha condizionato per molti secoli, direttamente o indirettamente, tutta la filosofia, e in un certo senso continua a influenzarla ancora oggi. In certi periodi è stato addirittura identificato con LA filosofia, tanto che un pittore come Raffaello, raffigurando agli inizi del Cinquecento nel celebre affresco noto come *La scuola di Atene* una complessa allegoria della filosofia e anzi della ragione umana in quanto tale, lo colloca al centro della composizione, accanto al suo grande discepolo Aristotele, per indicare il suo ruolo centrale nello sviluppo del pensiero occidentale. Un filosofo inglese della fine dell'Ottocento, Alfred North Whitehead, ha potuto scrivere: «*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*».

Naturalmente accanto a pensatori che hanno esaltato Platone ce ne sono stati altri che lo hanno contestato: per esempio uno dei suoi critici più famosi è il pensatore tedesco Karl Popper che nel suo *La società aperta e i suoi nemici* ha indicato Platone insieme a Marx e a Hegel (due filosofi tedeschi del XIX secolo) come il padre di tutti i regimi totalitari,.

In ogni caso la ricchezza e la profondità delle riflessioni di Platone, unite alla bellezza dei testi che le contengono, ne fanno uno dei punti di riferimento fondamentali di tutto il pensiero occidentale.

## Quali sono le tappe fondamentali della sua vita?

Platone, il cui vero nome era Aristocle, nasce nel 428 o 427 a.C. ad Atene da una delle famiglie più in vista della città: la madre, Perittione, aveva tra i suoi antenati il legislatore Solone, mentre il padre Aristone si vantava di discendere dall'ultimo re di Atene, Codro.

Fino ai vent'anni di età Platone segue il normale percorso formativo dei giovani del tempo: secondo alcune fonti avrebbe anche scritto alcune tragedie, secondo altre si sarebbe avvicinato alla filosofia ascoltando le lezioni di Cratilo, un seguace di Eraclito.

In ogni caso tutto cambia quando Platone incontra Socrate, attorno al 410 a.C.: il giovane Platone rimane profondamente colpito dall'anziano pensatore (all'epoca Socrate ha già circa sessant'anni) e ne assorbe l'insegnamento.

Esiste un importante documento, la cosiddetta *Settima lettera*, un documento in cui Platone stesso racconta le sue ambizioni in quel periodo: come tutti i giovani di buona estrazione sociale aspirava alla vita politica, ma la dittatura dei Trenta tiranni prima e la condanna a morte di Socrate da parte del governo democratico lo convincono ad aspettare.

Anzi, dopo la morte di Socrate a quanto pare egli e alcuni amici del maestro si allontanano da Atene, temendo forse ulteriori minacce da parte dei democratici, e si rifugiano a Megara, una città vicino ad Atene. Da qui, secondo una tradizione riferita da Diogene Laerzio ma non sicurissima, compie una serie di viaggi nel Mediterraneo:

prima di tutto a **Cirene**, una fiorente città sulla costa dell'Africa, dove conosce il matematico Teodoro

poi in **Egitto**, forse in compagnia del matematico Eudosso, per conoscere i sapienti locali

infine nell'**Italia meridionale**, prima a Taranto e poi in Sicilia, per incontrare i pitagorici. I **viaggi in Sicilia** sono di gran lunga i più importanti e i più documentati, anche grazie alla testimonianza della *Settima lettera*: nel 388 a.C. Platone si reca a Siracusa, all'epoca seconda solo ad Atene per ricchezza e potenza, e tenta di convincere il tiranno Dionisio ad abbracciare la filosofia. Dionisio però non tollera l'intromissione di Platone e ben presto lo fa consegnare agli abitanti dell'isola di Egina, nemici di Atene, i quali lo mettono in vendita come schiavo: solo l'intervento di un conoscente di Platone, che lo riscatta, salva il filosofo.

Nel 387 Platone fonda in una zona alla periferia di Atene la sua scuola, detta **Accademia** dal nome dell'eroe cui era dedicato il luogo, e comincia a raccogliere attorno a se seguaci e studiosi.

Platone torna a Siracusa altre due volte, prima nel 366 e poi nel 361, alla corte di Dionisio II, figlio ed erede di Dionisio I. In entrambi i casi però i tentativi di influenzare la politica del tiranno falliscono e anzi Platone stesso corre di nuovo il rischio di morire, salvandosi, nel 361, solo grazie all'intervento di Archita di Taranto.

Platone trascorre infine gli ultimi anni di vita ad Atene, impegnato nella revisione delle sue opere. Muore nel 348/47 a.C. a ottant'anni circa di età.

## Cosa ci ha lasciato Platone?

Platone ci ha lasciato un corpus notevole di scritti: 34 *Dialoghi*, l'*Apologia* di Socrate e una raccolta di lettere. In effetti è l'unico filosofo dell'antichità di cui possediamo l'opera completa: non si ha notizia di opere platoniche andate perdute.

Queste opere sono giunte a noi senza nessuna indicazione cronologica: è impossibile quindi conoscere il momento in cui sono state realizzate. Ciò rappresenta un grave problema, soprattutto per i *Dialoghi*, perché il pensiero di Platone non è monolitico, cioè fisso e statico, ma si evolve nel tempo per rispondere alle obiezioni che gli venivano mosse. Assume quindi una grande importanza sapere quando le singole opere sono state scritte, o almeno conoscere l'ordine nel quale sono state realizzate. A parte l'*Apologia di Socrate*, che descrive la difesa di Socrate al processo e che non è un vero e proprio dialogo, e le lettere, che a parte la *Settima lettera* sono documenti brevi e di trascurabile importanza, l'attenzione degli studiosi si è concentrata sui *Dialoghi*: è quella che talvolta viene chiamata **questione platonica**.

Gli specialisti del settore hanno lungamente analizzato i testi sulla base di criteri stilometrici, dell'evoluzione del contenuto concettuale e dei riferimenti a fatti ed eventi noti della storia greca, e hanno stabilito questa sequenza, sulla quale oggi c'è una sostanziale concordanza:

Prima di tutto, dei 34 *Dialoghi* attribuiti a Platone sei (*Epimonte*, *Alcibiade II*, *Amanti*, *Ipparco*, *Teage* e *Minosse*) vengono oggi considerati spuri. Rimangono quindi 28 dialoghi riconosciuti come autentici. Questi testi si possono dividere in tre gruppi:

### Dialoghi giovanili

Sono i dialoghi scritti dopo la morte di Socrate e i viaggi in Italia, fino alla fondazione dell'Accademia, e quindi approssimativamente tra il 395 e il 387 a.C.. Sono dialoghi piuttosto brevi (tra le venti e le trenta pagine nelle versioni a stampa moderne) che si ispirano direttamente alle tematiche socratiche.

## Dialoghi della maturità

Vengono scritti dopo la fondazione dell'Accademia e quindi spaziano circa tra il 387 e il 368 a.C. Generalmente sono dialoghi narrati, da Socrate o altri. Viene individuata all'interno di questo gruppo una ulteriore divisione tra un gruppo di dialoghi di transizione tra la fase socratica e un secondo gruppo di dialoghi in cui si manifestano le grandi tematiche platoniche.

## Dialoghi dialettici

Sono scritti nell'ultima fase della vita di Platone (365-347 a.C.) e contengono le riflessioni sui temi più difficili e complessi del pensiero del filosofo.

| Dialoghi socratici             | Dialoghi della maturità      | Dialoghi dialettici |
|--------------------------------|------------------------------|---------------------|
| <i>Critone</i>                 | <b>(primo gruppo)</b>        | <i>Parmenide</i>    |
| <i>Ione</i>                    | <i>Cratilo</i>               | <i>Sofista</i>      |
| <i>Alcibiade primo</i>         | <i>Eutidemo</i>              | <i>Politico</i>     |
| <i>Ippia minore</i>            | <i>Gorgia</i>                | <i>Teeteto</i>      |
| <i>Lachete</i>                 | <i>Ippia maggiore</i>        | <i>Timeo</i>        |
| <i>Eutifrone</i>               | <i>Menone</i>                | <i>Filebo</i>       |
| <i>Carmide</i>                 | <b>(secondo gruppo)</b>      | <i>Crizia</i>       |
| <i>Liside</i>                  | <i>Politeia (libri II-X)</i> | <i>Leggi</i>        |
| <i>Protagora</i>               | <i>Fedro</i>                 |                     |
| <i>Politeia (solo Libro I)</i> | <i>Simposio</i>              |                     |
|                                | <i>Fedone</i>                |                     |

## Come possiamo interpretare Platone?

Nei secoli si sono prodotte numerose interpretazioni del pensiero di Platone.

- La prima, legata alla corrente filosofica del neoplatonismo, vede in Platone essenzialmente una **problematica religiosa e metafisica**;
- la seconda, sviluppata soprattutto nel corso dell'Ottocento, insiste sulle **teorie gnoseologiche e ontologiche** come chiave di lettura fondamentale
- la terza vede nel tema della **politica**, e in particolare della **giustizia**, l'energia fondamentale del suo pensiero
- una quarta interpretazione infine, la più recente di tutte, si rifà alle cosiddette «**dottrine non scritte**»

## La molla della politica

Platone era perfettamente inserito nella cultura ateniese e da giovane, come tutti suoi coetanei, aspirava a una vita politica che lo portasse a una posizione di evidenza nella città. A questo destino sembrava condurlo anche il suo DNA, per così dire, dal momento che era discendente per parte di padre da Codro, l'ultimo re di Atene, e per parte di madre da Solone, il primo legislatore ateniese.

Invece la strada di Platone fu diversa da quella dei suoi compagni.

L'esperienza del degrado politico di Atene fu la molla che convinse Platone della necessità di una nuova fondazione politica, non più basata sulla tradizione o sulla nuova forza della ricchezza, ma sulla filosofia.

Lui stesso ci racconta questa «conversione» in un documento famoso e importante, la cosiddetta *Settima lettera*.

In questo testo Platone mette a fuoco uno dei dilemmi più importanti di tutta la riflessione filosofica occidentale, ossia il contrasto tra la ricerca della verità e il potere: come è possibile, in un mondo dominato dal potere (e quindi dalla forza in tutte le

sue forme) immaginare e poi costruire una società giusta?

La proposta di Platone è imperniata sulla figura del re-filosofo:

**ha diritto a governare solo colui che conosce ciò che è bene per sé e per gli altri cittadini.** La conoscenza quindi è l'unico autentico fondamento del potere.

La conoscenza di cui parla Platone però non è una conoscenza generica, soggettiva (cioè diversa da persona a persona) ed opinabile (ossia sempre criticabile): deve essere una conoscenza *autentica*, ossia stabile e capace di cogliere in maniera definitiva la realtà. Solo se è di questo tipo una conoscenza a proposito del bene può pretendere di guidare la vita del singolo e quella delle città (ossia degli stati).

Proprio per questo Platone non può che rigettare la proposta filosofica dei sofisti.

## La polemica contro i sofisti

La cultura ateniese della fine del V secolo era dominata dai grandi sofisti come Protagora e Gorgia che proponevano un'idea di sapere e di politica completamente diversa da quella socratica.

Per i sofisti non esiste la possibilità di giungere alla verità (anzi, la verità stessa non esiste). Quello che rimane è dunque la possibilità di usare la parola per persuadere gli interlocutori ad accettare la propria posizione, senza che questa possa per altro pretendere di essere migliore delle altre.

La sofistica eristica spinge questa posizione alle estreme conseguenze, riducendo il dibattito filosofico a una semplice schermaglia linguistica finalizzata a stupire il pubblico di spettatori.

Platone entra subito in polemica sia con i sofisti eristici (di cui condanna la mancanza totale di una finalità etica e di ricerca) sia con i sofisti maggiori e proprio sul punto centrale del loro insegnamento.

Platone infatti sostiene la possibilità di costruire un sapere rigoroso e fondato (in greco *episteme*) che sia a sua volta la base su cui ricostruire la vita associata.

Il problema politico si trasforma quindi per lui in un problema filosofico: la domanda «come è possibile costruire una società giusta?» si trasforma nella domanda «come è possibile costruire un sapere vero?».

## Come si raggiunge la conoscenza?

Se la conoscenza è il fondamento del potere, si tratta allora di capire se e come è possibile ottenere una conoscenza stabile e certa. La nuova e originale posizione platonica si forma alla intersezione tra l'esperienza socratica e quella pitagorica.

Socrate infatti, maestro e amico di Platone, aveva dimostrato la possibilità, tramite ironia e maieutica, di raggiungere **l'omologia**, ossia l'accordo razionale sulle premesse del ragionamento.

I primi dialoghi scritti da Platone rispecchiano questa convinzione, e insieme sembrano indicare il desiderio di Platone di oltrepassare le posizioni di Socrate, soprattutto cercando un fondamento della filosofia socratica. Come spiega infatti lo storico Maro Vegetti (M. Vegetti L'etica degli antichi) Platone è costretto a superare la concezione socratica di «giustizia come rispetto delle leggi della polis» proprio perché queste stesse leggi hanno portato alla condanna a morte di Socrate, «l'uomo più giusto mai vissuto», secondo la testimonianza dello stesso Platone. È per sanare questa contraddizione che Platone si spinge oltre, «supera» (come si dice in filosofia) lo stesso Socrate. Forse non è un caso che questo superamento avvenga anche grazie a un'altra caratteristica per cui Platone si distacca da Socrate: quest'ultimo si vantava di non aver mai lasciato Atene, Platone invece viaggia molto, sia in Oriente sia in Magna Grecia, aprendosi al contatto e al confronto con forme di sapere nuove.

Durante il primo viaggio in Italia Platone scopre così la matematica come sapere rigoroso, capace di obbligare il pensiero ad accettare anche tesi contrarie all'esperienza sensibile (come per esempio l'incommensurabilità del lato e della diagonale, implicita nel teorema di Pitagora).

La somiglianza di queste esperienze, pur così lontane, convince Platone che esiste per entrambe una condizione di possibilità

comune. Su questa base il filosofo ateniese costruisce una delle più importanti e significati visioni del mondo prodotte dalla cultura greca ed occidentale.

## L'allegoria della caverna

Nella sezione centrale di uno dei dialoghi più importanti, la *Politeia*, Platone raccoglie in un solo, complesso racconto i molti aspetti della sua riflessione.

La condizione degli uomini, dice Platone, assomiglia a quella di persone costrette sin dall'infanzia a vivere nel fondo di una caverna molto profonda e obbligati dalle catene a guardare solo verso il fondo della caverna. Dietro i prigionieri c'è un terrapieno su cui corre una strada, chiusa da un muretto. Dietro la strada c'è un fuoco e sulla strada passano delle persone che trasportano sulle spalle ogni genere di oggetti.

I prigionieri vedono solo le ombre di questi oggetti, proiettate sul fondo della caverna, e sono inevitabilmente condotti a credere che proprio le ombre siano la vera realtà.

Ma se uno dei prigionieri, per caso, riesce a liberarsi e a voltarsi indietro, prima di tutto si accorge che quello che fino a quel momento ha creduto essere la «vera realtà» non è altro che ombra e illusione prodotta dal fuoco e dagli oggetti trasportati sul terrapieno; se poi riesce a risalire fino all'aperto, scopre che anche questi oggetti non sono altro che la copia di ciò che sta fuori dalla caverna, che è la vera, autentica realtà.

Chi è giunto a contemplare il mondo esterno, con la sua luce e i suoi colori, deve secondo Platone ritornare nella caverna per cercare di salvare i suoi compagni. Qui però l'attende una sorte imprevista e spiacevole: chi è rimasto in fondo alla caverna infatti non vuole credere a chi è uscito dalla caverna, anzi lo deride e lo perseguita, giungendo perfino a ucciderlo.

### Come si può interpretare l'allegoria della caverna?

Nel racconto della caverna Platone costruisce una simmetria molto forte tra i vari aspetti dell'allegoria

e le tappe dell'esistenza umana. La narrazione descrive prima di tutto una situazione (quella degli uomini in generale) e poi una storia (quella di un uomo in particolare che riesce a cambiare la propria situazione).

La prima distinzione da fare è quella tra esterno e interno: il mondo fuori dalla grotta è quello della luce e della verità, che possono essere raggiunte con la conoscenza razionale, mentre l'interno della caverna con la sua oscurità simboleggia la conoscenza incerta o falsa che può essere data dalla conoscenza dei sensi.

Questa distinzione non vale solo sul piano gnoseologico, ma anche su quello ontologico: ciò che sta all'interno della caverna ha «meno essere», per così dire, di ciò che sta fuori, ovvero esiste in modo meno autentico e vero.

La simmetria tra conoscenza e essere è fondamentale in Platone, perché serve a giustificare la differenza qualitativa dei due tipi di conoscenza: la conoscenza intellettuale è «qualitativamente» superiore rispetto a quella fornita dai sensi proprio perché permette di cogliere un livello di realtà ontologicamente superiore rispetto al livello di realtà colto dai sensi. Ciò che giustifica e spiega questa superiorità ontologica è il carattere di permanenza degli oggetti che cogliamo con l'intelletto. Essi cioè rimangono sempre uguali a se stessi, a differenza delle cose che si possono vedere e toccare con i sensi, che cambiano continuamente.

La divisione tra esterno e interno della caverna corrisponde quindi alla divisione tra *episteme* e *doxa*, ossia tra sapere rigoroso e fondato da una parte e semplice opinione dall'altra.

La condizione degli schiavi incatenati corrisponde alla condizione nella quale si trovano normalmente tutti gli uomini, portati naturalmente dalla situazione e dalle convenzioni sociali a ritenere che la autentica realtà sia quella delle apparenze proiettate sul fondo della caverna.

Platone non dice esattamente come ci si può

liberare da questa condizione: allude solo a una «sorte divina». Certo è che colui che si libera dalle catene è chiamato a un lungo e difficile cammino, simboleggiato dalla salita lungo l'erta della caverna. Infatti egli deve

- riconoscere che gli oggetti trasportati sulle spalle dagli uomini sulla strada sono la causa delle ombre che vedeva sul fondo della caverna, e quindi accettare il fatto che tali oggetti siano più reali di ciò che fino a quel momento aveva creduto fosse l'unica realtà
- superare anche il terrapieno e uscire all'aperto, ossia abbandonare il mondo conosciuto dai sensi adattarsi alla sua nuova condizione, guardando la realtà più in ombra e attraverso dei «riflessi»
- riconoscere che tutti gli oggetti contenuti nella caverna erano solo copie degli oggetti fuori della caverna
- infine, una volta che la vista si è abituata, rivolgere lo sguardo in alto e vedere il sole, che è causa dell'essere e della conoscibilità di tutte le cose.

## La linea quadripartita

Platone stesso subito prima di presentare il mito del cavernah aveva formulato le stesse tesi sul piano gnoseologico con l'immagine della cosiddetta «linea quadripartita».

Si tratta di una immaginaria linea verticale, divisa in due segmenti:

- quello inferiore rappresenta la **doxa**, ossia la conoscenza sensibile caratterizzata dalla mutevolezza. È una conoscenza cioè che cambia continuamente sia nel tempo sia a seconda dei singoli soggetti conoscenti.
- quello superiore rappresenta l'**episteme**, ossia il sapere rigoroso e fondato caratterizzato dalla stabilità, dalla immutabilità e dalla trasmissibilità.

Ciascun segmento è però a sua volta diviso in due parti. Partendo dal basso, ossia dalla *doxa*, abbiamo:

**eikasia**, ossia la conoscenza vaga, attraverso i sensi, di un oggetto che non gode di chiara evidenza (per esempio, *eikasia* è la conoscenza che si può avere di una persona molto lontana in condizioni di luce insufficienti, oppure quella di un'automobile che ci sfrecci accanto velocissima). È il tipo più normale, «basico», di conoscenza.

*Eikasia* viene tradotta a volte con «**immaginazione**» ma si tratta di un traduzione alquanto fuorviante perché in italiano questa parola indica soprattutto la capacità di produrre delle immagini in modo spontaneo, mentre per Platone indica come abbiamo detto la forma più incerta e vaga di conoscenza sensibile.

**pistis**, cioè la conoscenza attraverso i sensi di un oggetto che viene posto nelle migliori condizioni possibili per essere esaminato (distanza, illuminazione, prospettiva e così via). È un grado di conoscenza senz'altro più sicuro e valido della *eikasia*, ma rimane anch'esso abitato dalle caratteristiche della conoscenza sensibile, che la rendono inaffidabile: varia nel tempo, cambia da soggetto a soggetto e si modifica a seconda delle prospettive che vengono adottate.

Anche in questo caso la traduzione tradizionale di *pistis*, cioè «**credenza**», non è molto valida (anche se deve essere conosciuta per poter dialogare con gli altri parlanti che la adottano) perché lascia anche in questo caso intendere una posizione quasi fideistica (si «crede» che le cose stiano in un certo modo piuttosto che in un altro), posizione che è del tutto assente dal testo platonico.

Prese insieme comunque *eikasia* e *pistis* rappresentano la conoscenza sensibile o *doxa* sopra la quale si situa l'*episteme* (ossia la conoscenza stabile e certa).

Anch'essa però, in stretta e voluta simmetria con la conoscenza sensibile, è composta di due segmenti:

**dianoia**, ossia la conoscenza deduttiva che muove da ipotesi accettate come valide e ne ricava in maniera necessaria una serie di conseguenze. Per la sua caratteristica di necessità e stabilità la *dianoia* si trova a un livello completamente diverso dalla *doxa*. Tuttavia non è ancora il vertice della conoscenza, proprio perché il punto di partenza dei ragionamenti che costruisce è solo ipotetico: potrebbe accadere che in un momento successivo l'ipotesi da cui si sono prese le mosse si dimostri errata, facendo crollare tutto il ragionamento che su di essa era stato costruito. Di fatto, la *dianoia* corrisponde alla conoscenza matematica che appunto parte da un complesso di conoscenze accettate per vere (definizioni, assiomi, postulati) e ne deduce tutte le conseguenze che è possibile ricavarne.

**noesis**, cioè l'ultimo e più autentico livello della conoscenza umana, nel quale noi cogliamo direttamente per intuizione la autentica realtà, caratterizzata dalla immutabilità e dalla stabilità. Qui e in molti altri passaggi Platone chiama l'oggetto supremo della conoscenza umana **eidos**, una parola greca che contiene la radice del verbo «vedere» e che allude al fatto che la conoscenza autentica è in un'ultima analisi una visione dell'essere, un suo manifestarsi, un suo darsi allo sguardo dell'uomo.

Anche in questo caso la traduzione italiana, «idea», è ormai inestirpabile per quanto sia molto fuorviante: in italiano infatti «idea» allude prima di tutto a un contenuto soggettivo della mente del singolo individuo (come quando si dice: «mi è venuta un'idea», oppure: «io ho le mie idee, tu le tue»). In Platone *eidos* (plurale *eide*) ha il significato esattamente opposto: non indica i pensieri soggettivi di una persona ma un oggetto esterno a tutti i soggetti pensanti e che proprio per questa caratteristica può imporsi a tutti come l'unica autentica verità.

## Il mondo delle eide

La proposta che Platone espone nella *Politeia* e in molti altri dialoghi per giustificare

- sia la possibilità dell'esperienza socratica (e quindi anche la

speranza di una rifondazione «giusta» dello Stato)

- sia la possibilità della matematica (e quindi anche la fondazione di un tipo di sapere nettamente distinto da quello dei sensi)

è quindi ammettere l'esistenza reale di un insieme di «paradigmi» (ossia modelli, forme) che possono essere colti solo dal pensiero e nel pensiero.

Tali paradigmi o *eide* hanno caratteristiche opposte a quelle delle cose che si possono vedere e toccare con i sensi. Esse infatti sono:

- immateriali
- immutabili
- indivenienti

**Le *eide* hanno in sostanza le caratteristiche del vero essere:** proprio per questo possono essere il fondamento della conoscenza autentica e, insieme, del mondo che ci circonda. Esse sono i **significati** delle cose: la tesi di Platone può essere descritta proprio dicendo che i significati delle cose hanno «più essere» delle cose stesse, perché i significati rimangono uguali, le cose materiali no. Per esempio, l'*eidos* di rettangolo rimane uguale e identico a se stesso attraverso i secoli, mentre il rettangolo materiale che ho sotto gli occhi (poniamo che sia la parte superiore di un tavolo) si altera e prima o poi scompare. La scomparsa del rettangolo materiale non fa scomparire il significato «rettangolo», ossia ciò che indichiamo ogni volta che diciamo o pensiamo la parola «rettangolo».

## L'anima e la conoscenza delle eide

Chi o che cosa conosce le «eide»? La risposta di Platone non lascia dubbi: **le *eide* non sono conoscibili con gli organi di senso corporei (vista, udito, tatto...), ma solo con le potenze dell'intelligenza che risiede nell'anima (psychè).**

Esiste una fondamentale simmetria tra conoscenza sensibile e

conoscenza intelligibile (da una parte) e corpo e anima (dall'altra). Le caratteristiche della conoscenza sensibile sono quelle della corporeità; le caratteristiche della conoscenza intelligibile saranno quindi quelle della *psychè*.

Torneremo più avanti sul tema della *psychè*.

Le *eide* non sono «cose» immateriali, ma come abbiamo detto sono i *significati* delle cose materiali che secondo Platone esistono indipendentemente dagli oggetti (o dalla nostra mente, che non può creare le *eide* ma solo scoprirle o meglio ricordarle, come vedremo subito).

Le *eide* si trovano in un livello di realtà che Platone chiama «**iperuranio**», un parola greca che significa «al di sopra del cielo». L'iperuranio è una metafora presa dall'astronomia dell'epoca per indicare ciò che si trova al di là dell'esperienza sensibile. Per usare una espressione che Platone non conosceva ancora, **il mondo delle *eide* è infatti trascendente**, ossia sta al di là del mondo delle cose che si colgono con i sensi.

Anche in questo caso il ricorso a una immagine (un luogo che è al di là del cielo) è rischioso. Parlare di iperuranio significa in realtà parlare di un luogo che non è un luogo, perché secondo le conoscenze astronomiche dell'epoca dovrebbe essere fuori dell'universo (che veniva appunto pensato come una sfera cava al cui centro si trova la terra).

La conoscenza del mondo delle *eide* (ossia dei significati delle cose), secondo Platone è **anàmnesis** cioè ricordo.

Infatti Platone sostiene che l'anima conosceva il mondo delle *eide* prima di unirsi al corpo al momento della nascita, momento in cui s'è dimenticata della conoscenza stabile dell'essere (vedremo più avanti che questa convinzione rappresenta un delle basi per la dimostrazione della immortalità della *psychè*)

In altre parole secondo Platone ognuno ha dentro di sé una conoscenza delle *eide* che è stata dimenticata, ma che con una opportuna dialettica si può riportare alla luce. Quando si riesce a fare ciò, si raggiunge la verità.

Questa tesi permette a Platone di interpretare in modo nuovo e originalissimo la dialettica socratica: se Socrate riusciva a

costringere l'interlocutore ad abbandonare le proprie opinioni (*doxai*) è perché egli aveva in qualche modo già intuito il mondo delle *eide*, sia pure senza saperlo, e sulla base di questo spingeva gli ateniesi.

In uno dei suoi dialoghi più famosi (il **Menone**) Platone descrive un **esperimento mentale** nel quale Socrate (naturalmente il Socrate platonico, non il Socrate storico) dimostra che uno schiavo che non ha mai studiato geometria, se opportunamente stimolato con le domande giuste, può risolvere il problema della duplicazione del quadrato, cioè uno dei grandi problemi della geometria antica (il problema può essere formulato così: dato un quadrato trovarne un altro con area doppia).

Il Socrate protagonista del dialogo manda a chiamare uno schiavo da parte di Menone. All'inizio lo schiavo, tratto in inganno dall'aspetto delle figure tracciate da Socrate, cade in errore e sostiene che il quadrato di area doppia deve avere anche il lato di misura doppia. Ma a poco a poco stimolato da Socrate riesce a raggiungere la soluzione: infatti riesce a comprendere che solo se si prende in considerazione la diagonale del quadrato si può risolvere il problema, poiché il quadrato di superficie doppia rispetto ad un dato quadrato è quello che ha per lato la diagonale del quadrato.

Platone-Socrate sostiene che lo schiavo ha potuto raggiungere la verità perché in realtà ce l'aveva già dentro di sé, perché come tutti gli uomini aveva visto l'essere delle *eide* prima di nascere e quindi anche l'*eidos* del quadrato con tutte le sue implicazioni.

Non è un caso se Platone usa proprio la matematica per fornire l'esempio di cosa vuol dire conoscere: aritmetica e geometria possiedono infatti per Platone l'immenso merito di «guidare l'anima verso la verità», come ci dice lui stesso, e di creare un *habitus* mentale filosofico: perciò costituiscono la premessa fondamentale per lo studio della stessa filosofia.

Gli studiosi discutono sul contributo di Platone ai

contenuti tecnici della matematica: il punto fondamentale è che Platone ha tentato seriamente per la prima volta di costruire una filosofia della matematica, teorizzando lo statuto ontologico dei numeri e delle figure geometriche come enti intermedi tra il molteplice diveniente del sensibile e l'identità immutabile dell'idea.

## La dialettica

La dialettica platonica è in generale il percorso razionale che porta dal mondo dei sensi al mondo delle *eide* per poi muoversi all'interno di questo mondo.

In un senso più tecnico la dialettica corrisponde al metodo della dimostrazione scientifica, che Platone è tra i primi a codificare nei suoi dialoghi.

Dialettico è il tipico procedimento che assume senza preliminare dimostrazione un dato principio, e tenta di verificarlo o di falsificarlo. La dialettica però presenta una serie di problemi interni, relativi ai rapporti tra il mondo delle *eide* e quello delle cose, che Platone non riesce a spiegare.

Si rende conto però che vi è una strettissima correlazione tra il lato ontologico e quello gnoseologico e che **le eide non sono tutte sullo stesso piano:**

- il primo livello, il più basso, di questo mondo è rappresentato dalla matematica e dalla geometria. Esse rappresentano un paradigma epistemologico, ossia ci mostrano come deve essere un sapere per poter essere considerato autentico. Queste due *epistemai* sono le più elementari e costituiscono il passaggio tra mondo sensibile e mondo delle eide;
- il secondo livello è quello rappresentato dalle eide di tutti gli oggetti che ci circondano: un tale albero, una cosa bella o una cosa giusta partecipa all'*eidos* dell'albero, della bellezza e della giustizia. Il mondo sensibile non è dunque altro che un'imitazione delle idee, e per questo motivo le cose sono ciò che sono poiché hanno una relazione: «sono copie» cioè alle idee.

- il terzo livello è formato da un gruppo di idee più importanti alla quali tutte le altre devono partecipare e fare riferimento. Tali idee sono:

- idea di essere

- idea di identico (ogni idea è identica a se stessa, e da qui l'idea di uguaglianza che deve essere posseduta da tutte le cose)

- idea di diverso (non-essere): ogni idea è diversa dalle altre. Il non essere non corrisponde all'opposto dell'essere (ossia il puro nulla parmenideo) ma appunto al concetto di diversità (*eteron*);

- idee di moto e quiete: il moto non va inteso come movimento fisico ma come l'essere in relazione con le altre idee o se stesso.

Nel *Fedro* la dialettica è definita come la sinossi (visione d'insieme) compiuta dal filosofo nei riguardi della realtà molteplice, al fine di trasceglierne gli elementi semplici che soli si possono ridurre all'unità dell'*eidos* intelligibile.

In questo senso, Platone contrappone costantemente la retorica dei sofisti al vero sapere dei filosofi, la dialettica. Il sapere del retore è un sapere apparente, che scambia di frequente il vero con il falso, l'essere con il non essere. Solo il dialettico sa discriminare la verità dall'apparenza e condurre i propri discorsi in modo tale che alle prove corrisponda il vero essere: le *eide*.

## I rapporti tra *eide* e cose

In una prima fase della sua riflessione, Platone aveva sostenuto la teoria della **partecipazione** dell'oggetto particolare all'idea. Nel *Parmenide* egli mette in evidenza alcune gravi obiezioni contro tale teoria.

Ammettendo infatti che le singole cose materiali partecipino dell'idea corrispondente, ci si chiede se esse partecipino dell'idea intera o solo a parte di essa.

Se si accetta la prima alternativa l'idea, che è una, è presente interamente in ciascuno dei molti individui e quindi è contemporaneamente «molti».

Se si sceglie la seconda, l'idea è unitaria ma divisibile (perché formata da più «parti») nello stesso tempo.

**In ogni caso si giunge ad una contraddizione**, derivata dall'impossibilità che ciò che è uno sia allo stesso tempo molteplice.

Platone perciò abbandona questa posizione e formula la teoria dell'**imitazione** (*mimesis*), nella quale si sostiene che gli oggetti particolari siano **copie delle idee**, le quali rappresentano i modelli; la somiglianza degli oggetti particolari con l'idea costituisce il loro legame con essa. La difficoltà in questo caso è che per poter dire che una realtà sia copia di un'altra bisogna che ci sia qualcosa in comune tra le due, che è diverso da entrambe.

Le obiezioni del *Parmenide* non trovano un'effettiva risposta. Tuttavia nei dialoghi posteriori (in particolar modo nel *Sofista*, nel *Politico* e nel *Filebo*) si assiste a uno sforzo di rimodulazione della teoria, che ne renda l'accettazione, se non pienamente conseguente, almeno non incompatibile con le obiezioni precedenti. Platone ritorna anzi sulla nozione di partecipazione, non più riferita però al rapporto tra le cose particolari e le idee, bensì a quello delle idee tra loro. Tale rapporto è concepito ora in termini di reciproca comunanza, che consiste di conciliare unità e molteplicità, staticità e movimento dialettico tra idee. In questa versione più matura le idee perdono l'immobilità dell'essere parmenideo, per accogliere al loro interno la complessità e la ricchezza prima esclusiva del mondo empirico e apparente.

## La *diáresis*

Il mondo delle idee assume ora l'aspetto di un organismo complesso, riccamente specificato e articolato, che consente di dare ragione degli stessi aspetti di molteplicità e articolazione propri dell'esperienza. L'attenzione si sposta sul momento della

**divisione (diaresis)**, che permette di ritrovare, entro l'unità dell'idea, la molteplicità che consente di collegarla al mondo empirico. Ciascuna idea si articola con quelle a essa subordinate e sovra ordinate secondo precise regole di reciproca partecipazione o comunanza. Tali nessi gerarchici possono essere stabiliti mediante una divisione. L'idea di uomo, per esempio si può trovare a partire da quella più universale di essere vivente mediante successive divisioni binarie.

Attraverso il metodo diairetico, per esempio, Platone definisce **l'uomo** come **bipede implume**, definizione che venne molto criticata.

Ogni idea va anzitutto distinta da quella ad essa opposta (domestico/selvatico, implume/piumato ecc.) con la quale non ha comunanza.

La divisione va inoltre compiuta in una sola direzione. Questo rapporto di comunanza tra idee o generi diversi è quello che consente di risolvere il problema della verità e dell'errore. La verità dei nostri giudizi è garantita infatti dalla capacità di ripercorrere le oggettive articolazioni o l'interna membratura del mondo delle idee. Secondo un'immagine che ricorre frequentemente nei dialoghi, possiamo raffigurarci il mondo delle idee come un organismo, le cui singole parti o membra corrispondono ai generi ottenuti mediante la *diaresis*.

La determinazione che viene provvisoriamente esclusa non è un nulla ma semplicemente un'altra idea che potrà tornare utile in un ulteriore *diaresis*. Questo sistema funziona inoltre esclusivamente se non esistono termini intermedi tra i due concetti contraddittori.

Rimane un problema: sino a che punto posso spingere la divisione? Da un'idea universale posso discendere ad altre più particolari, ma mi avvicinerò mai all'idea corrispondente alla realtà singola? In altre parole, potrò mai sperare di superare completamente il dualismo di idee e cose? La risposta non può che essere negativa.

Le idee, per quanto articolino la propria interna struttura in modo da avvicinarsi, per così dire, al

mondo empirico, restano trascendenti. Al termine estremo della divisione troveremo idee non ulteriormente «divisibili».

Vi è quindi una dialettica ascendente che si può far corrispondere a quello che nei primi dialoghi era descritto come il processo della reminiscenza. Segue l'opposto procedimento diairetico o divisorio, che si può descrivere come discendente. Dividendo il genere sommo, escluderò via via determinazioni che sono estranee all'idea di partenza

## La psyché

La concezione platonica dell'anima conosce una notevole evoluzione col passare degli anni:

- **Prima fase** (giovanile e socratica): Platone ha una concezione socratica dell'**anima**, intesa come un «**cosmo di virtù**»; in Socrate non è chiara la concezione di psyché (principio vitale in senso ampio), però è un grado di controllare il corpo
- **Seconda fase (pitagorica)**. Dopo il suo primo viaggio in Italia Platone accetta una concezione pitagorica: **la psyché è un «daimon»** immortale, staccata e qualitativamente diversa dal corpo, che cade nel corpo per una «colpa originaria», una realtà esistente che è staccata dal corpo. Questo concetto viene espresso nel *Fedone*, in cui viene presentata anche la famosa espressione, basata su un gioco di parole intraducibile, secondo cui

«Il soma (corpo) è un sema (carcere)»

Platone ritiene che l'anima e il corpo siano rigidamente contrapposte: il corpo è male, sede di passioni che distolgono l'anima a svolgere il suo compito, ovvero la ricerca della verità. L'uomo per essere tale deve dimenticare la corporeità che deve continuamente contrastare. In questa fase centrale quindi è evidente il rigido dualismo: la psyché è solo buona, il corpo è solo cattivo.

- **Terza fase (maturità)**: egli riconosce l'errore della

formulazione del *Fedone* e probabilmente riflettendo sulle tragedie che a teatro cominciavano a esplorare l'animo umano in modo nuovo, **ammette che l'anima sia scissa al suo interno** e che possieda al suo interno delle forze in contrasto fra loro: il male si trova nell'anima e non nel corpo. Nell'anima sono presenti delle energie interne, in contrasto tra loro, che possono portare nella direzione sbagliata. Possiamo giungere a questa interpretazione dal mito del carro alato del *Fedro* (dove Platone si confronta con l'arte della retorica).

Nel mito del *Fedro* l'uomo è paragonato ad un carro trainato da una coppia di cavalli alati e guidato da un auriga. I due cavalli sono uno bianco, buono che si lascia guidare, e uno nero, quello cattivo che non si lascia domare dall'auriga. Prima di cadere nel corpo l'anima dell'uomo seguiva il corteo degli dei fino ad arrivare ad un'erta e a poter contemplare l'Essere. Gli dei non incontrano alcun problema durante il cammino perché i cavalli dei loro carri sono entrambi bianchi e quindi sono portati ad andare nella stessa direzione e l'auriga non incontra difficoltà a domarli; al contrario il cammino degli uomini è faticoso perché i loro carri sono trainati da un cavallo bianco ed un cavallo nero che vogliono seguire direzioni opposte. La salita dal mondo sensibile a quello delle eide è molto più difficile per le altre anime, perché uno dei due cavalli è cattivo e impedisce l'ascesa; è al massimo tenuto sotto controllo da un'alleanza tra razionalità e quella parte dell'irrazionalità che può essere domata. Così, alla fine di questo cammino, i cavalli, dopo essersi calpestati a lungo le ali a vicenda, finiscono per perderle e l'anima precipita nel corpo. Il compito della vita dell'uomo è quello di far ricrescere le ali in modo tale da poter giungere a contemplare nuovamente l'Essere.

Secondo l'interpretazione dello storico della filosofia Mario Vegetti, nel libro *L'etica degli antichi*, all'interno della nostra anima vi è quindi un dualismo irresolubile: la psychè è abitata da una scissione tra forze razionali ed irrazionali, rappresentate le prime dall'auriga e le seconde dai due cavalli. I cavalli, però, sono ciò che muovono il

carro: senza le passioni l'anima non va avanti, non cambia. Le passioni quindi sono l'energia irrazionale essenziali per vivere: il problema non è annullarle, ma controllarle.

L'intuizione che l'anima umana non è un'entità compatta, ma molteplice, significa ammettere che l'uomo è continuamente esposto al rischio della follia o almeno del dolore, perché noi vorremmo esistere in modo autentico, ossia «compatto», senza «fessure» né dubbi.

Riassumendo, nel mito del *Fedro* l'anima risulta scissa al suo interno:

- la prima divisione è tra auriga e cavalli
- la seconda è quella tra cavallo bianco e cavallo nero.

**L'auriga** può essere interpretato come **metafora della razionalità**, mentre i **cavalli come delle forze psichiche non razionali** di cui abbiamo bisogno per vivere. Il cavallo nero rappresenta la parte concupiscibile dell'anima, che lotta contro la parte razionale e non si lascia domare dall'auriga; il cavallo bianco rappresenta invece la parte irascibile, che è intermedia tra il conoscere e il desiderare, è neutrale e può allearsi con l'una o con l'altra parte. L'anima concupiscibile invece cede alle passioni che, lasciate a se stesse, ci possono distruggere.

## L'eros nel Simposio

Il fatto che il compito supremo dall'anima sia quello di ritornare a contemplare il mondo delle idee ripropone il tema dell'energia che deve guidare questa spinta: **l'eros**.

Riguardo a questo Platone scrive il *Simposio*, uno dei suoi dialoghi più celebri e più importanti, dedicato appunto al tema di eros.

**La trama** è la seguente. Apollodoro, un discepolo di Socrate, riferisce all'amico Glaucone quanto Aristodemo gli ha raccontato riguardo al banchetto offerto dal poeta Agatone nel 416 a.C. Il convivio era stato organizzato per festeggiare la

vittoria da lui conseguita al concorso tragico delle Grandi Dionisie. Questa occasione riunisce alcuni amici del poeta che vengono chiamati a esprimere la loro opinione su eros.

I personaggi in questione sono stati anche interpretati come delle maschere che esprimono non solo singole individualità ma correnti di pensiero dell'epoca di Socrate e di Platone. Essi sono:

**Fedro** (simbolo di quel tipo di uomini che sanno provocare discorsi piuttosto che farne di propri). Egli dà esclusivamente una interpretazione materialistica di eros

**Pausania** (il cui nome richiama la posizione filospartana) distingue due forme di amore: la Venere terrestre che ispira una passione carnale e la Venere celeste che ispira sentimenti nobili. Questi sentimenti nobili, non essendo una passione carnale, si riferiscono anche ad un amore omosessuale

**Erissimaco**, rappresentante ideale dei medici greci, ispirato ai filosofi naturalistici, non intende l'amore come una forza tra due uomini, o tra un uomo e una donna, ma come una forza cosmica, riprendendo quindi la tesi di Empedocle

**Aristofane** è il simbolo della commedia greca. Platone cerca di ritrarre Aristofane come un buffone, che perciò non può dire cose serie. Egli infatti racconta un mito: un tempo gli uomini erano a forma di sfera con due teste, rotolavano veloci ed erano potentissimi. Per questo gli dei ne erano invidiosi e Zeus esasperato finì per intervenire tagliandoli in due in senso verticale: da questa divisione ebbero origine o due individui dello stesso sesso o due individui di sesso diverso, ossia un uomo e una donna. Le due metà rimasero per sempre attratte l'una dall'altra, e questa attrazione e ricerca della propria metà è ciò che chiamiamo amore.

Questo mito è citato molto spesso oggi anche nella cultura popolare per le sue somiglianze con il significato romantico dell'amore: due metà che si cercano e si uniscono. Ma tale interpretazione non può essere la posizione di Platone, la quale voleva essere ironica per ridicolizzare Aristofane.

**Agatone** (icona della tragedia) dà una descrizione di eros sentimentale: l'amore è per lui una sensazione di appagamento, una dolcezza che ti trascina (è l'amore inteso come viene inteso

per lo più al giorno d'oggi)

**Socrate**, incarnazione del filosofo greco, non parla in prima persona, ma assume la maschera della sacerdotessa Diotima, a cui affida l'esposizione del proprio pensiero. Caso unico nei dialoghi platonici, Socrate non è il protagonista filosofico ma si limita a raccontare ciò che gli ha detto la sacerdotessa di Mantinea. Inoltre, caso altrettanto unico nella letteratura greca, cede la parola a una donna, che in più insegna ad un uomo.

La sacerdotessa Diotima racconta il mito della nascita di Eros: questa divinità nasce dall'unione tra Poros (ricchezza) e Penia (povertà) nel giorno della nascita di Venere. Eros non è quindi solo un dio bello, buono, ricco e felice ma è un qualcosa di mezzo tra bello e brutto, tra buono e cattivo, tra mortale e immortale, quasi un demone, poiché possiede la natura di entrambi i genitori: l'astuzia e l'ardimento del padre, che lo spingono ad ordire complotti contro le cose belle e buone, e la fame e l'indigenza della madre, che lo spingono a una continua ricerca. Eros è sofferenza, è la volontà di possedere ciò che non si ha, diventa quindi metafora per indicare l'anima del filosofo, che ama ciò di cui manca, cioè la sapienza.

L'uomo ama perché desidera l'immortalità, ma siccome questa condizione gli è vietata, può avvicinarsi ad essa solo «partorendo nel bello» qualcosa di simile a sé.

Nel discorso di Diotima compare la cosiddetta «scala di Eros» cioè la serie delle forme che può assumere come desiderio e tensione verso la bellezza:

1 Al primo livello si ama un singolo corpo, perché è qui che si manifesta per la prima volta l'esperienza del bello

2 Poi però si capisce che la bellezza fisica si trova in molti corpi, e quindi bisogna superare l'amore per un corpo solo e cercare il bello in tutti i corporea

3 Il passaggio successivo è capire che vero bello è quello dell'anima, che può essere anche in un corpo brutto (come avveniva con Socrate stesso, che veniva considerato molto brutto)

4 Ragionando con le anime si fa il passaggio successivo, ossia si scopre la bellezza delle istituzioni e delle leggi

5 A un livello superiore c'è la bellezza della episteme, che manifesta «il gran mare del bello»

6 Infine siamo pronti per la conoscenza del bello in sé, ossia dell'Eidos che raccoglie e fa esistere tutte le esperienze che abbiamo appena descritto.

Come scrive Maria Grazia Pievatolo, «la progressione di Diotima è un'ascensione dal sensibile all'intelligibile, dall'esperienza al concetto, dal particolare all'universale, dal contingente al necessario, dal divenire all'essere, dal temporale all'eterno, alla ricerca dei paradigmi razionali della realtà»»

A questo percorso si aggiunge anche **Alcibiade**, importante politico dell'epoca, che arriva solo nel finale è l'emblema del giovane dotato, ma incapace di cogliere fino in fondo il senso e le finalità del discorso di Socrate.

Eros è in ultima analisi presentato come una energia psichica fondamentale

## La città giusta

Platone con i suoi dialoghi della maturità ritorna ad affrontare il tema dello stato giusto. Lo stato platonico non ha nulla a che vedere con uno stato di fatto, esistente nella realtà storico – sociale: esso cioè, è piuttosto un modello idealizzato. Nella sua idea lo stato non può derivare dal violento e arbitrario imporsi di alcuni individui sugli altri, ma da un principio semplice e naturale: la divisione del lavoro. Questa è a sua volta conseguenza della naturale diversità dei bisogni e delle attitudini testimoniate dall'anima dei singoli; il singolo non può bastare a se stesso, ma deve cooperare con gli altri, mediante il lavoro, al mantenimento e alla difesa della collettività.

Platone immagina uno stato formato da tre classi di cittadini: i lavoratori, i guerrieri e i governanti.

Egli esprime il concetto di stato giusto per mezzo della similitudine tra stato e anima: deve infatti esistere una

proporzione e una corrispondenza tra interiorità ed esteriorità; le dinamiche della psiche riflettono dunque quelle sociali poiché stato e anima funzionano allo stesso modo.

I **governanti**, la cui specifica virtù è la saggezza, sono come la parte razionale dell'anima.

I **guerrieri**, la cui virtù è il coraggio, corrispondono alla parte irascibile.

I **lavoratori**, che non hanno una virtù propria, ma condividono quella generale di tutto il corpo sociale, cioè la temperanza, corrispondono alla parte concupiscibile.

Quindi come **esistono tre forze nell'anima, esistono tre classi sociali**. I custodi sono coloro che incarnano la figura del filosofo, quindi sono i soli che hanno maggiori possibilità di apprendere la verità, di raggiungerla. Nasce quindi una divisione tra chi conosce qualcosa della filosofia e chi no, che di conseguenza lavora.

Platone però non ha mosso la giustizia in relazione a qualche gruppo sociale, perché la giustizia è tutto l'insieme: si può raggiungere quindi solo se ogni classe sta al suo posto e attua ciò che le compete.

## Il comunismo platonico

Nei libri II-V della *Politeia* viene descritta un'organizzazione sociale e politica che è parsa ad alcuni «comunista». Il principio della divisione del lavoro e l'esigenza di giustizia impongono che chi esercita un mestiere e detiene una proprietà economica, la classe dei lavoratori, non abbia diritti politici, mentre i guardiani, le classi dirigenti, non debbano avere alcuna proprietà ma debbano vivere in una comunione dei beni e delle donne. In caso contrario, l'avidità e le lotte che ne conseguono trasformerebbero in tirannide il buon governo della repubblica. Affinché poi i cittadini si sentano membri di una sola famiglia e le tre classi non si trasformino in caste chiuse, i fanciulli dovevano essere sottratti in tenera età alle famiglie e allevati in comune, a cura dello stato. I saggi governanti sapranno scegliere tra loro i più adatti a divenire a loro volta guardiani, indipendentemente dalla loro origine sociale. Le femmine avranno gli stessi diritti e la

medesima educazione dei maschi. Lo stato infine non dovrà assolutamente contenere al suo interno differenze eccessive di ricchezza e povertà, fonte di ingiustizie.

Il filosofo tedesco Karl Popper, autore di *La società aperta e i suoi nemici*, sviluppa la tesi per la quale Platone, Hegel, e Marx furono i peggiori filosofi della storia poiché, inconsciamente, furono i padri del totalitarismo e quindi di una società chiusa, estremizzata poi per esempio nel nazismo e nel fascismo. Egli infatti sostiene che è impossibile trovare una società giusta ed è proprio per questo che tutti i tentativi svolti portarono ad una degenerazione. Dato lo schema platonico, in cui tutto il potere è nelle mani dei controllori, chi controllerà i controllori? La società migliore non è quella migliore in assoluto, ma quella più facilmente migliorabile di volta in volta. Ciò nonostante dobbiamo prendere in considerazione il comunismo platonico come etico, un'esigenza di assoluto disinteresse e di astratta giustizia, non un ideale o un'ispirazione di tipo sociale ed economica.

## Le teorie estetiche

Secondo Platone è opportuno fare una netta distinzione tra: arti visive e arti melodiche.

Platone **condanna fortemente l'arte visiva** poiché imitazione, ma non come imitazione della vera realtà bensì dell'apparenza sensibile. Essa è dunque imitazione dell'imitazione, copia della copia, e si trova perciò «tre gradi lontana» dalla verità.

Essa non si indirizza alla parte razionale dell'anima, bensì a quella emotiva e irrazionale, suscitando turbamenti e vane passioni. La polemica di Platone è rivolta, in particolare, contro i poeti che sono erroneamente considerati gli «educatori» dei greci. Imitando le peggiori passioni degli uomini, rappresentando cattivi modelli della divinità essi sono di fatto dei «corruttori».

Sarebbe però sbagliato interpretare questo discorso come una condanna indiscriminata di ogni forma artistica. **Platone ci suggerisce infatti che la nuova ed autentica forma d'arte è la filosofia.**

La filosofia infatti non imita i modelli sensibili ma direttamente le idee.

È soprattutto la musica la forma d'arte verso cui sembrano andare la maggiori simpatie del filosofo. Non solo nella *Politeia* essa è accostata alla ginnastica per la sua essenziale funzione educativa (quella di produrre l'armonia tra anima e corpo), ma soprattutto nei dialoghi tardi la troviamo avvicinata alla matematica, come forma superiore di cultura assai prossima alla filosofia.

**La musica, proprio per la sua componente matematica, ci introduce alla contemplazione del mondo delle idee.**

Nello stato di Platone dunque sarebbe dovuto essere presente questo tipo di arte in modo puro e che portasse a passioni ed a sentimenti giusti. Le arti melodiche possono essere utili, a condizione che eccitino le passioni giuste, quelle che aiutano a tendere l'uomo verso la verità.

Secondo l'interpretazione di Karl Popper ciò significava negare l'arte, ed utilizzare quest'ultima

solo per dimostrare l'unione di un partito, come nell'esempio più estremo del nazismo. Secondo Aristotele la tragedia ha una funzione catartica, ossia purificatrice. Il fatto di vedere la passione oggettivata sulla scena ci permette di prendere le distanze. Platone sostiene invece che la tragedia eccita le passioni e che quindi contagia lo spettatore, il quale si sente autorizzato a vivere senza rimorsi le esperienze più tremende proprio perché le ha già viste sulla scena. Queste due posizioni ricalcano le due posizioni che oggi si hanno nei confronti della televisione: la prima, sostenuta da Karl Popper, con la celebre descrizione della televisione come «cattiva maestra», poiché contagia lo spettatore; la seconda, che ritiene che fin da piccoli si ha la capacità di contestualizzare il male mostrato in cartoni animati e film e comprendere e distinguere realtà e finzione.

## La conoscenza della natura

La filosofia della scienza platonica è contenuta nel dialogo Timeo in cui Platone descrive la natura come traduzione di un insieme di numeri che la regolano e la governano.

La natura ci è nota attraverso la sensazione e la conoscenza che su tali basi si fonda non può pretendere di raggiungere la certezza dimostrativa di un sapere definitivo poiché essa stessa è fluida e mutevole.

La scienza naturale è un sapere congetturale e probabile, che non giunge, come invece fa la filosofia, a una verità assoluta.

Ciò non esclude tuttavia che anche la conoscenza della natura possa avvicinarsi per gradi all'esattezza della conoscenza filosofica, si assume come «ipotesi verosimile» l'esistenza di una struttura razionale, di un modello ideale che ha presieduto alla sua formazione.

Già i pitagorici, affermando che le cose sono «numeri», aveva introdotto l'esattezza matematica nel cosmo naturale, l'ordine nel disordine.

L'ipotesi più probabile secondo Platone è quindi che il mondo si strutturi attorno a schemi di carattere matematico e

geometrico: il mondo dunque è ricostruibile per mezzo delle quattro radici fondamentali: aria, acqua, terra e fuoco, che a loro volta sono riconducibili ai cinque solidi platonici regolari e che a sua volta ogni loro faccia è scomponibile in triangoli rettangoli nei quali, come si è già visto, domina il teorema di Pitagora: teorema che governa l'intero universo.

I cinque poliedri sono collegati agli elementi secondo questo schema:

- Tetraedro - fuoco
- Cubo - terra
- Ottaedro - aria
- Dodecaedro
- Icosaedro – acqua

Il quinto solido, il dodecaedro, non potendo essere accostato a nessuna delle quattro radici, divenne simbolo dell'universo poiché ogni sua faccia è formata da pentagoni, dei quali se si tracciano le diagonali si ottengono via via altri infiniti pentagoni.

Al centro del Timeo sta il grande mito cosmologico. In esso sta la figura del demiurgo, artigiano divino ed essere intermedio tra il mondo delle eide ed un "qualcosa" che Platone chiama chora e definito anche come la spazialità informe. Il demiurgo, divino artefice che ha dato forme e inizio all'universo, è un'intelligenza ordinatrice, non creatrice, che ha introdotto l'ordine nel caos delle origini, avendo di mira una perfezione ideale espressa dall'idea del bene, l'idea cioè di produrre «il migliore dei mondi». Egli si trova in mezzo alla chora, è una figura buona e la sua volontà è quella di plasmare le cose senza guardare verso il basso ma scrutando solo il mondo delle eide; per questo motivo cercando di imitare quest'ultime provoca grandi differenze negli oggetti prodotti. A differenza del Dio biblico, egli dunque non crea il mondo «dal nulla», ma conferisce una forma e un ordine a una materia preesistente. Questa materia delle origini non è costituita dai quattro elementi, di cui sono fatti tutti i corpi, ma è il «ricettacolo» (chora), lo spazio da cui fuoriescono gli elementi visibili che prima si agitavano in essa del tutto confusamente. Il demiurgo si serve di forme geometriche per adattare allo spazio i quattro elementi

qualitativi e generare, dalla loro ordinata mescolanza, il mondo dei corpi. Un passo **centrale nella** cosmologia platonica occupa inoltre l'anima, che non è più un elemento antropologico, ma cosmico, ed è identificata con l'*anima* del mondo (*anima mundi*). La creazione dell'anima del mondo, da parte del demiurgo è anteriore a quella dei corpi, che solo dall'anima ricevono la caratteristica loro peculiare, quella del movimento.



# ARISTOTELE

## Perché Aristotele è importante?

Aristotele è stato uno dei più grandi filosofi dell'Occidente, tanto che nel medioevo ci si riferiva a lui come «il» filosofo per eccellenza.

A prescindere da queste valutazioni condizionate dallo spirito del tempo, **Aristotele incarna in modo paradigmatico uno dei modi possibili di fare filosofia**, uno degli stili di lavoro che chi si occupa di filosofia può scegliere di seguire.

Da un punto di vista ontologico, **Aristotele invita alla concretezza**: senza essere materialista in senso tecnico, insiste a ricordarci che il «vero essere» è il mondo naturale che ci troviamo davanti agli occhi (non a caso, quando deve fare un esempio prende spunto molto spesso dalle piante e dagli animali, ossia dagli essere viventi in carne ed ossa).

Dal punto di vista dello studio del pensiero in quanto tale, Aristotele ha l'immenso merito di aver dato **ordine** al complesso di ricerche sulla struttura formale del pensiero svolte dai filosofi eleati, dai sofisti e da Platone, dando vita alla «logica» come la intendiamo in Occidente.

Da un punto di vista politico, Aristotele rinuncia alla prospettiva rivoluzionaria di Platone: egli **non vuole cambiare lo stato, ma solo studiarlo**. Egli pertanto, pur senza aver costruito un «sistema» filosofico in senso stretto (ossia una filosofia che abbia la pretesa di affrontare e spiegare ogni aspetto della realtà), rimane per molti aspetti il modello del «professore di filosofia».

## La vita di Aristotele

Aristotele nacque nel 384/3 a.C. a Stagira, l'attuale Stavro, una piccola città macedone nella penisola Calcidica.

Il padre di Aristotele era il medico Nicomaco, che lavorava per il re dei

Macedoni Aminta nella città di Pella, capitale del regno. Aristotele quindi, assistendo il padre, iniziò a studiare fisica e biologia, e questa esperienza condizionò profondamente la sua filosofia.

Rimasto orfano in tenera età, Aristotele dovette recarsi col suo tutore Prosseno ad Atarneo, cittadina dell'Asia Minore di fronte all'isola di Lesbo. Prosseno verso il 367 a.C., lo mandò ad Atene per studiare nell'Accademia fondata da Platone circa vent'anni prima: Aristotele aveva solo 17 anni. Qui egli visse come «meteco» ossia come uomo libero che, in quanto straniero, godeva dei diritti civili ma non di quelli politici.

Platone era in Sicilia, e Aristotele subì quindi l'influenza del reggente dell'Accademia, Eudosso di Cnido.

Nel 347 a.C. Platone morì. Aristotele non venne chiamato a sostituirlo (la direzione fu assunta da Speusippo, nipote di Platone) ed egli ritornò ad Atarneo, dove aveva trascorso l'adolescenza, su invito di Ermia, il tiranno della città. Presso la corte di Ermia Aristotele ritrovò altri ex allievi di Platone, e tutti insieme si trasferirono ad Asso, la nuova capitale di Ermia, per

fondare una scuola che si considerava l'unica vera scuola platonica. Nel 344 a.C. Aristotele si trasferì a Mitilene, sull'isola di Lesbo, per fondare un'altra scuola. Nel 342 a.C. fu chiamato a Pella, in Macedonia, dal re Filippo II perché facesse da precettore al figlio Alessandro Magno.

Quando nel 340 a.C. Alessandro diventò reggente del regno di Macedonia, Aristotele tornò forse a Stagira e intorno al 335 a.C., si trasferì ad Atene, dove in un pubblico ginnasio, detto Liceo perché sacro ad Apollo Licio, fondò la sua famosissima scuola, chiamata Peripato (in greco «passeggiata») perché Aristotele amava insegnare passeggiando nel suo giardino.

Nel 323 a.C. morì Alessandro Magno: Aristotele venne guardato con ostilità per il suo legame con la corte macedone, e fu costretto a lasciare Atene e a rifugiarsi a Calcide dove morì l'anno dopo.

## Le opere di Aristotele

Aristotele scrisse due tipi di libri:

**Libri essoterici**, ossia destinati alla pubblicazione. Sono quasi completamente andati perduti

**Libri esoterici**, ossia riservati all'uso di scuola. Erano raccolte di appunti integrati e corretti dallo stesso Aristotele. Sono stati raccolti successivamente in base agli argomenti che affrontavano.

Il loro elenco è piuttosto lungo:

### **Organon (in greco «strumento»)**

#### **raccolge gli scritti di logica:**

*Le categorie* (un libro)

*Sull'interpretazione* (un libro)

*Analitici primi* (due libri)

*Analitici secondi* (due libri)

*Topici* (otto libri)

*Elenchi sofistici* (un libro)

### **Seguono i libri dedicati al mondo naturale:**

*Fisica* (otto libri) con scritti correlati:

*Sul cielo* (quattro libri)

*Sulla generazione e corruzione* (due libri)

*Sulle meteore* (quattro libri)

*Storia degli animali* (un libro)

*Sulle parti degli animali* (un libro)

*Sulla generazione degli animali* (un libro)

### **Poi i testi dedicati all'ontologia:**

*Metafisica* (quattordici libri)

*Sull'anima* (tre libri)

### **Infine, i testi sull'etica e l'estetica:**

*Etica Nicomachea* (dieci libri)

*Etica Eudemia* (sei libri)

*Grande etica* (due libri)

*Politica* (otto libri) correlata alla

*Costituzione degli Ateniesi*

*Retorica* (tre libri)

*Poetica*, incompiuta.

## In cosa è diverso Aristotele da Platone?

Platone e Aristotele rappresentano due dei modi possibili di guardare il mondo. Si tratta di due sguardi molto diversi e in qualche modo complementari, tanto che i pensatori che sono venuti dopo di loro (ma questo vale anche per ciascuno di noi, a distanza di oltre duemila anni) possono essere classificati, sia pure a volte con qualche forzatura, come «platonici» o «aristotelici».

In **Platone** prevale senz'altro la tesi della unitarietà del reale: nella sua visione tutte le distinzioni rinviano infatti a una fondamentale unità, sia essa il bene, l'essere o l'uno.

In **Aristotele** convivono due linee. Da un lato c'è la ricerca di una spiegazione unificante della realtà ma dall'altro c'è anche la consapevolezza delle differenze ontologiche che distinguono tra loro i vari generi di realtà: in altre parole gli animali non sono la stessa cosa delle piante, gli esseri viventi in generale sono diversi dagli esseri inanimati, il mondo terrestre è diverso da quello celeste, i corpi fisici hanno leggi diverse dagli enti matematici, e così via.

In **Platone**, tutti i saperi dipendono in ultima analisi dalla dialettica, che ha il compito di giustificarne i fondamenti in rapporto al bene: il sapere epistemico (cioè rigoroso e fondato) presenta dunque un assetto rigidamente gerarchico.

In **Aristotele** alla consapevolezza delle differenze di cui è intessuta la realtà corrisponde una concezione del sapere tesa a salvaguardare la specificità e l'autonomia di ogni ambito disciplinare. Il sapere presenta in Aristotele una configurazione che da alcuni interpreti è stata definita «enciclopedica» in senso etimologico, ossia «posta in cerchio» (questo è il significato della parola greca **enkuklopedia**), per sottolineare

come i diversi saperi fondati si trovano idealmente collocati gli uni accanto agli altri. Anche se lo Stagirita attribuisce una importanza maggiore ad alcuni settori del sapere rispetto ad altri, ciò non implica in generale una dipendenza gerarchica dei secondi dai primi. La stessa filosofia, che in Platone coincide con il vertice del sapere, tende in Aristotele a identificarsi con l'insieme dei saperi fondati.

Tuttavia anche in Aristotele rimane ugualmente una forma di gerarchia dei saperi. Da un lato, infatti, viene accordato un ruolo di privilegio alla **proth filosofia** [*prote filosofia*], la «filosofia prima» che studia le sostanze immobili tra cui il Divino (per l'eccellenza del suo oggetto, essa appare ad Aristotele più «filosofica» delle altre). D'altro lato, Aristotele ammette l'esistenza di un **sapere sull'ente in quanto ente**, che ha come oggetto tutte le cose in quanto esistono e dichiara che essa è di competenza del filosofo.

Infine, in campo etico, Platone identifica la virtù con la conoscenza, mentre Aristotele distingue con cura la sfera della teoria da quella dell'agire, e afferma che, nel determinare il comportamento virtuoso, un ruolo fondamentale è svolto dalla volontà.

## La critica alla dottrina delle eide

Con la critica della dottrina delle idee Aristotele prende definitivamente le distanze da Platone.

Platone, come abbiamo visto, introduce il mondo delle eide per spiegare l'esistenza delle cose: le eide sono ciò che fanno esistere la realtà in un certo modo. Nei suoi testi però si può notare che anche per lui il passaggio tra le due dimensioni non sia così netto. In alcuni passi, per esempio, sembra che l'eidos sia solo l'unità delle sensazioni. La posizione di Platone non è così netta poiché nei suoi dialoghi ripercorre sempre tutta la sua filosofia, che è proteiforme e che non costituisce un sistema filosofico.

Aristotele è il primo a dare un'interpretazione «stretta» della dottrina delle eide, concepite come «choristà» (*χωριστά*), ossia come entità completamente separate dal mondo delle cose. È lui quindi a concepire il mondo delle eide, cioè dei significati, come parallelo e staccato dal mondo delle cose concrete.

Si tratta di una interpretazione importante poiché Aristotele ha conosciuto di persona Platone, ma si tratta anche di una interpretazione destinata a sollevare numerosi problemi: come vedremo meglio tra poco, se i significati sono completamente e totalmente staccati dalle cose, come possono essere di una qualche utilità per comprenderle? In ogni caso, questa interpretazione è destinata a diventare standard nella storia della filosofia occidentale.

La rivendicazione della piena sostanzialità degli enti naturali implica un serrato confronto con la dottrina platonica delle idee. Del resto, proprio nel periodo di permanenza dello Stagirita presso l'Accademia, lo stesso Platone era impegnato a riesaminare criticamente la propria dottrina: non è forse un caso se alcuni degli argomenti che Aristotele propone contro le idee platoniche coincidono con le difficoltà della teoria rilevate dallo stesso Platone nel dialogo *Parmenide*.

La tesi di Aristotele può essere formulata così: il mondo delle eide non può funzionare *proprio perché* è concepito come un qualcosa completamente separato dalle cose.

Infatti, perché l'eidos di un cosa mi possa dire qualcosa riguardo alla realtà cui si riferisce, bisogna che l'eidos e la cosa abbiano un qualcosa in comune, che mi permette di stabilire un collegamento tra i due piani (cosa esistente e significato della cosa esistente).

Da questa obiezione nasce l'argomento indicato normalmente come «argomento del terzo uomo»: perché l'idea di Uomo possa riferirsi a Socrate (ossia a un uomo concreto), bisogna che esista un «terzo uomo» intermedio tra i due, e che abbia

caratteristiche comuni a entrambi per poter fungere per così dire da ponte tra i due. Ma lo stesso ragionamento può essere applicato anche tra Socrate e questo «terzo uomo»: ossia, affinché si possa dire che questo «terzo uomo» inerisca, si riferisca a Socrate bisogna ammettere che ci sia qualcosa di comune tra i due. Questo qualcosa di comune rappresenta un altro «terzo uomo», e così via all'infinito.

Gli argomenti di Aristotele contro le idee mirano da un lato a mettere in luce le conseguenze contraddittorie derivanti dal postularne l'esistenza; dall'altro a evidenziare come l'ammissione delle idee non valga a dar risposta ai problemi, alla soluzione dei quali esse sono ritenute necessarie.

Al primo tipo di argomenti è riconducibile quello rivolto a confutare le idee di negazione: se si ammettono le idee, allora è necessario ammettere idee anche delle negazioni (come «non uomo»): ma ciò è impossibile, perché in tal caso avremmo una idea unica, quella appunto di «non uomo», per una molteplicità di cose diverse (tutte, esclusi gli uomini).

Al secondo tipo appartengono invece, rispettivamente:

- a) la confutazione della prova dell'esistenza delle idee che si fonda sulla scienza;
- b) la critica alla tesi che gli enti ideali «separati» siano causa di quelli sensibili.

Come si ricorderà, Platone ritiene che non sia possibile avere un sapere rigoroso e fondato di ciò che è mutevole, come sono appunto le cose sensibili. Il sapere autentico, quindi, per Platone non può che riguardare ciò che le cose hanno in comune tra loro e che non muta. Affinché il sapere abbia un oggetto definito, è dunque necessario che esista un ente immutabile e distinto dalle cose molteplici: l'eidos, appunto.

Aristotele obietta che questo argomento prova bensì la necessità dell'esistenza di un oggetto stabile del conoscere autentico, ma non quella delle eide. L'oggetto del sapere autentico non può essere una cosa esistente accanto alle altre,

da esse «separata». Dalla conoscenza di una realtà come l'idea platonica, proprio perché «separata», non può infatti derivarci nessun sapere sulle cose singole. Il sapere rigoroso verte invece per Aristotele intorno a nozioni o predicati universali (come «animale», «uomo» ecc.) che non hanno una esistenza separata dalle cose, ossia non esistono come «cose» a loro volta, benché non coincidano nemmeno con esse e ne rappresentino piuttosto l'elemento di comunanza, cioè l'essenza o natura unica, ovvero ciò che una categoria di cose ha in comune.

La **critica alla concezione delle eide «separate» come causa degli enti** sensibili è strettamente legata alla precedente.

Aristotele rileva che postulare eide «separate» dalle cose come causa di queste ultime significa solo aumentare inutilmente il numero delle cose che devono essere spiegate. Le eide, infatti, non valgono a spiegare il divenire degli enti sensibili e nemmeno possono essere considerate causa della loro esistenza, proprio perché ne sono separate. A partire da questo assunto i complessi tentativi di stabilire una comunicazione tra idee e cose (operati da Platone attraverso i concetti di partecipazione delle cose alle idee e di imitazione del modello ideale da parte delle cose) vengono liquidati polemicamente dal giovane Aristotele come «metafore poetiche», di nessuna importanza per la filosofia.

## La critica alla diairesis

Un ulteriore importante aspetto del pensiero platonico sottoposto a esame critico da Aristotele è il procedimento della diairesis: **da questa critica Aristotele deriva la dottrina delle categorie.**

Alla diairesis gli accademici si affidavano per ricavare una idea particolare da una più generale, attraverso successive divisioni. La diairesis, nella prospettiva di Platone, serve a evidenziare il rapporto di comunicazione che un'idea intrattiene con quelle a essa subordinate e con quelle più generali da cui essa stessa è derivata. La diairesis ha anche il compito di mettere in rilievo,

all'opposto, la relazione di esclusione reciproca tra idee tra le quali non sussiste alcuna comunicazione.

Rivelatrice dei nessi che sul piano ontologico collegano le idee tra loro, la diairesis svolge un ruolo essenziale anche sul piano del discorso, in quanto criterio di verità: infatti, per Platone la verità o la falsità dei rapporti che il logos umano istituisce nella proposizione tra soggetto e predicato dipendono dalla corrispondenza o meno di questi con i rapporti che collegano tra loro le idee.

Il metodo diairetico di Platone è dunque un modo per individuare la struttura del mondo delle eide e arrivare quindi alla loro definizione.

**Platone sostiene che attraverso questo sistema si possa arrivare a un'eidos supremo.**

**Secondo Aristotele questo non è possibile:** ci sono dei generi supremi, chiamati **categorie**, che sono un limite invalicabile.

Aristotele si propone di correggere i difetti del procedimento diairetico, trasformandolo in uno strumento più efficace al fine di controllare la correttezza del discorso. In ciò egli segue del resto un'indicazione dello stesso Platone, il quale raccomanda che le «divisioni» vengano operate in modo non casuale, ma rispettoso dell'effettivo articolarsi delle idee più generali (secondo la denominazione del *Politico*, generi) nelle idee più particolari (specie), dalle quali le prime sono costituite. Rispetto alla nozione di genere, tuttavia, quella di specie individua un ambito meglio determinato e più omogeneo al suo interno.

Genere e specie sono termini tecnici per indicare la gerarchia tra le idee:

|  |
|--|
| Genere = insieme più ampio<br>Specie = sottoinsieme del genere |
|--|

Ogni elemento della specie appartiene al genere, ma non viceversa. Questa distinzione permette di stabilire una

gerarchia di insiemi concentrici, nella quale i termini più ampi comprendono quelli più ristretti.

Secondo Aristotele, **un limite del procedimento diairetico** consiste proprio nella **mancanza di un criterio rigoroso** per stabilire se una determinata idea appartenga a un'altra più generale come una specie a un genere: se cioè la prima rappresenti davvero una articolazione essenziale della seconda, e quindi appartenga alla stessa «colonna» di quest'ultima.

Come accertare allora se un'idea rientri o meno nella stessa colonna diairetica di un'altra? A questo fine, Aristotele propone di distinguere le determinazioni esprimenti il «che cos'è» (*ti esti*) di una cosa da quelle che le si riferiscono in modo diverso. In una stessa «colonna» devono trovare collocazione solo le determinazioni che dicono «che cos'è» qualcosa. Analizziamo, per esempio, le due seguenti proposizioni: 1) l'«uomo è un animale» e 2) «la neve è bianca». Consideriamo la prima: «uomo» appartiene a buon diritto alla colonna in cui si trova «animale», poiché «animale» dice «che cos'è», almeno in parte, «uomo» (e dunque «animale» è il genere a cui appartiene la specie «uomo»).

Consideriamo invece la seconda: benché la «neve» sia indubbiamente una cosa «bianca», la nozione di «bianco» non esprime il «che cos'è» la neve e dunque «neve» non potrà collocarsi nella colonna di «bianco» (il che equivale a dire che «neve» non è una specie del genere «bianco») ma troverà posto in quella – poniamo - di «precipitazioni atmosferiche». «Bianco», a sua volta, verrà a disporsi nella colonna contenente il predicato che esprime il «che cos'è» di «bianco» ovvero il «colore».

C'è un limite al numero dei «generi supremi» (o «categorie») sotto i quali si possono raccogliere i vari aspetti della realtà. Aristotele non si è mai preoccupato di fissare con precisione tale numero: anche se si usa dire che le categorie aristoteliche dell'essere sono dieci, in alcune liste egli parla di dodici categorie, in altre di dieci, in altre ancora si ferma a otto, ma di fatto ne studia in modo approfondito solo quattro.

Esse sono:

Sostanza  
Qualità  
Quantità  
Relazione

Le altre categorie sono:

il dove, il quando, il giacere, l'avere, l'agire, il subire.

Nonostante tutto questo discorso sembri una questione molto astrusa, ci troviamo di fronte a una delle problematiche fondamentali della la storia del pensiero occidentale. Platone e Aristotele impersonificano due opzioni che attraversano tutta la filosofia obbligando tutti i filosofi a schierarsi:

**o esiste un sapere unitario**, che corrisponde a una struttura unitaria del reale (posizione platonica)

**o esistono solo saperi parziali**, cui corrisponde un essere non monolitico.

Nel Seicento, per esempio, i filosofi tendevano a pensare in chiave platonica, e a credere quindi che un sapere supremo esistesse e fosse basato sulla matematica, mentre oggi si tende a respingere l'idea di un sapere supremo e universale.

Scegliere una o l'altra opzione non è un semplice gesto «intellettuale» ma definisce una serie di conseguenze che hanno una profonda incidenza nella propria vita:

**Con l'opzione platonica:**

affermi che la realtà ha un senso unitario perché esiste un «oggetto» supremo, un genere sommo che raccoglie e organizza la totalità. Dato che esiste una conoscenza di livello superiore che permette di conoscere questo genere sommo, tutta la tua vita sarà orientata alla scoperta e allo studio di questo genere, qualunque esso sia, anche contro l'evidenza dei sensi.

**Con l'opzione aristotelica:**

rinunci alla possibilità di dare una unità totalizzante alla

tua vita, perché sai che quando ti occupi di certi argomenti puoi/devi usare certi metodi, accettando certi postulati, quando invece ti occupi di altri devi usarne diversi.

## Il linguaggio e il principio di non contraddizione

Aristotele dice dunque che non esiste un genere supremo, e quindi neppure un sapere universale.

Eppure, un «sapere» in qualche modo «onnicomprensivo» c'è: **il linguaggio con le sue strutture.**

L'intuizione profonda che Aristotele ci suggerisce può essere descritta in questi termini, che non sono aristotelici:

**il linguaggio è come una rete che noi lanciamo sulle cose per capirle** (in senso etimologico).

Come il pescatore lancia la sua in mare per prendere i pesci, così noi dobbiamo lanciare la rete rappresentata dalle parole e dalle loro connessioni nel mare della realtà, per cercare di afferrarla: proprio come gran parte (ma non tutto) di quello che si trova in mare scivola tra le maglie della rete, così gran parte dell'esistenza scivola via tra le maglie del linguaggio, che si sforzano di trattenerla ma non ci riescono.

Il linguaggio è dunque qualcosa che ci permette di comprendere la realtà, anzi è l'unico modo per capirla, ma paradossalmente ne lascia fuori gran parte.

Fino a quando non c'è la parola (il linguaggio) non c'è la conoscenza (al massimo è una conoscenza vaga e confusa, inutilizzabile). Il fatto di poter usare le parole è un momento di svolta nella nostra vita, perché abbiamo bisogno di queste per prendere coscienza di ciò che siamo.

Il fondamento del linguaggio è quindi il fondamento di tutto il nostro sapere, nel senso che è la condizione che deve essere ammessa perché anche il resto possa essere vero. Secondo Aristotele esiste un «principio» che sta a base del linguaggio,

ossia che deve essere ammesso perché il semplice emettere suoni possa costituirsi come linguaggio propriamente umano.

La più nota formulazione aristotelica del principio si trova nel libro Gamma della Metafisica e suona così:

**«È impossibile che la stessa cosa convenga e nello stesso tempo non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto».**

Cosa vuol dire esattamente questa frase?

Tale formulazione è **prescrittiva** sul piano logico-formale (ossia esprime le condizioni alle quali soltanto è formulabile un discorso che abbia un significato): essa chiede che quando si costruisce un giudizio unendo un predicato a un soggetto (è questo il significato del verbo «convenire»), non si tenti nello stesso tempo di negare questa unione.

Per esempio, se io dico che questo foglio è bianco, non posso nello stesso momento e dallo stesso punto di vista dire che esso è qualcosa di non bianco. Si noti l'importanza delle due condizioni del tempo e del punto di vista: io posso benissimo dire che il foglio è *prima* bianco e *poi* nero, perché questo non viola affatto il principio, così come posso dire tranquillamente che il foglio bianco alla luce del sole è rosso quando è esposto a una luce diversa (ossia si trova in condizioni diverse).

**Il principio in realtà impone solo che il pensiero sia in sé non contraddittorio:** di qui il nome con cui il principio è generalmente noto, ovvero principio di non contraddizione (d'ora in poi Pdnc). Aristotele quindi pone le condizioni al costituirsi di un pensiero e di un discorso che vogliano essere dotati di significato.

È illuminante commentare le due righe che seguono: «e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica». Qui si

tocca con mano lo sfondo concreto del dibattito filosofico su cui si staglia la formulazione aristotelica, sfondo affollato da cavillosi sofisti eristici che si vantavano di poter far cadere chiunque in contraddizione affermando che ogni discorso in realtà è contraddittorio e perciò la verità non esiste. Questo risultato però era ottenuto formulando le domande in modo da non tener conto proprio delle due condizioni fondamentali imposte da Aristotele, il tempo e il punto di vista.

## I limiti di validità del principio

Quando si discute del principio di non contraddizione prima o poi emerge sempre un dubbio: quali sono i limiti entro i quali il principio di non contraddizione è valido? Ovvero: il principio di non contraddizione è un principio solo del pensiero o anche della realtà?

Da un punto di vista strettamente storico, si tratta di un falso problema, che può nascere soltanto in un clima di «dualismo» tra il pensiero e l'essere, tipico della filosofia per esempio del XVII secolo. Per Aristotele invece, che è lontanissimo da ogni forma di dualismo moderno, non ha alcun senso domandarsi che cosa siano le cose «in sé», poiché il nostro pensiero è in certo modo tutto l'essere, o come dice Aristotele stesso, «l'anima è in qualche modo tutte le cose», in quanto le manifesta, è il luogo in cui esse appaiono. A differenza di Platone, per Aristotele non esiste un livello della realtà distinto dalle forme dell'espressione. Il punto di partenza, l'esperienza, è un caos di impressioni in cui il linguaggio mette ordine. Per questo una norma che riguarda il costituirsi del discorso è per Aristotele, allo stesso tempo, una norma della realtà.

## La fondazione del principio

Aristotele avverte con grande chiarezza che è impossibile dimostrare il primo principio, se dimostrare significa ricondurre

qualcosa di meno evidente a qualcosa di più evidente di per sé. Da un lato, come ricorda Aristotele stesso, «è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo non ci sarebbe affatto dimostrazione». Se bisogna fermarsi da qualche parte, allora il Pduc sembra essere il più adatto a godere della proprietà di non aver bisogno di una dimostrazione. E tuttavia è possibile una fondazione di questo principio per via elenchica o confutatoria che però per stabilirsi ha bisogno di un avversario che «dica qualcosa», e precisamente che formuli l'ipotesi della falsità del Pduc. Prima e senza questa dialettica, il Pduc resterebbe sì evidente, ma privo di quella riflessione che ne garantisce la verità. «La norma da seguire... non consiste nel pretendere che l'avversario riconosca che qualcosa è o non è», perché questo è esattamente quello che l'avversario nega si possa fare. Detto altrimenti: non è possibile obbligare il negatore del Pduc a riconoscere la validità del principio cercando di fargli ammettere che, per esempio, «questa penna è rossa o non lo è», perché per lui è proprio quello che non è possibile fare. Il procedimento corretto consiste nel chiedere che l'interlocutore «dia un significato alle parole che pronuncia, e per sé e per gli altri: di ciò non può fare a meno, sempreché voglia dire qualcosa». Se l'avversario nega che le proprie parole abbiano un significato, cessa con ciò stesso di essere un avversario, perché quello che emette con la bocca non sono più parole ma semplici suoni. La condizione per cui un significato sussista è che sia determinato, ossia distinto da tutti gli altri e identico a se stesso. Non serve obiettare che una parola può avere molti significati, perché possono essere facilmente distinti, per quanto numerosi siano, assegnando loro nomi diversi. Se poi si obiettasse che una parola può avere infiniti significati, si farebbe in realtà collassare il significato della parola su se stesso, perché ciascuna parola significherebbe letteralmente tutto e il contrario di tutto e non si distinguerebbe più da nessun'altra: «il non significare qualcosa di determinato è un non significare nulla», il che equivale a dire che «non si pensa più nulla se non si pensa un che di determinato;... se invece si riesce a pensare, si dovrà indicare con un unico nome ciò che si pensa». Questo è vero perfino a livello di conoscenza sensibile, cioè di quel tipo di

conoscenza che sembra attestare la continua trasformazione delle cose e perciò la negazione del Pdnc: questo oggetto che ho tra le mani a me sembra caldo, a te freddo, e sembrerà freddo anche a me tra un po'... Ma proprio l'analisi della conoscenza sensibile si trasforma nella conferma trionfale del Pdnc, nella prima formulazione datane da Aristotele. Se si considerano le condizioni che venivano poste (tempo e punto di vista), ci si accorge che il senso, a proposito di una certa qualità (cioè del significato della parola con cui indichiamo quella qualità), si pronuncia sempre nello stesso modo. Il «dolce», in quanto dolce, è sempre identico a se stesso: cambiano solo gli oggetti, in tempi diversi e sotto diverse prospettive.

## L'ontologia di Aristotele

Dal punto di vista ontologico/gnoseologico esiste una profonda continuità tra Platone e Aristotele, e insieme una grande differenza.

La continuità tra i due filosofi è evidente dal fatto che il tema dell'essere è fondamentale per ambedue. La domanda filosofica per eccellenza rimane per entrambi la stessa: **che cos'è l'essere?**

Per Platone l'essere (cioè il vero essere) sono le eide. Per Aristotele invece il discorso è più complesso poiché la sua filosofia ha conosciuto un'evoluzione nel corso del tempo.

Il nome che Aristotele dà all'essere è **ousia**, parola di origine platonica che in italiano viene tradotta (male) con «sostanza». Il significato di questa parola si modifica man mano che Aristotele sviluppa la sua riflessione.

**All'inizio** per Aristotele **l'essere è il sinolo**, una parola greca che indica **la cosa concreta che io vedo davanti a me come un «tutt'uno»** (l'etimologia di «sinolo» è infatti *sun + olon*, ossia «tutto insieme»). In questa fase è evidente l'influsso del padre medico: quando Aristotele deve fare un esempio di realtà autentica, pensa in primo luogo a un essere vivente (pianta o

animale).

In una **seconda fase** Aristotele approfondisce l'analisi del sinolo, riconoscendo che in esso si possono distinguere **due principi**:

**morfè**, tradotto normalmente con «forma»

**hyle**, tradotto normalmente con «materia»

Questi due principi (attenzione, non si tratta di semplici «parti»!) sono entità che non possono esistere l'uno indipendentemente dall'altro. La teoria ontologica nel suo complesso prende il nome di «teoria ilemorfica».

La **morfè** è un principio di razionalità, di intelligibilità e di dicibilità: esprime cioè ciò che della cosa può essere detta e pensata.

La **hyle**, al contrario, è un principio di irrazionalità, inintelligibilità e di indicibilità: esprime ciò che della cosa non può essere né detta né pensata, anche se esiste.

Aristotele ricorre a numerosi esempi, tra i quali forse il più semplice è quello della **sfera di bronzo**. Se io considero una sfera di bronzo, dice Aristotele, devo ammettere che il bronzo non esiste da solo e a parte, ma solo nella forma della sfera che ho davanti, e reciprocamente nemmeno la sfera esiste in sé, come una realtà astratta, ma si dà solo attraverso il bronzo che compone l'oggetto che ho di fronte.

Ma qui sorgono dei problemi: se posso dire con facilità che la sfera è di bronzo posso però anche chiedermi che cosa è a sua volta il bronzo. La risposta in termini aristotelici sarebbe che è una certa forma impressa in una certa combinazione degli elementi primordiali (acqua, aria, terra e fuoco), ma il problema in questo modo viene semplicemente spostato.

Il processo della ricerca della materia di cui sono fatte le cose d'altra parte non può andare all'infinito: al di sotto di tutte le «materie seconde» (ossia le materie concrete cui noi siamo abituati a dare un nome) deve esistere una «**materia prima**», una **prote hyle** che non è a sua volta una cosa ma è pura potenzialità e indeterminatezza. Per questo ogni sinolo (ogni realtà concreta) in quanto caratterizzato dalla hyle è

condannato ad avere un lato di inconoscibilità. Questo significa che le parole (che veicolano il pensiero) non riusciranno mai a portare alla luce tutte le sfumature di una cosa esistente nel mondo concreto: esiste un lato irrazionale della realtà, che non potrà mai essere eliminato del tutto. Nella realtà esiste quindi una bipolarità insuperabile tra razionalità e irrazionalità. Come in una calamita i due poli magnetici non possono esistere separatamente, così nella realtà il lato razionale e quello irrazionale non possono esistere separati ma devono sempre presentarsi insieme: non c'è nessuna possibilità di avere una forma o una materia pura.

Nella **fase finale** della sua vita Aristotele si concentra sulla differenza tra *morfè* e *hyle*. Entrambe sono essere, poiché entrambi sono necessari all'esistenza del *sinolo*: ma un residuo di platonismo fa pendere la bilancia dalla parte della *morfè*, ritenuta più importante perché è fonte della intelligibilità in quanto immodificabile e permanente. **È la *morfè* quindi a essere in ultima analisi l'essere autentico** per Aristotele.

La forma non è intesa dallo Stagirita come genere, o come universale, ma come principio di determinazione immanente a ogni sostanza individuale. Se allora la *hyle* è assenza di determinazione, e *sinolo* è la *hyle* che ha assunto una forma determinata, per quanto anch'essi siano sostanza, a maggior ragione è da ritenersi sostanza il principio attivo, in virtù del quale ogni sostanza individuale è un determinato «questo» (*tòde ti*). Per chiarire la funzione della sostanza, Aristotele ricorre a una similitudine di argomento grammaticale.

Una sillaba, egli osserva, è costituita da alcune lettere, che ne rappresentano gli elementi materiali (in greco lo stesso termine *stoicheion* sta per «lettera» dell'alfabeto e, appunto, per «elemento»); ora per avere una sillaba non sono sufficienti le lettere di cui essa consta (cioè la sua *hyle*): BA non equivale semplicemente a B+A; infatti, quando le lettere sono separate esse rimangono ma la sillaba viene meno. La *morfè*, d'altra parte, non è qualcosa che si aggiunga, un ulteriore elemento, ma rappresenta la specifica e determinata unità di quelle lettere, ovvero la ragione per cui esse concorrono a costituire la sillaba BA e non quella AB. La *morfè* è dunque il principio

fondamentale della sostanza (individuale), in quanto causa del fatto che essa sia una determinata sostanza, e non un'altra.

Un'altra metafora utilizzata nel libro VII della Metafisica per descrivere il modo di funzionare della sostanza è quello della carne: questa non è difatti solamente un insieme di terra, acqua e fuoco. La semplice somma di materie non è sufficiente per spiegare l'oggetto, perché se così fosse non ci dovrebbe essere differenza tra, poniamo, un corpo vivente e un miscuglio caotico che contenga esattamente la stessa quantità di materie. Bisogna ammettere che serve qualcosa in più, qualcosa che non sia un elemento materiale (perché altrimenti il problema non verrebbe risolto ma solo spostato) e che tenga assieme tutte le sue componenti materiali: e questo elemento è la *morfè*, il cui compito è appunto di organizzare e ordinare la materia.

Questa teoria, che riguarda tutte le sostanze, è in effetti una generalizzazione dei risultati conseguiti nelle indagini su un particolare genere di sostanze, quelle viventi. L'orientamento a ricercare la causa prima della sostanza in un immanente principio di strutturazione della *hyle* ha infatti un corrispettivo nelle spiegazioni proposte in campo biologico, per render ragione della vita degli organismi: anche in quel contesto, infatti, l'unità funzionale del vivente ha come presupposto un principio formale, cioè l'anima.

Al pari dell'anima, il principio formale, causa della sostanza, è concepito da Aristotele come essenza e come «sostanza secondo la definizione» (*ousia katà ton logon*). Tale principio è identico in tutte le sostanze individuali che compongono una specie (biologica e non).

## La concezione analogica dell'essere

La tesi fondamentale di Aristotele è che l'esistere può essere detto in molti modi diversi, ossia ci si può opporre al nulla in modi diversi.

L'orizzonte ontologico in cui ci si muove è sempre quello aperto da **Parmenide**: l'essere è l'opposto del nulla, esiste solo come opposto ad esso e quindi ha un solo significato, ossia appunto quello che deriva dal suo «non essere il non essere».

Con Parmenide però non ci sono ulteriori determinazioni: si parla di concezione univoca dell'essere.

**In Aristotele l'essere è sì ancora l'opposto al nulla** (questa è una verità logica che non può essere negata), **ma questa opposizione può verificarsi in molti modi diversi.**

Al «filosofo primo» (ossia al filosofo che si occupa di filosofia prima) spetta, secondo Aristotele, il compito di condurre una ricerca non confinata in un ambito specifico, ma di ordine generale, intorno a che cosa sia un ente in quanto tale, cioè in quanto esiste, senza riguardo alla sua particolare natura (senza badare, cioè, al fatto che esso sia, per esempio, un numero o un animale). Il tentativo di delimitare questo ambito di ricerca e l'approfondimento delle nozioni a esso relative costituiscono quella che, con terminologia moderna, può essere definita l'ontologia di Aristotele. A questo tipo di riflessione sono dedicati, in particolare, alcuni libri della *Metafisica*.

Nel libro Gamma, Aristotele muove dalla considerazione che è possibile studiare la realtà secondo due differenti prospettive. Si possono, da un lato studiare le proprietà che appartengono a un ente in quanto esso si iscrive in un genere definito. Ciò è compito della scienza avente come oggetto quel particolare genere di enti: la matematica, nel caso dei numeri; la filosofia prima (intesa come «teologia»), con riguardo alla «sostanza immobile».

Ma questi stessi enti, come tutti gli enti, costituiscono anche l'oggetto di un'indagine che li assume semplicemente come enti, senza riguardo al particolare genere in cui essi si iscrivono. Questa indagine, afferma Aristotele, è compito di una *episteme*, ossia di un sapere rigoroso e fondato, che studia l'ente in quanto ente e le proprietà che gli appartengono in quanto tale.

Questa *episteme* per esempio può riconoscere che il participio presente del verbo essere, ossia «ente» (in greco «on»), può dirsi (ossia può essere predicato) di tutto ciò che esiste. Così, noi possiamo affermare che un determinato uomo «esiste» ossia è un «ente»; e altrettanto legittimamente possiamo affermare che «esiste» un colore (ossia è un altro «ente»): per esempio il colore bianco di quello stesso uomo.

Tuttavia, quando diciamo che «esiste» quell'uomo, intendiamo

qualcosa di differente rispetto a quando diciamo che «esiste» il suo colore bianco benché sia l'uomo, sia il colore bianco esistano e, quindi, possano essere entrambi a buon diritto definiti «enti», cioè presi in considerazione come qualcosa di esistente. Altro è infatti dire «esiste» di una sostanza; altro è dirlo di una qualità, o di una relazione. Ancora: altro è dire che una cosa esiste in atto, altro dire che quella cosa esiste in potenza.

I significati che il termine «ente» può assumere sono dunque molteplici (Aristotele esprime questo convincimento affermando che **«ente» è un *pollachòs legòmenon*, cioè «si dice in molti modi»**). Tra questi significati, si segnalano innanzitutto quelli delle categorie: il sapere rigoroso e fondato dell'«ente in quanto ente» sarà allora in primo luogo una *episteme* (un sapere rigoroso e fondato) della «sostanza», della «quantità», della «qualità» ecc.

L'espressione «ente in quanto ente» non individua dunque un «sommo genere», un genere unico e amplissimo cui appartengano tutti gli enti: le variegate modalità di esistenza di ciò che esiste non possono infatti essere ricondotte all'identità che accomuna i membri di un genere. Non essendo quello degli enti un genere, sarà necessario, perché la ricerca intorno all'«ente in quanto ente» possa correttamente esser definita *episteme* cioè conoscenza rigorosa e fondata, individuare un criterio di unificazione del suo campo oggettuale.

I significati di «ente», per quanto molteplici, riconducono tutti alla sostanza, che di tali significati rappresenta quello centrale, costituendone l'unitario riferimento comune: ciò perché la sostanza è il sostrato che ogni altra modalità di esistenza presuppone.

L'indagine sulla sostanza (*ousia*) rappresenta dunque un compito prioritario della scienza dell'«ente in quanto ente». Rispetto alle *Categorie*, ove sostanza in senso primario è l'individuo, e alla *Fisica*, in cui la sostanza individuale è concepita come sinolo di forma e materia, la riflessione condotta nel libro *Zeta* della *Metafisica* comporta importanti approfondimenti, in una duplice direzione.

Aristotele da un lato affronta la difficoltà derivante alla propria dottrina dal fatto che essa concepisce la sostanza come individuo, ma nega al tempo stesso la possibilità di conoscere

scientificamente ciò che è individuale; dall'altro, ma in stretto rapporto con il problema precedente, egli si interroga su che cosa debba propriamente intendersi con «sostanza»: o, in altri termini, su che cosa propriamente costituisca ogni sostanza come tale, cioè come una determinata sostanza. Sostanza, osserva Aristotele, ricorrendo al metodo usuale di distinguere i diversi significati di un termine, si dice in più modi, che rinviano a differenti livelli di «sostanzialità». Certo, la sostanza è sinolo di materia e forma, tali essendo appunto le sostanze individuali. Ma essa è anche materia, perché la materia interviene nella costituzione di ogni sostanza. Si tratta allora di stabilire quale di queste accezioni di sostanza sia quella «primaria». La sua risposta è che nel senso più proprio come sostanza debba intendersi la forma.

## Il problema del divenire e una sua prima soluzione

Per Aristotele gli enti naturali (o fisici) sono sostanze nel senso più proprio (ossia sono sostanze prime). Essi sono sottoposti a processi di trasformazione e si muovono: il filosofo li classifica per questo come «enti che hanno in se stessi il principio del mutamento».

Il problema è che la tradizione eleatica nega il mutamento, considerandolo inintelligibile. Platone, da parte sua, ammette che intorno al mondo del molteplice sensibile che continuamente muta sia possibile esclusivamente un «racconto verosimile» (*mythos eikos*), non un sapere scientifico (*episteme*), il quale non può che vertere su oggetti stabili e sottratti, come le idee, al flusso del divenire.

Aristotele, appunto perché concepisce le realtà naturali come sostanze in senso proprio, si assume il compito di produrre una spiegazione razionale e «fisica» del mondo del divenire. La parola fisica con Aristotele assume il significato odierno. **La fisica diventa lo studio dell'essere in quanto in movimento** (in divenire), ed è diversa dalla metafisica, ossia lo studio dell'essere in quanto essere.

Nella spiegazione dei processi naturali, Aristotele prende le mosse dal confronto dialettico con le soluzioni prospettate dai predecessori (il cui pensiero, peraltro, egli interpreta in funzione della propria ricerca, non sempre restituendone l'autentico significato).

Egli nota che i filosofi che lo hanno preceduto hanno spiegato il divenire ricorrendo a due termini contrari, sia che li intendessero come principi astratti: amore e odio per Empedocle, pari e dispari per la tradizione pitagorica; sia che li traessero dall'ambito della percezione (caldo e freddo, solido e liquido).

Lo stagirita concorda con l'idea che per spiegare il mutamento si debba far ricorso ai contrari, ma non ritiene che ciò sia sufficiente. Perché l'analisi sia completa è necessario introdurre, oltre ai contrari, un ulteriore principio di spiegazione delle trasformazioni cui sono soggetti gli enti sensibili. Questo è individuato da Aristotele nel **sostrato** (in greco *hypokeimenon*, letteralmente «ciò che sta sotto») **del cambiamento**: cioè il fondamento permanente in rapporto al quale si esplica l'azione conflittuale dei contrari. Il mutamento può allora esser pensato come una trasformazione o modificazione del sostrato: tale trasformazione consiste nel «passaggio» del sostrato da un contrario all'altro.

Aristotele individua i contrari, rispettivamente, nella forma (*morphe* o *eidos*) e nella privazione (*steresis*). La prima corrisponde ai caratteri che il sostrato acquisisce al termine del processo di trasformazione; la seconda coincide con la condizione di assenza della forma, in cui il sostrato si trova prima che abbia luogo la trasformazione. Un mutamento si verifica per esempio quando un uomo (sostrato) da «non colto» (privazione) diviene «colto» (forma). In questo esempio, il sostrato è una sostanza, che permane nel variare degli accidenti che le ineriscono. Ma di un analogo modello esplicativo Aristotele si avvale per affrontare il decisivo problema delle trasformazioni che coinvolgono la sostanza, come la nascita o generazione. La generazione di una pianta è perciò rappresentabile come il processo mediante il quale il seme (sostrato o materia, *hyle*, del mutamento) viene trasformandosi nella pianta (viene cioè assumendo la forma di

quest'ultima) a partire dalla condizione di privazione della forma che lo caratterizza in quanto seme.

Aristotele rivendica a sé il merito della scoperta del sostrato: essa a suo giudizio consente per la prima volta e definitivamente di superare il divieto eleatico di pensare il movimento. Parmenide, muovendo da una premessa che anche Aristotele condivide (nulla può originarsi dal nulla; ciò che è, in quanto è, non diviene), aveva concluso con la negazione del mutamento. Ma a questa conclusione, secondo Aristotele, l'eleatismo era giunto per inesperienza, per il fatto di non disporre dei concetti di sostrato e di privazione. La difficoltà, infatti, può essere superata pensando il non essere come privazione (il seme non è ancora la pianta) e non in senso assoluto: all'origine del processo non c'è infatti il nulla ma il sostrato (nel caso del nostro esempio, il seme) che, essendo privo della forma è proteso a conseguirla.

Se il divenire è dunque concepito secondo lo schema già/non ancora (tipico del divenire dei viventi) bisogna ammettere che qualcosa resta uguale e qualcosa cambia. Quello che rimane uguale è il *substratum*, mentre gli accidenti sono quelle caratteristiche che ora si trovano ad essere in un certo modo, ma che potrebbero essere anche diverse.

## Il problema del divenire e la dottrina delle cause

Come spesso accade, la discussione sul tema della «causa» è stata ingarbugliata da un problema di traduzione. La parola greca *aitìon* infatti non equivale alla parola *causa*, con il quale viene tradotta, il cui significato attuale si è formato solo nel XVII secolo.

La filosofia di questo periodo infatti ha interpretato la nozione e la parola «causa» con un valore di anteriorità rispetto alle conseguenze. **La «causa», per noi occidentali moderni figli di questa filosofia, è l'antecedente costante di un conseguente:** se tutte le volte che mi imbatto un certo fatto B (per esempio l'acqua che bolle) posso dimostrare che prima è sempre presente anche un altro fatto A (per esempio il fuoco sotto la pentola), allora sono autorizzato a dire che il fatto A è *causa* di B.

Per Aristotele invece *aition* è quel qualcosa che rimuove la contraddizione del divenire, cioè è ciò che permette di pensare la trasformazione delle cose in modo non contraddittorio. Considerato in se stesso, infatti, il divenire appare contraddittorio perché implica il passaggio dall'essere al non essere o viceversa.

Le quattro *aitia* di Aristotele sono **causa materiale**, **causa formale**, **causa efficiente** o motrice e **causa finale**.

1) La materia (*hyle*), o causa materiale, è ciò da cui una cosa ha origine o di cui essa è fatta: per esempio, il bronzo per la statua; i mattoni, per una casa; nel caso di un uomo, la carne e le ossa di cui è costituito il suo corpo.

2) La forma (*eidos*, *morphe*) o causa formale, coincide con il «che cos'è» (*ti esti*) di una sostanza, e più precisamente con la sua essenza (*to ti en einai*). Nell'esempio della casa, la forma è rappresentata dalle caratteristiche che ne fanno un edificio abitabile, cioè la rendono atta a fornire riparo e conforto agli abitanti. Nella generazione di un uomo, causa formale è l'«uomo», inteso come l'insieme delle caratteristiche sia morfologiche, sia funzionali proprie di ogni uomo adulto compiutamente sviluppato. Bisogna osservare che per Aristotele le nozioni di forma e materia sono relative: il mattone, per esempio, può essere riguardato come materia della casa ma anche come forma dell'argilla della quale esso è costituito.

3) La causa efficiente, o motrice (*arche tes metaboles*, letteralmente «principio del mutamento») è ciò che determina l'inizio del cambiamento (il padre nei confronti del figlio): si tratta, tra i concetti aristotelici di causa, del più vicino alla concezione moderna di causa intesa come ciò che precede e determina un effetto.

Perché esista il divenire inteso come moto locale (spostamento nello spazio) ci deve essere infatti secondo Aristotele una causa in atto di tale spostamento, che elimini la contraddizione di un corpo che si muove da solo.

Lo storico della scienza Lenoble interpreta questa affermazione di Aristotele con l'esempio dell'asino che tira il carrello: l'animale è la causa in atto, è «motore» (ossia ciò che provoca il movimento) del carrello, ha un'antioriorità rispetto

alla potenza, quando smette di tirare il carretto si ferma. Ma come si può ben capire da questo esempio la teoria di Aristotele non è valido per archi e frecce o per i frombolieri: difatti questi proiettili seguono il principio di inerzia (sconosciuto ad Aristotele). Il filosofo lascia però da parte questi esempi che non confermano il suo pensiero poiché non gli interessano, visto che arcieri e frombolieri erano persone delle classi più basse, mentre gli opliti (appartenenti alle classi più elevate) combattevano con la spada, per la quale il movimento è ben spiegato dallo schema aristotelico. La causa efficiente è l'unica delle quattro che ha una qualche somiglianza con la causa come la intende scienza moderna.

4) La causa finale o fine (*telos*) indica ciò in vista di cui avviene il mutamento (nel caso della generazione di un uomo, il completamento dello sviluppo e il conseguimento della maturità intellettuale e organica). È lo scopo per il quale avviene un movimento, che è sempre qualcosa che un ente inizia per «diventare se stesso» ed esplicare le proprie potenzialità. Aristotele tende spesso a considerare equivalenti la causa finale e quella formale e, in certe condizioni, quella motrice o efficiente. Per esempio l'uomo adulto, nei confronti della generazione di un altro uomo, è infatti insieme causa motrice, in quanto padre, causa formale e fine.

Anche in relazione alle quattro *aitia*, Aristotele si confronta con i tentativi condotti dai predecessori per determinare i principi del divenire, commisurandone gli esiti alla propria dottrina, presentata come la più completa e matura. Per lo stagirita, i fisiologi riconoscono solo la causa materiale delle cose (egli interpreta in questo modo le dottrine elementariste degli ionici e l'atomismo); Platone mostra di conoscere anche la funzione di quella formale (uno, idee) ma gli sfugge l'importanza della causa motrice, un antecedente della quale appaiono ad Aristotele il nous anassagoreo e la coppia dei contrari empedoclei amore-odio. Aristotele scorge poi un precedente della propria causa finale nel concetto platonico di bene. La causa finale ammessa dallo stagirita, tuttavia, non deve esser confusa con

un'intenzione soggettiva o con lo scopo perseguito coscientemente da una mente. Essa corrisponde invece all'esplicarsi di un ordine immanente alla natura, quello per cui ogni processo, per esempio la generazione di un uomo, si conclude sempre nello stesso modo, in questo caso con il conseguimento della morfologia e delle funzioni dell'uomo adulto.

Da Aristotele le «quattro cause» non sono intese quali sommi principi, unici per tutti i processi della natura: ciascun mutamento ha invece le proprie specifiche cause. Le espressioni «causa materiale», «causa finale» ecc. designano classi di cause, ognuna delle quali comprende le cause che intervengono nei diversi processi naturali con la identica funzione: cioè, rispettivamente, come materia, come forma ecc. Aristotele chiarisce il suo pensiero affermando che le cause sono identiche in tutti i processi non «per numero» (la causa, cioè, non è una sola) ma «per analogia». Tutte le cause di una certa classe stanno nell'identico rapporto con ciò di cui sono causa: per esempio il bronzo è causa materiale della statua, come il legno lo è del tavolo. Adottando il linguaggio della matematica, disciplina dalla quale Aristotele deriva il proprio concetto di analogia (che significa «proporzione» intesa come «identità di rapporti») potremmo dire: il bronzo sta alla statua, come il legno sta al tavolo.

## **Il problema del divenire e la coppia potenza-atto**

Aristotele considera la realtà (il sinolo) dal punto di vista delle sue trasformazioni, ossia del suo divenire. Il divenire, abbiamo già visto, è però un problema dal punto di vista filosofico. L'interpretazione di Parmenide sembra invincibile: se il divenire fosse reale e non illusione, allora l'essere che diviene dovrebbe andare nel nulla, ma il nulla non può esistere, perché se esistesse sarebbe essere e non più nulla.

Per evitare questo paradosso, abbiamo visto, la soluzione di Aristotele consiste nell'ammettere che la nozione di essere non è più univoca. Occorre distinguere adesso un'ulteriore coppia di modi in cui ci si può opporre al nulla:

essere in potenza  
essere in atto

Questa coppia di concetti è strettamente collegata con la dottrina delle quattro cause. La potenza (*dynamis*) esprime la possibilità o potenzialità, propria di qualcosa, di trasformarsi in qualcos'altro. Il termine italiano «atto» traduce abitualmente due nozioni chiave della filosofia aristotelica, quelle rispettivamente di *entelecheia* e di *energheia*.

- *Entelechia* (composta da «en» (in), «telos» (fine) ed «echo» (avere), o più semplicemente da *enteles*, «compiuto» ed *echo*) indica la condizione di qualcosa che abbia raggiunto il proprio fine, realizzando la compiuta attuazione delle proprie potenzialità (della propria *dynamis*).
- La nozione di *energheia* (composta da «en»(in), e «ergon» (opera) significa attività: quindi designa in alcuni contesti il processo dell'attuarsi dell'entelechia; in altri, l'esplicarsi delle funzioni proprie (o dell'opera propria) di un ente che abbia attuato la propria entelechia. I significati dei due termini sono solo in parte coincidenti anche se non vengono sempre distinti nell'uso.

Aristotele prende esempio per descrivere questo dal mondo vivente: una realtà (per esempio un seme) è già un essere in atto, ma ha anche un essere in potenza (il seme è in potenza la pianta). **Il divenire è al passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto.**

Questa definizione è stata molto criticata nel XVII secolo, poiché la non funziona per spiegare i moti locali, il cui studio era essenziale per l'utilizzo delle armi da fuoco.

Il filosofo ha però in mente un altro divenire, cioè quello degli esseri viventi: il loro divenire è paradossale, poiché è caratterizzato dall'essere «già e non ancora». Il vivente si trasforma pur restando sempre se stesso, ma non si realizza mai completamente, ha sempre una dimensione potenziale. Secondo Aristotele un essere diventa veramente se stesso quando è in grado di generare un altro essere in potenza.

## Il tema del divenire per lui è dunque plasmato sul vivente

Non devono sfuggire le corrispondenze che esistono, da un lato, tra le nozioni di materia e potenza (la materia può essere pensata come potenziale capacità di assumere una determinata forma: così, per esempio, i mattoni, materia della casa, possono anche essere concepiti come casa «in potenza», perché, disposti secondo un certo ordine, costituiscono la casa); e dall'altro, analogamente, tra la nozione di atto e quelle, rispettivamente, di forma e di causa finale (una determinata forma può infatti venire pensata come l'attuale realizzazione delle potenzialità implicite in una certa materia, attuazione che coincide con l'entelechia, ossia con il raggiungimento del fine: la pianta adulta rappresenta infatti sia la forma del seme, in questo caso inteso come materia, sia, la compiuta realizzazione, l'atto, delle potenzialità implicite nel seme).

Cionondimeno, tra queste due coppie di concetti esiste una differenza.

- La coppia forma/materia, infatti, meglio si presta a render ragione, secondo un'ottica prevalentemente statica, della struttura del reale (come quando per esempio si afferma che ogni sostanza fisica, e ogni manufatto, sono composti (sinolo) di materia e forma).
- La coppia atto/potenza, invece, appare più idonea a spiegare (dinamicamente) i processi di trasformazione.

## La cosmologia di Aristotele

La cosmologia di Aristotele fu duramente attaccata nel XVII secolo, in quanto considerata errata. Essa parte dal presupposto che esistono quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), disposti secondo sfere concentriche.

L'esperienza suggeriva al filosofo tale disposizione poiché è innegabile che le acque poggiano sulla terra e che sopra queste due vi è l'aria. Sopra alla sfera dell'aria deve esserci la

sfera del fuoco che è l'elemento più leggero di tutti.

Aristotele divide il moto locale nello spazio in **moto naturale** ed in **moto violento**.

Tutti i corpi si muovono di moto naturale in base alla propria composizione, cercando di riunirsi alla sfera che gli appartiene (la pietra lasciata a se stessa cade verso il basso per riunirsi all'elemento terra, ma le fiamme vanno verso l'alto per raggiungere il loro elemento, così come le bollicine d'aria nell'acqua salgono verso la superficie).

I moti violenti sono quelli opposti a quelli naturali (per esempio un corpo lanciato verso l'alto, per un certo periodo, va contro il moto naturale).

Tutti i moti naturali tendono ad essere rettilinei, mentre i moti violenti no. In questo Aristotele si limita ad applicare gli strumenti matematico-geometrici che conosceva, ovvero il moto rettilineo e quello circolare, già descritte dai pitagorici.

Oggi è ben noto che tale descrizione è falsa, dato che il moto descritto dagli oggetti in volo è in realtà parabolico.

È importante notare che, fin da pochi decenni dopo l'esperienza aristotelica, la cultura greca si era dotata di tutti gli strumenti per descrivere la parabola, grazie allo studio delle coniche, e che nonostante questo nessun greco, romano o medievale li sfruttò.

Il filosofo della scienza **Thomas Khun** elaborò negli anni Sessanta del Novecento una teoria per la quale la scienza non conosce uno sviluppo omogeneo: essa è invece divisa in **scienza «normale»** e **scienza «rivoluzionaria»**.

Nei periodi «normali» si accetta un determinato **paradigma**, ovvero un insieme di **pre-giudizi, postulati, assiomi, pre-concetti che una certa comunità storica accetta per veri, senza porsi alcuna discussione**: durante questa fase gli scienziati si concentrano sul compito di costruire teorie che interpretino quanti più fenomeni possibile all'interno del paradigma dato. Durante i periodi di scienza rivoluzionaria viene cambiato il paradigma, ossia l'insieme delle premesse di base.

Ciò significa che la scienza non conosce un trionfale, univoco e unidirezionale sviluppo verso la verità, bensì gli scienziati partono da un nucleo profondo di intuizioni e convinzioni indimostrate (il paradigma, appunto), e, partendo da tale nucleo, formulano delle teorie che poi devono essere verificate tramite esperimenti. Se le teorie non vengono verificate, lo scienziato non elimina il paradigma, ma, al contrario, introduce una cosiddetta ipotesi ad hoc, che ha il solo scopo di far procedere il sistema. In questo modo il paradigma resta invariato sino a che le suddette ipotesi ad hoc non diventano troppo numerose. Solo in questo caso lo scienziato, a malincuore, abbandona il paradigma.

## L'anima

La concezione di anima per noi occidentali, reduci da millenni di cristianesimo, è molto diversa da quella che avevano gli antichi. La parola psychè (yuch), infatti, rappresentava per i greci prima di tutto il principio del movimento, mentre per noi assume piuttosto il significato di una «identità personale».

Gli antichi non riuscivano a spiegarsi il motivo per il quale alcune cose si muovono. Platone perciò aveva parlato, nel *Timeo*, di «**un'anima del mondo**», che ne permetteva il movimento. Al contrario di Platone, che concepiva l'anima scissa in tre parti al fine di giustificare l'esperienza psicologica, Aristotele vede il problema in chiave strettamente ontologica. La dottrina dell'anima deve necessariamente inserirsi all'interno dello schema ilemorfico: di conseguenza l'anima è *morfè* del corpo, ovvero un principio ontologico, ciò che rende il corpo così com'è.

I viventi però non sono tutti uguali: le loro prestazioni sono differenti e chiaramente riconducibili a tre gruppi.

- Esseri viventi che si limitano a vivere (mangiare e riprodursi), ovvero le piante
- Esseri viventi che oltre a mangiare, crescere e riprodursi

percepiscono il mondo e si muovono, vale a dire gli animali

- L'uomo, che è oltre a mangiare, crescere, riprodursi, percepire il mondo e muoversi è consapevole di esistere e vuole agire

Per conciliare il tema della unità ontologica dell'anima e la pluralità delle forme in cui essa appare, Aristotele introduce il concetto di **funzione**: l'anima è sempre una dal punto di vista ontologico ma viene concepita come il centro delle attività del corpo grazie alla sua capacità di svolgere funzioni diverse a seconda dei diversi esseri viventi cui appartiene.

Se lo studio dei viventi è problematico, lo è ancora di più quello dell'uomo, dotato di consapevolezza e volontà.

In ultima analisi, tale interpretazione dell'anima potrebbe portare ad affermare che quest'ultima non è immortale, bensì sparisce con la morte dell'uomo, da momento che la concezione ilemorfica prevede con chiarezza che l'anima sia solo la forma del corpo. Aristotele tentò di evitare questo esito indesiderabile sostenendo in un passaggio che l'anima razionale, non avendo bisogno del corpo per svolgere le proprie funzioni, può anche esistere come staccata da esso ed è quindi immortale.

## La conoscenza

Per Aristotele anche i processi conoscitivi sono interpretabili secondo lo schema potenza/atto: l'organo di senso corporeo è normalmente in potenza, ossia in grado di conoscere l'oggetto, ma solo quando si presenta un oggetto da conoscere l'organo di senso passa dalla potenza all'atto. In questo senso l'oggetto, che è in atto, è causa del passaggio della potenza all'atto dell'organo di senso, che prima di conoscere è solo in potenza.

Questo ragionamento si opponeva duramente ai sofisti, che interpretavano anche la conoscenza secondo il loro schema rigidamente dualistico: un uomo, anche vedente, se chiude gli occhi, non vede. Siccome non si può essere contemporaneamente vedente e non vedente, bisogna

concludere secondo i sofisti che un uomo con gli occhi chiusi è cieco. Aristotele si appella alla nozione di potenza e atto per evitare questa imbarazzante conclusione: qualora un uomo tenga chiusi gli occhi, non vedrebbe *in atto*, ma avrebbe comunque la potenza di farlo, e quindi non potrebbe essere considerato cieco ossia non vedente.

Anche l'intelletto, ad un primo livello, sembra funzionare nello stesso modo degli organi di senso corporei: è un qualcosa presente nell'anima che dispone della potenzialità a comprendere gli oggetti che gli vengono presentati e che li comprende effettivamente nel momento in cui gli vengono presentati.

C'è però una grande differenza rispetto alla conoscenza sensibile: gli oggetti dell'intelletto sono razionali, non materiali, e quindi non possono presentarsi direttamente come delle «cose».

Prendiamo per esempio il concetto di quadrato: quando si presenta all'intelletto questo concetto, l'intelletto lo pensa, ovvero riconosce la figura con quattro lati esattamente uguali (non esiste nessuna figura materiale con i quattro lati esattamente uguali). L'intelletto passivo funziona in modo simile a un programma di informatica: una volta interiorizzata l'informazione, si tratta di una semplice routine che viene fatta girare ogni volta che si presenta quel determinato oggetto intellettuale.

Il problema però si sposta: quando l'anima si ha veramente interiorizzato qualcosa? Quando ha davvero «imparato» qualcosa?

Per descrivere l'esperienza dell'apprendimento Aristotele parla dell'«intelletto che viene da fuori» (*nouV qouraqen*) per alludere al fatto che l'intelletto riceve dall'esterno l'esperienza del significato di un concetto.

## L'etica

Aristotele ha creato l'etica come sapere autonomo, definendone l'ambito, il fine e i metodi.

**L'ambito dell'etica è l'agire umano e il suo fine non è la conoscenza astratta di cosa sia la virtù, ma l'educazione di uomini autentici.** Per diventare buoni moralmente, sostiene Aristotele, occorre agire bene, non conoscere cosa sia il bene in astratto. La sua etica quindi è un'analisi di come si presenti concretamente il bene e quale sia la struttura dell'azione moralmente buona.

La visione di Aristotele è fortemente positiva: il tema del male, della *hybris*, di quello che la cultura cristiana chiamerà «peccato», non gli interessano.

Per Aristotele quindi, per esempio, non è sufficiente desiderare la giustizia astrattamente, bensì occorre, per ogni caso, tenere conto dei fattori coinvolti.

Aristotele si rivolge sempre al «gentleman» ateniese: il nobile con una buona cultura, abbastanza ricco da non dover lavorare e con qualche amico. Si noti che è sempre maschio. Solo questa persona può riflettere in modo autentico sul comportamento, mentre la massa degli uomini può al massimo imitare l'agire dell'uomo saggio e acquisirne i valori quasi per osmosi.

L'atteggiamento complessivo di Aristotele verso la vita associata è molto diverso da quello di Platone: questi, ateniese di nobili origini, lavora con l'intento di cambiare lo Stato, anche con una rivoluzione, mentre lo Stagirita, essendo un meteco privo di diritti politici, si deve limitare solo all'analisi e allo studio della situazione esistente.

Il fine supremo della vita umana viene individuato senza difficoltà nella felicità. Questo è il bene ultimo per l'uomo, ossia quel fine che l'uomo sceglie non in vista di qualcos'altro ma per se stesso. L'etica aristotelica è quindi un'etica eudaimonistica (dal greco *eudaimonia*, che vuol dire appunto felicità).

Questa tesi deve essere completata specificando in che cosa consista propriamente la felicità.

Per capirlo occorre comprendere quale sia «l'opera propria dell'uomo», quella attività in cui risiede la perfezione, ossia il compimento dell'uomo.

Aristotele polemizza aspramente con le varie concezioni proprie del senso comune che individuano la felicità nel piacere fisico, nella ricchezza o nella gloria: questi non sono beni autentici (non possono essere beni autentici) perché non dipendono dall'individuo bensì dal caso o dagli altri.

La felicità deve essere qualcosa che possiamo raggiungere da soli nell'azione: «solo nell'azione infatti la virtù si realizza» (cfr De Luise Farinetti, *Storia della felicità*, pag 65).

Il rapporto tra felicità e piacere è ambiguo: la felicità è causa di piacere, ma non basta provare piacere per essere felici. Inoltre la povertà e la malattia possono rendere impossibile raggiungere la felicità.

Secondo il filosofo l'uomo deve essere autonomo nella sua felicità, ma questo non comporta necessariamente che debba compiere una vita da asceta.

Su questo punto Aristotele entra in aperta polemica con i cinici, i quali disprezzavano ogni bene materiale e proponevano una vita esageratamente ascetica. Il maggiore esponente di questo movimento fu Diogene, che viveva all'interno di una botte, ricavando qualche soldo dall'elemosina, dotato solamente di una scodella per bere (della quale si liberò dopo aver visto un fanciullo raccogliere acqua con le mani).

La tesi aristotelica è che per essere felici, al contrario, occorrono *anche* degli amici ed un po' di denaro, ed è quindi impossibile per un uomo poverissimo o completamente isolato raggiungere la felicità; è importante capire tuttavia tali beni non sono sufficienti per essere felici, perché rappresentano solo delle condizioni materiali.

## Le virtù

Ognuna delle facoltà della psychè ha una sua aretè, ossia un modo di essere perfetto. La facoltà vegetativa della psychè non ha incidenza sulla vita etica, perché lavora per così dire in modo automatico; quindi solo la facoltà desiderativa e quella razionale potranno interessare l'etica.

Essendo due le facoltà dell'anima su cui l'uomo può esercitare un controllo, due saranno i gruppi di *aretai* (plurale di *aretè*):

- **le virtù etiche**, proprie della facoltà desiderativa
- **le virtù dianoetiche**, proprie della facoltà razionale.

Le virtù etiche esprimono la capacità di trovare l'equilibrio e il «giusto mezzo» tra due eccessi del desiderio. Aristotele qui recupera pienamente l'intuizione della sapienza greca che si esprimeva nel celebre detto «*meden agan*» (medhn agan), ossia «niente di troppo». In quest'ottica, per esempio, il coraggio è il giusto punto di equilibrio tra la viltà e la temerarietà.

Per la facoltà razionale invece il discorso si articola in modo diverso. La ragione pratica, ossia rivolta all'azione, deve individuare i fini e poi scegliere i mezzi per raggiungere quei fini. La capacità di riconoscere e individuare i fini è la **sophia** o sapienza, mentre la capacità di scegliere i mezzi migliori per raggiungere tali fini è la **phronesis** o saggezza. La prima è una capacità soprattutto teoretica e conoscitiva, la seconda è legata anche alla volontà.

In ogni caso, se la felicità deve essere la realizzazione di ciò per cui l'uomo è uomo (questo infatti è l'aretè), allora «l'agire dell'uomo è perfetto quando esprime il dominio della ragione» (De Luise Farinetti, *Storia della felicità*, p. 65), dal momento che la razionalità è la facoltà più alta e più propria dell'uomo: la felicità è «una attività dell'anima secondo virtù» (*Etica Nicomachea*, 1098 a 16-18).

Questa insistenza sul rapporto tra aretè e felicità serve a sottrarre il più possibile la felicità dagli attacchi della sorte, sui quali il singolo non può fare nulla (nel mondo greco il punto di riferimento in queste discussioni era la situazione di Priamo, re apparentemente felice per tutta una vita di Troia che può aver visto proprio alla fine della sua esistenza distruggere la sua città). Secondo Aristotele, se noi rinunciamo alla pretesa assurda di una felicità assoluta le risorse della ragione basteranno sempre a rendere gli uomini «felici come possono esserlo degli uomini» (*Etica Nicomachea*, 1101 a 20).

Non tutti possono essere felici: prima di tutto non possono essere felici gli schiavi, che non possono disporre liberamente di sé (e di cui è dubbio in realtà se siano veramente uomini);

non possono essere felici i bambini e i matti (perché non possono prendere decisioni in ambiti propriamente umani); ma non possono essere felici propriamente nemmeno le donne, dato che secondo Aristotele non possono essere pienamente razionali.

L'acquisizione delle virtù era stato un grave problema per i sofisti, che partendo dalla posizione della logica dualistica eleatica tendevano a mettere in risalto un importante circolo vizioso: chi è buono compie azioni buone, ma si diventa buoni solo compiendo azioni buone. In altre parole si può diventare buoni solo se si è già buoni, il che è evidentemente assurdo. Aristotele risolve il dilemma inquadrando il problema nella sua concezione complessiva del divenire: il singolo uomo possiede solo la disposizione alla virtù, che può diventare un *habitus* (cioè una disposizione stabile) solo grazie alla guida di qualcuno che è già virtuoso: il padre, quando il si è ancora piccoli, o la comunità stessa, quando si è adulti.

La formula più sintetica per esprimere la posizione di Aristotele potrebbe essere questa: per essere felici noi dobbiamo vivere da uomini autentici, intendendo con ciò il vivere in modo tale da sviluppare pienamente le potenzialità più alte della *psychè*.

Ma questo implica anche che non si possa essere felici fuori dalla comunità umana, perché «nessuno diventa un individuo, e tanto meno un rappresentante perfetto della specie, se la cultura del gruppo umano cui appartiene non ha costruito una forma di vita in cui il *logos* possa esprimersi» (De Luise Farinetti, *Storia della felicità*, p. 67).

Per il filosofo l'uomo è come un *zoon politicon*, ossia un animale politico. Tale definizione indica il fatto che l'uomo deve essere inserito in una struttura statale. Lo stato, quindi, non è un male, bensì la normale condizione di vita dell'uomo. Al contrario di ciò che affermerà sant'Agostino, ossia che l'uomo

ha il bisogno di stare con dio e di ciò che dirà Epicuro, ossia che occorre vivere sì con amici, ma lontani dalla città, per lo stagirita un uomo che vive isolato non può essere felice.



## LA FILOSOFIA ELLENISTICA

La filosofia ellenistica esprime il sostanziale mutamento che avviene nella società greca in seguito ad uno sconvolgimento politico. Per capire, quindi, il passaggio dalla filosofia greca classica a quella ellenistica è necessario analizzare il contesto storico nel quale avviene.

La fase storica che viene indicata con il termine di «ellenismo» ha inizio con la **morte di Alessandro Magno (323 a.C.)** e termina indicativamente alla fine del II sec. d.C., quando l'Impero romano raggiunse il suo massimo sviluppo. In particolare tra il III e il II sec. a.C. assistiamo alla creazione e alla prima fase di sviluppo dei **regni ellenistici**, i quali influenzeranno il pensiero dei filosofi contemporanei.

Infatti alla morte di Alessandro frana rapidamente il suo progetto politico-culturale di creare un grande stato unitario caratterizzato dalla fusione della civiltà greco-macedone e quella persiana. La lotta tra i successori dell'imperatore (diadochi) condusse alla creazione di tre grandi regni: il regno d'Egitto, Seleucide e di Macedonia più altri regni creatisi in seguito.

In relazione a questi avvenimenti anche **la dimensione politica delle città greche cambiò notevolmente**. La polis, infatti, anche se non scomparve e mantenne parte della sua autonomia, non costituì più la struttura politica fondamentale, poiché fu soppiantata dal regno. Ciò portò in seguito ad una crescente perdita di importanza delle istituzioni cittadine, con tutte le conseguenze che ne derivarono nell'ambito della filosofia.

Per la filosofia greca classica l'appartenenza alla polis e la partecipazione alla vita politica era un aspetto della vita tutt'altro che irrilevante. Tra i più grandi esponenti della filosofia greca Platone visse con l'obiettivo della creazione di uno stato giusto e Aristotele sosteneva che l'uomo può essere felice solo all'interno di una comunità organizzata, la polis. Con la fine di questa istituzione viene meno il fulcro della filosofia del tempo, quindi è necessario trovarne una nuova.

Ma cosa significa trovare una nuova filosofia?

La filosofia, in fondo, esprime un modo di vedere il mondo, un modo di vivere tipico della società che la sviluppa. Il problema fondamentale che i pensatori del tempo si pongono è **come rendere la vita degna di essere vissuta ora che la polis non esiste più.**

È come cercare una nuova strategia di vita, un nuovo obiettivo e insieme una nuova base su cui costruire la propria felicità.

Le soluzioni a questo problema esistenziale sono state diverse. Tra i maggiori pensatori promotori di questa nuova filosofia ci sono:

- Epicuro e la sua scuola (a Roma il suo seguace più importante è Lucrezio)
- Gli Stoici (l'esponente fondamentale è Zenone)
- Gli Scettici
- I Cinici

Tra questi Epicuro e gli Stoici svilupparono due idee opposte, anche se siamo in grado di riconoscere alcuni aspetti in comune:

- L'importanza dell'etica.
- L'importanza del saggio.

L'etica ebbe una grande importanza nella filosofia ellenistica dato che la filosofia era intesa come strumento per vivere meglio.

Il saggio, invece, era inteso da entrambe le correnti come «colui che sa vivere», sottolineando l'aspetto pratico rispetto a quello teorico. Infatti **il saggio non insegna con le parole, ma attraverso il suo esempio.**

# EPICURO

Epicuro visse tra il 341 e il 270 a.C. circa e viene considerato uno dei maggiori esponenti della filosofia ellenistica.

Fu scrittore fecondissimo: Diogene Laerzio gli attribuisce circa 80 titoli. Purtroppo molto è andato perduto, anche se siamo in grado di ricostruire i punti fondamentali del suo pensiero grazie soprattutto a ciò che ci ha tramandato Laerzio nelle Vite dei filosofi. Ciò che ci è rimasto sono **tre epistole**:

- a Erodoto (sulla fisica),
- a Pitocle (sui fenomeni celesti),
- a Meneceo (sull'etica)
- e una raccolta di massime, le Massime capitali.

Epicuro arriva ad Atene alla fine del IV secolo: essendo un **meteco** non può costruire in città e così acquista in campagna una casa con un terreno, dove tiene le sue lezioni. A causa di questo la sua scuola venne chiamata il «giardino» di Epicuro.

Il fatto che non insegna in città dimostra che si rifiuta di insegnare alle masse: preferisce insegnare solo a pochi alla volta, un piccolo numero di amici.

## Il programma filosofico di Epicuro

La filosofia è, per Epicuro, una «medicina dell'anima»: è un fare, un'attività che mira al conseguimento di una condizione di benessere.

Le sue prescrizioni sono condensate nelle quattro semplici proposizioni note come il «**quadrifarmaco**» («le quattro medicine»):

- gli dei non sono da temere;
- la morte non è cosa di cui aver paura;
- il bene è facile a procurarsi;
- il male è facile da sopportare

La necessità di una **terapia** sorge dal fatto che **gli uomini conducono per lo più un'esistenza infelice**: più gravi delle malattie che aggrediscono il corpo sono le paure, i turbamenti, le false opinioni che gravano sull'anima.

L'uomo comune, abituato a valori che gli sono stati consegnati dalla società, teme esageratamente ciò che in realtà non può arrecare un vero danno, e d'altro canto si consuma inutilmente nel desiderio di ciò che non può o non vale la pena di ottenere.

L'uomo quindi va liberato da queste forme di schiavitù prima di tutto psicologica: è questo il vero, unico compito della filosofia, che gli deve indicare con chiarezza ciò che deve desiderare.

Questo è il senso del conoscere:

«se non ci turbasse la **paura** dei fenomeni celesti e quella della morte e il non conoscere il confine dei piaceri e dei dolori - afferma Epicuro - non avremmo bisogno della scienza della natura» (Massime capitali, XI).

Si può così comprendere il senso della violenta polemica «anticulturale» di Epicuro: quando egli esorta i suoi discepoli a «fuggire la cultura», intende riferirsi sia al **sapere dei retori sia al sapere scientifico-matematico** che non offrono una autentica soluzione al problema principale della vita: la ricerca dell'eudaimonia.

Per realizzare il suo programma la filosofia di Epicuro deve soddisfare due esigenze quasi opposte:

- da un lato, deve ricondurre tutti i fenomeni all'interno del campo di esperienza dell'individuo. Il senso di questa operazione è quello di eliminare ogni elemento di trascendenza e di finalismo che, alludendo a un livello di realtà esterno e superiore all'uomo, ne limiti la capacità di perseguire liberamente il proprio fine (il confronto polemico sarà qui, in primo luogo, con Platone);
- dall'altro deve anche evitare, al tempo stesso, il rischio di cadere nel relativismo e nello scetticismo, cioè di posizioni che escludono la possibilità di un riferimento oggettivo sia in campo gnoseologico (verità) che in campo morale (bene).

La tensione tra queste due esigenze anima, con tutte le sue difficoltà, la dottrina epicurea.

## L'etica

Data l'impostazione pratica e operativa del suo pensiero, è ovvio che il suo «cuore pulsante» sia **l'etica**: la fisica e la gnoseologia rappresentano solo le premesse, o meglio lo studio delle condizioni alle quali è possibile l'etica.

Ne deriva immediatamente un carattere tipico dell'insegnamento di Epicuro: più che svilupparsi in complessi ragionamenti, esso tende a **focalizzarsi sui punti chiave**, riassumendoli in **proposizioni semplici e facili da ricordare**.

Il **compito** del discepolo infatti non è cercare nuove verità, ma assimilare quelle di Epicuro e, così facendo, **trasformare la propria vita**.

Da qui anche la scelta di usare l'artificio letterario della epistola, che è breve, familiare, accattivante, facile da ricordare.

Tra tutte le opere di Epicuro, l'unica dedicata all'etica che ci sia giunta è l'Epistola a Meneceo, che si sviluppa secondo le tesi del quadrifarmaco.

### Gli dei non sono da temere

Epicuro non nega l'esistenza degli dei: al contrario, quest'ultima è per lui un fatto addirittura evidente, dato che non si può avere una idea di qualcosa di cui non si sia fatta esperienza.

Epicuro concepisce gli dei come composti di atomi, quindi corporei anch'essi, ma dotati della capacità di «rigenerarsi», quindi immortali. Perfettamente beati e imperturbabili, gli dei abitano gli spazi vuoti fra mondo e mondo, i cosiddetti **intermundia**, e non hanno nessuna possibilità di intervenire nei confronti dell'uomo: quindi non premiano né puniscono. L'opinione contraria, diffusa presso tutti i popoli, è solo una

falsa superstizione.

## La morte non è da temere

Il secondo precetto del quadrifarmaco è sicuramente il più controverso, perché attacca direttamente il più radicato timore dell'uomo. Che però, sostiene Epicuro, è del tutto ingiustificato:

morte e vita sono due termini tra loro totalmente contraddittori tra loro da un punto di vista logico,

e quindi quando c'è l'uno non ci può essere l'altro.

Chi è morto, dato non può percepire nulla, non può neanche rendersi conto di essere morto, e tanto meno può soffrire per questa condizione. Di conseguenza è stolto preoccuparsi per qualcosa che, quando verrà, non modificherà in nulla le nostre percezioni.

Questo secondo «farmacon» è direttamente legato alla concezione epicurea dell'anima. Per Epicuro l'anima è un corpo e come tutti i corpi, è costituita di atomi, sia pure particolarmente sottili e mobili: l'individuo è dunque un composto di anima e di «carne» (il corpo propriamente detto). Le funzioni della vita psichica (sensazioni, affezioni, pensiero) sono determinate dal movimento degli atomi dell'anima. La conseguenza di questa impostazione è che **l'anima è mortale**. Proprio per questo essa non ha la possibilità di percepire alcunché dopo la «morte».

La discussione epicurea sulla morte si basa in ultima analisi sulla **concezione logica rigidamente dualistica di Parmenide**, che Epicuro riceve attraverso l'atomismo di Democrito e Leucippo. Per l'Eleate, essere e non essere sono due concetti contraddittori tali per cui non è possibile alcuno scambio né

alcuna relazione tra essi. Vita e morte sono concepiti da Epicuro nello stesso modo: se c'è la vita, la morte è totalmente assente, ma quando arriva la morte, è la vita a essere completamente mancante.

## Il bene è facile da procurarsi

Con questo, è impostata la parte «negativa» dell'etica di Epicuro, che mira alla liberazione dalla superstizione e dall'angoscia. Si deve considerare ora la parte «positiva»: ciò che bisogna volere e fare per essere felici.

Su questo punto l'affermazione più celebre di Epicuro è stata fonte di infiniti fraintendimenti. Essa infatti suona così: **la felicità, che è l'obiettivo di ogni uomo, è il piacere fisico.**

Già durante la sua vita Epicuro si deve difendere da coloro che intendono questa frase nel senso che il saggio deve dedicare la sua vita ai godimenti fisici, in particolare il cibo e il sesso.

Il senso del messaggio di Epicuro è esattamente l'opposto. **Che cosa è infatti il piacere?** La risposta di Epicuro è nettissima: **è solo l'assenza del dolore (generato dal bisogno).**

Si tratta di una definizione negativa, in cui non viene detto cosa è propriamente il piacere, ma solo cosa **non** è.

Questa definizione, attivata dalla logica dualistica di origine eleatica, permette a Epicuro la mossa successiva: il piacere viene raggiunto **per il solo fatto che** viene tolto il dolore, annullando il bisogno che aveva generato la sofferenza.

Se esiste solo la coppia piacere-dolore, quando io rimuovo il dolore (la sofferenza generata dal bisogno) sono automaticamente nel piacere. Non solo, ma sono nel piacere al maggior grado possibile, e sono simile a un dio.

Una immagine che non è di Epicuro ma può servire a raffigurare questo ragionamento è quella del **secchiello** riempito di sabbia. Quando viene raggiunto il colmo è inutile continuare ad aggiungere sabbia, che nel migliore dei casi è instabile e può cadere da un momento all'altro: il secchiello non diventa «più pieno».

**Il piacere** si comporta in questo modo perché **ha un limite, che è rappresentato dalla natura**: superare i limiti che questa impone non aiuta minimamente a essere felici. L'idea di limite, che solo il logos riesce a cogliere nella natura, è perfettamente in linea con tutte le linee guida della cultura greca.

Da qui nasce **la triplice distinzione dei piaceri**, tipica di Epicuro. Prima di tutto dobbiamo infatti distinguere i piaceri non naturali da quelli naturali.

**I piaceri non naturali** nascono dal nostro rapporto con la società e non hanno nessun limite interno che ci permetta di dire: «Sì, ho raggiunto il mio obiettivo, dunque sono felice!». La ricchezza o la gloria, per esempio, non hanno un tetto massimo oltre al quale non si possa andare: per quanto grande la quantità di denaro che ho accumulato sarà sempre possibile averne di più, e quindi io non sarò mai soddisfatto.

Ma anche **i piaceri naturali** (bere, mangiare e riposarsi) possono essere considerati sotto un profilo qualitativo, cercando una variazione infinita nel gusto che mi impedirà di arrivare al punto di dire: più oltre non è possibile andare. Sono quelli che Epicuro chiama «piaceri naturali non necessari»

**Solo se considero i piaceri naturali in sé, allora li posso pienamente soddisfare**: se ho fame, io riesco a placarla anche con un pezzo di pane secco, e se io mi concentro solo sul semplice fatto di aver fame devo riconoscere che il pezzo di pane secco mi dà altrettanto piacere (=rimuove altrettanto dolore) di un pranzo sontuoso. È questo che permette a Epicuro di affermare al termine della Epistola a Meneceo che chi segue i suoi precetti vivrà come un dio tra gli uomini: come un dio, infatti, non avrà bisogno di (quasi) nulla, perché quasi nulla ci chiede la natura.

La natura mostra così che il piacere non è qualcosa che si aggiunga all'esistenza «da fuori», qualcosa che vada inseguito per mezzo della vita: **il piacere è la vita, è l'esistenza stessa quando si sia riusciti a liberarla dal turbamento e dal dolore**. Il piacere non è dunque altro che liberazione dal dolore: assenza di dolore fisico (**aponia**) e di turbamento spirituale (**atarassia**).

L'infelicità nasce da una distorsione della prospettiva con cui si guardano le cose: è un difetto intellettuale. Per questo la

filosofia, che è attività intellettuale, può liberare l'uomo nella sfera dei suoi comportamenti pratici e indicargli che è possibile un calcolo, una valutazione razionale, del piacere e del dolore, sul quale fondare le proprie scelte di vita.

### **Il dolore è facile da sopportare**

L'ultimo «farmaco» è per forza di cosa problematico. La sofferenza può essere di due tipi, sostiene Epicuro:

- o è debole
- o è intensa

Se è debole, è facile sopportarla (si pensi alle persone che si abituano a un mal di schiena ricorrente): se è intensa, dura poco e a limite conduce rapidamente alla morte, cioè all'annullamento della capacità di soffrire.

Secondo la tradizione Epicuro stesso ha dato una prova di coerenza con la propria dottrina morendo per un attacco di calcoli ai reni dopo tre giorni di intense sofferenze affrontate con grande serenità. Tuttavia resta molto difficile accettare la possibilità di applicare concretamente questo precetto da parte delle persone normali.

## Virtù è felicità

Aretè (ciò che rende uomo l'uomo) e felicità (ossia il piacere, ovvero la capacità di vivere senza sofferenza) per Epicuro coincidono. Nell'affermare ciò il filosofo opera una sottolineatura particolare: non è possibile essere felici se non si è giusti ma, di converso, non si può essere giusti senza essere felici. Il bene non è, al modo platonico, un ideale trascendente: il bene è nella vita stessa. Ciascuno può averne una percezione immediata ed evidente: ogni individuo, infatti, distingue con chiarezza nell'affezione (*pathos*), ciò che per lui è bene, il piacere, e ciò che è male, il dolore. Dunque virtù, bene, felicità coincidono con il piacere: o, in altri termini, il piacere è criterio di distinzione fra bene e male. Epicuro formula così un'etica che si suole chiamare edonistica (da *hedone*, piacere).

Anche se si manifesta nell'esperienza soggettiva dell'individuo, il criterio del piacere non è arbitrario: esso fornisce una norma oggettiva, perché il piacere stesso è connaturato all'uomo.

Si tratta dunque di riportarsi alla natura, alla *physis*, sgombrando il campo da falsi timori e pregiudizi.

## La fisica di Epicuro

Per Epicuro tutto è costituito da atomi, che sono particelle di materia con tanti ganci, che servono per unirsi tra loro per formare l'esistente.

Gli atomi cadono dall'alto verso il basso (queste direzioni vanno considerate in senso «assoluto») fino a quando a un certo punto subiscono un «clinamen» (deviazione) e, scontrandosi tra loro, cominciano ad aggregarsi. Col passare del tempo, gli aggregati formano i vari mondi, separati dagli «intermundia» di cui abbiamo già parlato. Non è del tutto chiaro se a subire un clinamen sia per Epicuro un solo atomo o più. Quello che è chiarissimo è che poiché gli atomi sono infiniti, anche i mondi sono infiniti.

Questa tesi porta a un'evidente conseguenza: l'infinità dei mondi implica che ogni potenzialità dell'essere esiste attualmente (ossia non è una potenzialità), qualsiasi cosa che avvenga nel proprio mondo esiste già in un altro, e quindi non porta a un incremento reale dell'essere (e quindi non viola Parmenide), quindi non c'è niente che da essere va nel nulla.

Il clinamen tuttavia resta fortemente problematico: da lato è necessario alla dottrina (altrimenti non sarebbe possibile la formazione dei mondi) ma dall'altro rappresenta la apparizione di qualcosa dal nulla, ciò che è vietato dall'adesione di Epicuro alle posizioni parmenidee. La scienza (lo studio della natura) per Epicuro serve solamente a togliere il turbamento dell'animo, non a conoscere la verità delle cose. La sua scienza ha uno scopo etico: se io conosco la causa di un fenomeno non lo temo.

La cosa importante è dunque che la spiegazione di un fenomeno tolga il turbamento dell'animo, non che sia vera: da qui la tesi delle ipotesi plurime o della pluralità delle ipotesi.



# LO STOICISMO

Lo stoicismo nasce nel IV secolo, insieme all'epicureismo, e non a caso: stoicismo ed epicureismo danno risposte diverse a un bisogno uguale, ossia quello di dare un senso alla vita, che ha perso l'orizzonte di riferimento tradizionale (la polis).

La soluzione stoica è opposta a quella epicurea. Al di là degli aspetti comuni (materialismo; opposizione a Platone e Aristotele per riscoprire gli autori pre-platonici) ci sono differenze evidenti:

lo stoicismo ritiene che il cosmo sia innervato, sostenuto, prodotto da una razionalità immanente, **un logos chiamato *pronoia***.  
Il compito della vita consiste nell'adeguarsi a questa razionalità immanente

Secondo gli stoici tutto è determinato da questo logos: **niente è libero, tutto è necessario**. Il cosmo è guidato da una necessità assoluta: ogni evento è quello che deve essere. La razionalità coincide quindi con la necessità e anche con la giustizia (la vecchia dea di Parmenide che ritorna).

Si può scorgere qui facilmente è la concezione tradizionale greca portata all'estremo. Il compito dell'uomo deve essere quello di adeguarsi alla razionalità del cosmo, poiché questo è l'unica strategia per essere felici e ridurre le sofferenze.

## I caratteri della filosofia stoica

La scuola stoica viene fondata intorno al 300 a.C. da Zenone di Cizio in Atene, nel «portico dipinto» (in greco stoà *poikile*, donde il nome «stoicismo»); l'ultimo grande rappresentante

della scuola fu l'imperatore romano Marco Aurelio, morto nel 180 d.C..

Lo stoicismo si sviluppa dunque lungo un arco di cinque secoli: cinquecento anni durante i quali ha modo di condizionare profondamente la cultura del mondo mediterraneo, soprattutto perché viene adottata come filosofia (si potrebbe perfino dire come «ideologia») dalla classe dirigente dell'impero romano.

Tuttavia, stranamente, ci sono arrivati ben pochi testi originali degli stoici più antichi e per ricostruire il loro pensiero dobbiamo far ricorso ai riassunti degli autori successivi.

Fondamentale e poi canonica è la distinzione della filosofia in tre parti

- logica (teoria della conoscenza)
- fisica (studio dell'essere fisico)
- etica

La filosofia viene spesso paragonata dagli stoici a un frutteto in cui la logica è rappresentata dal muro che circonda e protegge gli alberi (la fisica), cioè le strutture teoriche che innalzano verso il cielo i rami carichi dei frutti dell'etica; oppure a un uovo, il cui tuorlo (l'etica) è circondato e sorretto dall'albume (la fisica) e dal guscio (la logica); o a un organismo: ossa e muscoli (logica), sangue e carne (fisica), anima (etica).

**L'idea chiave è che la filosofia è un sistema**, un insieme di parti correlate e interdipendenti, nessuna delle quali può stare da sola; solo per necessità didattiche gli stoici ammettono che questi tre ambiti possano essere trattati separatamente.

Come per l'epicureismo, il cuore pulsante della filosofia stoica è l'etica: tuttavia nello stoicismo il peso della «fisica» (cioè dello studio della totalità) è maggiore.

In ogni caso però occorre ricordare che **la filosofia per gli stoici è un modo di vivere** oltre che una dottrina: come ricorda Pierre Hadot essa è «l'esercizio effettivo, concreto, vissuto, la pratica della logica, dell'etica e della fisica» non la loro semplice conoscenza astratta.

## La felicità

La felicità, che è l'obiettivo vero della filosofia, per gli stoici consiste nel non desiderare, o meglio nel nascondere nella profondità della coscienza i nostri desideri.

Se gli epicurei ci suggeriscono di vivere lasciandoci portare dal mare dell'esistenza, gli stoici ci suggeriscono di irrigidisci una volta che abbiamo scorto la razionalità del disegno del logos e di resistere alle ondate della passione e del desiderio (della paura, della sofferenza...).

**La strategia stoica vede il punto decisivo nella lotta contro le passioni**, che vanno estirpate come se fossero delle vere malattie. Le passioni sono *il* male poiché sono irrazionali. Se i nostri desideri tentano di opporsi alle onde del destino, ossia alla necessità inesorabile che guida il mondo, essi vengono travolti: non bisogna quindi aspirare solo al controllo delle passioni e dei desideri, come propongono gli epicurei, ma dovremmo puntare a estirparle. L'obiettivo degli stoici, la *apatia* (assenza di passioni), è molto più radicale di quello degli epicurei, la *atarassia* (controllo delle passioni)

**Per essere saggi dovremmo compiere solo atti razionali, ma anche gli stoici ritengono che questo sia impossibile:** solo Socrate (forse) ci è riuscito. La conseguenza paradossale è che il messaggio degli stoici più antichi è irrealizzabile sul piano pratico e che quindi non si può «diventare» stoici attraverso un processo graduale.

Una metafora molto usata dagli stoici per visualizzare questo concetto è quella dell'uomo che annega, il quale va a fondo sia che abbia sopra di sé solo una spanna d'acqua o mille metri di oceano. Non c'è una via di mezzo tra l'essere saggi e l'essere stolti: quindi è impossibile un'educazione.

Lo stoicismo romano cambierà questa conclusione, adattando alla mentalità romana lo stoicismo greco che in principio era troppo radicale, e quindi non aveva trovato un particolare apprezzamento.

La concezione della vita degli stoici è espressa da Cleante con la **metafora del cagnolino**: un cagnolino legato a un carro, se tenta di fermarsi o di guardarsi in giro il guinzaglio lo tira con sé, quindi il cane non può fare quello che desidera se non vuole essere travolto, deve adeguarsi al movimento del carro e seguirlo. Questo significa che noi possiamo ribellarci al logos, ma in questo caso veniamo sconfitti, oppure possiamo comprimere i propri desideri e adeguarci ad esso. Per sopravvivere (l'unico obiettivo realistico nel nuovo mondo ellenistico) bisogna sacrificare la corporeità e ridurre e comprimere i propri desideri.

Una seconda metafora molto utilizzata dagli stoici è quella dell'**attore**: dobbiamo renderci conto che noi non siamo altro che attori di un «dramma» (la vita stessa, in realtà) scritto dal Logos e interpretare al meglio la parte che ci è stata assegnata. Gli stoici ammettono e teorizzano dunque la scissione tra l'io profondo e il ruolo che ci è stato assegnato dal destino: per sopravvivere questo è il prezzo da pagare.

L'intuizione che la barriera della necessità del destino sia invalicabile è talmente greca che la ritroviamo alla base delle tragedie (hybris è il peccato che consiste nel tentare di andare al di là dei limiti). La necessità è chiamata dagli stoici pneuma e pronoia.

## La fisica stoica

La concezione stoica del mondo fisico rimanda consapevolmente al **naturalismo presocratico, in particolare a Eraclito**, subendo al tempo stesso la forte influenza delle dottrine platoniche e aristoteliche che vuole criticare.

Gli stoici concepiscono il cosmo, intendendo con questo termine la totalità dell'esistente, come un immenso organismo vivente. La realtà è una totalità vitale e pulsante in ogni sua parte, i cui processi dinamici sono governati da un principio unitario di organizzazione che essi chiamano logos, o pneuma, o fuoco. Tale principio è immanente alla realtà e inseparabile da

essa: il tentativo stoico è dunque quello di spiegare il mondo nei termini di un rigoroso immanentismo, escludendo il ricorso a principi o forme trascendenti. Esiste un unico piano dell'essere: quello della corporeità. Tutto ciò che esiste è corpo; anche la divinità, anche l'anima, anche il vizio e la virtù sono corpi. Reale è infatti solo ciò che agisce o subisce un'azione, e solo ciò che è corporeo può agire o patire. Perciò solo il corpo esiste. Ritroviamo dunque nella natura, nel tutto corporeo, l'operare di due principi fondamentali: l'uno attivo, l'altro passivo. La distinzione, che richiama la coppia aristotelica di materia e forma, vale a spiegare il divenire della *physis* (intesa, al modo presocratico, come totalità della realtà) e l'esistenza di enti qualitativamente determinati.

Rispetto alla fisica atomistica, che è discontinua e corpuscolare, abbiamo quindi una prima fondamentale differenza: quella stoica è una fisica del continuo, che postula la divisibilità fisica all'infinito ed esclude l'esistenza di indivisibili ultimi (atomi).

La materia, sostanza priva di qualità, riceve forma a opera di un principio attivo corporeo che è dagli stoici identificato nel Fuoco (con esplicito richiamo a Eraclito). Si tratta del Fuoco creatore, di un soffio caldo (*pneuma*) che pervade e anima tutte le cose. Il *pneuma* non è altro, potremmo dire, che la dimensione fisica del *logos* che ordina il mondo. Entrambi coincidono con Zeus, la divinità, la cui esistenza ci è accertata dall'essere una nozione naturale comune a tutti i popoli della terra e dall'ordine, bellezza e perfezione della natura.

La divinità e l'intelligenza immanente al mondo, il «fuoco intelligente» ed eterno, «artefice» di tutto, compenetra di sé ogni parte del cosmo. Il *pneuma* contiene le «**ragioni seminali**» (*spermatikoi logoi*), cioè i semi generatori di tutte le cose, grazie alle quali la materia si differenzia e si qualifica nella varietà delle forme individuali e si determinano i processi di generazione, vita e corruzione degli enti.

Il *pneuma* genera nel tutto come nelle singole parti una tensione (*tonos*), una forza di coesione che conferisce unità e vita alle piante, agli animali, alle pietre stesse. Ogni corpo è compenetrato dal *pneuma*: non esiste tra un corpo e l'altro, o

all'interno di ciascun corpo, il vuoto, perché, se così fosse, il principio attivo non potrebbe trasmettersi a tutte le cose.

Una volta fissata l'immanenza del logos alla vita del cosmo e identificato l'ordine razionale con l'intelligenza divina, si ricavano due principali conseguenze. In primo luogo tutto ciò che accade ha una causa, anche ove non sia possibile scorderla.

Ogni evento è inserito in una catena causate che lo determina in modo assoluto: ciò che è non poteva essere altrimenti e ciò che sarà è già compreso in modo necessario nell'ordine del tutto. A questa legge causale assoluta gli stoici, riutilizzando in senso nuovo un termine fondamentale nella tradizione culturale greca, danno il nome di fato, o destino (*heimarmene*), definito da Crisippo come «La serie inviolabile delle cause».

In secondo luogo dall'ordine causale concepito come piano intelligente seguono di necessità la perfezione del mondo e la sua organizzazione in vista del bello e del bene. Il mondo è perfetto, nel senso che non manca di nulla: ogni essere è concatenato con gli altri e con il tutto (gli stoici chiamano *simpatia* questa corrispondenza universale); ha un fine e una destinazione precisa che realizza la bellezza e l'armonia dell'insieme. Il cosmo è dunque retto da una provvidenza divina che va intesa non come l'esplicarsi della volontà di un dio personale e trascendente, al modo giudaico-cristiano, ma come l'operare, immanente al mondo stesso, della razionalità divina.

Questa visione deterministica e finalistica si trova, evidentemente, agli antipodi dell'atomismo epicureo. Una delle principali critiche che gli stoici muovevano a Epicuro era proprio quella di avere introdotto il *clinamen*, il moto di declinazione spontanea degli atomi, postulando così un movimento privo di causa che infrange la catena causale necessaria a spiegare l'ordine degli eventi. D'altra parte, il finalismo di questa visione si contrappone al meccanicismo atomistico, che concepiva

gli enti e i fenomeni come formazione e dissoluzione di aggregati in seguito a processi puramente meccanici e privi di intenzionalità.

Tale visione meccanicistica risulta inaccettabile per gli stoici, che accolgono su questo punto fondamentale l'istanza teleologica presente nel platonismo e nell'aristotelismo: i processi naturali sono inseriti in un piano d'ordine razionale che assegna ai singoli enti una funzione e uno sviluppo finalizzati all'equilibrio dinamico del tutto.

L'uomo occupa, all'interno di questa totalità, una posizione privilegiata: la concezione stoica della natura è caratterizzata da un marcato antropocentrismo. L'essere mostra una struttura scalare determinata dai diversi gradi di forza e di purezza del pneuma.

L'uomo è composto di anima e di corpo. Anche la psicologia stoica, come quella epicurea, non ammette la separatezza dell'anima. L'anima dell'uomo è parte dell'anima del mondo, del pneuma; dunque essa è corporea, vive in stretta interazione con il corpo e, con la morte, abbandona l'organismo, rifluendo nell'anima universale, cosmica, di cui è parte.

## **Il bene, il dovere, la felicità**

Disponiamo ora degli elementi necessari a collocare l'etica stoica nel quadro del sistema. Occorre tuttavia accennare al fatto che la fisica stoica suscita diversi problemi e difficoltà che gli avversari non mancarono di sottolineare sin dall'inizio.

Il principale tra questi, direttamente attinente al tema dell'etica, nasce dall'esclusione di ogni elemento di contingenza dalla visione stoica del cosmo (contingenza che invece trovava spazio nell'epicureismo a opera della teoria del clinamen).

Il caso, per gli stoici, non esiste: esso è solo il nome che si dà a ciò che non si riesce a spiegare.

Ma se tutto avviene per necessità (una necessità che riguarda il futuro tanto quanto il passato e il presente), non sembra aprirsi alcuno spazio per la libertà dell'uomo, nessuna possibilità di scelta, e dunque la stessa vita morale risulta svuotata di ogni significato. **Ogni agire è equivalente a tutti gli altri; cade la possibilità stessa della valutazione e del giudizio morale.**

## La scelta morale

Ogni essere vivente mostra una tendenza fondamentale all'autoconservazione, ad appropriarsi ciò che gli giova, a rifiutare ciò che lo danneggia. Nell'uomo questa capacità di valutare è pienamente consapevole e si manifesta nella formulazione di concetti di valore: l'individuo, se riceve un'educazione adeguata, diviene capace di operare riflessivamente e di scegliere in vista del bene. Oggetto della scelta morale è il logos stesso: utile e buono in massimo grado è ciò che consente all'uomo di realizzare la sua natura di essere razionale e ne permette lo sviluppo; male è ciò che è di ostacolo a questo; indifferente tutto quanto non porta né vantaggio né danno morale. Dal momento che il bene consiste nella realizzazione della natura razionale dell'uomo, questi è portato per natura a fare il bene (e questo un principio fondamentale dell'etica stoica).

### Da dove nasce allora la possibilità del male morale?

La risposta degli stoici radicalizza l'intellettualismo socratico: **il male è una perversione del logos dell'uomo**, che lo rende incapace di valutare correttamente (per esempio, si scambia il piacere che accompagna talune azioni con il fine delle azioni stesse o, sotto l'influenza delle opinioni dominanti, si considera la ricchezza un bene, inseguendola affannosamente).

Quando il pathos, la passione, prevale sui logos, viene dato

l'assenso a rappresentazioni false di ciò che è buono e utile. **Le passioni sono dunque vere e proprie malattie dell'anima**, che richiedono un'adeguata terapia. Non viene riconosciuta a esse alcuna funzione positiva, ancorché sussidiaria e subordinata, nella ricerca della vita felice. Non si tratta perciò di limitarle, di governarle con l'esercizio della ragione, ma di estirparle: l'ideale del saggio stoico si fonda sull'apatia (apatheia), l'eliminazione delle passioni, l'«impassibilità».

Quest'etica è, nel suo impianto generale, caratterizzata da un accentuato rigorismo: fra bene e male, virtù e vizio, saggezza e stoltezza non vi sono gradazioni intermedie. L'etica stoica conduce tuttavia un'accurata analisi dei comportamenti pratici, che risente della lezione aristotelica e consente di attenuare il rigorismo della dottrina (è un punto importante per comprenderne lo straordinario successo nella società romana). Esistono, ai due estremi dell'ampia gamma dei comportamenti possibili, le azioni moralmente perfette e le azioni assolutamente viziose ed errate: nel mezzo, si collocano le azioni «medie», coincidenti in gran parte con il comportamento ordinario dell'individuo, le quali, anche se non realizzano la perfezione morale, sono tuttavia convenienti (kathekonta) alla natura dell'uomo e, in quanto tali, preferibili. Vi sono cose e comportamenti che, sebbene sia erroneo considerare belli, sono tuttavia valori positivi (axia), degni di essere scelti (per esempio ingegno, salute, bellezza, ricchezza).

Posto che il male è sempre contro natura, le azioni secondo natura ammettono dunque una gradazione al proprio interno: ciò che distingue l'azione perfetta da quella semplicemente conveniente non è né il contenuto né il risultato, ma l'intenzione che la determina, il grado di "purezza" razionale che esprime.

Ora, nella categoria delle azioni medie rientra gran parte dei cosiddetti doveri sociali e morali (le parole "dovere" e "conveniente" traducono entrambe kathekon), cioè i contenuti della morale comune: onorare i genitori, servire la patria, occuparsi del buon funzionamento della collettività. Il concetto stoico del dovere rappresenta dunque l'anello di congiunzione fra etica e politica.

## Il panteismo

Gli stoici sono i primi panteisti, ossia sono i primi ad identificare l'assoluto con il cosmo, i panteisti cioè per così dire «vivono in paradiso», perché tutto ciò che è necessario, e quindi il meglio che possa esistere. Ciò che è razionale è necessario e viceversa, e quindi tutto quello che avviene nel cosmo deve essere così, non possiamo fare nulla per cambiarlo, per sopravvivere dobbiamo costringerci a comprendere che ciò che i sensi vogliono va contro la ragione, e deve quindi essere abbandonato.

Il panteismo è una delle soluzioni possibili al problema di dare un senso all'esistenza: il mondo è assoluto, e quindi necessario e razionale.

# LA SCIENZA NELL'ANTICHITÀ

## L'astronomia greca come astronomia posizionale

I primi pensatori, nel loro sforzo di fornire una spiegazione razionale di tutta la realtà, costruirono tra il VI e il V secolo a.C. le prime interpretazioni «scientifiche» del cielo, ottenendo alcuni interessanti risultati: Talete (VI secolo a.C.) per esempio riusciva già a prevedere le eclissi, mentre Parmenide (VI-V secolo) intuì che la terra è sferica ed Empedocle (V secolo) spiegò le eclissi col passaggio della luna davanti al sole. Agli inizi del IV secolo si era formata un'immagine abbastanza precisa del cosmo: la Terra, sferica, era immobile al centro, mentre le stelle venivano trascinate attorno alla Terra da un'immensa sfera che compiva un giro completo al giorno ruotando attorno ai poli, dando così l'impressione che gli astri «sorgessero» e «tramontassero». Sullo sfondo delle stelle si muovevano il Sole, la Luna e gli altri pianeti (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno). Ma qui cominciarono i problemi.

Prima dell'invenzione del telescopio a opera di Galilei nel 1610 fare astronomia poteva significare solo studiare le posizioni degli astri e i loro spostamenti. A occhio nudo infatti è impossibile distinguere un pianeta da una stella: entrambi appaiono come un semplice puntino luminoso, anche se alcuni pianeti (per esempio Marte) possono presentare notevoli cambiamenti di luminosità. L'unica vera differenza osservabile a occhio nudo tra le stelle e i pianeti è che questi ultimi nel corso del tempo si spostano rispetto alle stelle (la parola «pianeta» deriva non a caso da un verbo greco che significa «vagabondare»). Questo vuol dire che se si osserva tutti i giorni più o meno alla stessa ora un pianeta (per esempio Venere, che offre il vantaggio di essere particolarmente luminoso e perciò facilmente riconoscibile: a marzo-aprile 2002 è visibile dopo il tramonto del sole guardando verso ovest) si vedrà che nel corso di qualche settimana esso si sposta rispetto alle stelle che lo accompagnavano all'inizio del periodo delle osservazioni.

## I "planetes" come problema

Si potrebbe pensare che, esattamente come le stelle fisse, anche gli «astri erranti» (cioè i pianeti) siano trascinati attorno alla Terra da una loro sfera. Purtroppo un'osservazione condotta per qualche tempo, anche senza strumenti sofisticati, mostra subito che il moto di questi astri non si lascia spiegare in modo così semplice. Esso infatti è molto irregolare: non solo i pianeti nel corso dei mesi sembrano rallentare o accelerare, ma in certi periodi sembrano addirittura fermarsi rispetto allo sfondo delle stelle fisse e tornare indietro (oggi questo fenomeno è detto «moto retrogrado»). Queste anomalie finirono ben presto al centro dell'attenzione di quanti studiavano la natura, e cercare di darne una spiegazione fu il compito principale, anche se non l'unico, che si assunsero gli astronomi greci. Noi oggi possiamo sorridere delle soluzioni che essi proposero: non dobbiamo però dimenticare che sono stati necessari secoli per accettare una realtà (il Sole immobile con la Terra e i pianeti che gli girano attorno) che è in totale contrasto con quello che i sensi ci mostrano. Bisogna anche considerare che fin quando ci si ferma all'aspetto cinematico del problema, ossia quando si considerano solo i movimenti, come facevano i greci, senza considerare le forze in gioco (livello dinamico), il sistema eliocentrico (col Sole al centro del sistema solare) e quello geocentrico (con la Terra al centro) sono perfettamente equivalenti. Si verifica insomma su scala enormemente maggiore lo stesso fenomeno che noi tutti sperimentiamo quando, per esempio, ci troviamo su un treno in stazione e guardando fuori dal finestrino non riusciamo a stabilire se è il nostro treno che si muove o quello accanto che si muove in senso contrario. Gli astronomi greci, quindi, hanno diritto a molte attenuanti.

Essi, rispetto ai colleghi egiziani e soprattutto babilonesi che in quel periodo avevano raggiunto notevoli risultati nel campo dell'osservazione dei fenomeni celesti, avevano un formidabile vantaggio: potevano disporre degli strumenti di calcolo forniti dai primi sviluppi della geometria scientifica, nata proprio in

quegli stessi decenni. Secondo la tradizione sarebbe stato il grande filosofo Platone a porre per la prima volta in termini chiari ed espliciti il problema di come spiegare i moti dei pianeti usando solo moti circolari e uniformi. Anche se oggi gli storici della scienza dubitano che le cose siano andate così, questa prescrizione ebbe un'importanza enorme per la storia della scienza, perché condizionò tutta la storia dell'astronomia fino a Keplero (inizi XVII secolo), il primo che introdusse le ellissi per descrivere le orbite dei pianeti. Lo stesso Copernico per esempio, che pure rovesciò l'altro postulato dell'astronomia classica (la terra posta al centro dell'universo), continuò a usare moti circolari uniformi. L'idea di poter e dover usare solo moti circolari e uniformi era dovuta a ragioni in parte filosofiche e in parte religiose, in quanto il cerchio è simbolo della perfezione e il moto circolare uniforme è quello che si avvicina di più all'immobilità divina. Nell'antichità la prima teoria astronomica completa e coerente con questi principi fu formulata dal matematico Eudosso di Cnido, che studiava presso l'Accademia di Platone.

## La teoria di Eudosso

In base alla sua teoria, un pianeta si comporta come se fosse incastonato su un punto dell'equatore di una sfera di immense dimensioni. Questa sfera però, a differenza della visione ormai tradizionale, fa parte di un gruppo di sfere aventi tutte lo stesso centro, ossia la Terra (per questo la teoria è nota come «omocentrica»). Ogni sfera ha un'inclinazione e una velocità di rotazione diverse, e le trasmette meccanicamente alle sfere più piccole che stanno al suo interno (le sfere infatti sono pensate come se fossero connesse le une alle altre tramite i loro assi di rotazione). Il movimento del pianeta, visto dalla Terra che è al centro della sfera, è il risultato del moto di tutte le sue sfere. Eudosso in particolare aveva scoperto che se due di queste sfere ruotano in direzione opposta l'una rispetto all'altra il pianeta percorre una curva particolare a forma di otto (detta «ippopede» perché assomiglia alle pastoie dei cavalli, ma che in effetti è una lemniscata sferica, risultante dall'intersezione di una sfera e di un cilindro che la tocchi internamente in un solo punto). Tale curva assomiglia molto

alle traiettorie disegnate in cielo dai pianeti e perciò serviva ottimamente allo scopo di Eudosso: egli infatti non voleva tanto spiegare come sono fatti realmente i cieli, quanto descrivere con buona approssimazione i movimenti degli astri usando solo moti circolari uniformi.

Il sistema omocentrico era complicato (prevedeva infatti ben 26 sfere concentriche, portate presto a 37 da Callippo, successore di Eudosso) ma soprattutto presentava anche delle difficoltà insormontabili. La più grave era il fatto che i pianeti, in particolare Marte, cambiano periodicamente luminosità, come se la loro distanza dalla terra cambiasse con la stessa frequenza (e noi oggi sappiamo che in effetti è proprio così). La teoria di Eudosso invece prevedeva che i pianeti fossero sempre alla stessa distanza dalla Terra e quindi, per usare la terminologia di oggi, non poteva risolvere questa anomalia o, per usare quella greca, non riusciva a «salvare i fenomeni». Come teoria astronomica perciò dovette essere rapidamente abbandonata dagli specialisti.

Tuttavia, prima che potesse essere sostituita da qualcosa di più convincente, apparve sulla scena il grande filosofo Aristotele (seconda metà IV sec. a.C.), che non trovando niente di meglio inglobò la teoria delle sfere omocentriche nella sua cosmologia. Aristotele, a differenza di Eudosso, voleva spiegare la natura e perciò interpretò le sfere omocentriche come se fossero delle realtà fisiche, realmente esistenti. Con lui il cosmo diventò un immenso e affascinante meccanismo, che si muoveva secondo uno schema ordinato e meraviglioso. La fisica di Aristotele, dopo un periodo di oblio, fu riscoperta dagli arabi e poi trasmessa a tutto il mondo occidentale come «il» sapere sulla natura e sul cosmo. Per molti secoli Aristotele rappresentò l'autorità somma nel campo della conoscenza della natura: fu attraverso di lui che la teoria di Eudosso, nata come strumento matematico, condizionò la cosmologia, la filosofia e in ultima analisi la visione del mondo per i successivi duemila anni circa.

## Il sistema a epicicli e deferenti

Gli astronomi che vennero dopo Aristotele si comportarono invece esattamente come gli scienziati moderni: dal momento che il sistema di Eudosso poneva dei problemi che non poteva risolvere, essi cercarono altre soluzioni, completamente diverse. L'unico aspetto che rimase costante fu il fatto che venivano previsti solo moti circolari e uniformi. Nel corso del III secolo a.C. si diffusero così due nuovi modelli geometrici per interpretare il moto dei pianeti: quello detto «epicicloidale» e quello detto a «eccentrico». Nel primo, il pianeta ruota a velocità costante su un cerchio, detto appunto «epiciclo», il cui centro si sposta a sua volta su un cerchio più grande detto «deferente» con al centro la terra. Nel secondo, il pianeta ruota su un cerchio il cui centro è spostato all'esterno della Terra. Non è noto chi abbia introdotto questi modelli. Essi sono equivalenti da un punto di vista geometrico e ottengono entrambi lo scopo di far variare la distanza dei pianeti dalla Terra (rendendo ragione della loro variazione di luminosità) riuscendo anche a giustificare il moto retrogrado dei pianeti. Non si trattava però di una descrizione della «realtà», come se nel cielo esistessero veramente delle specie di gigantesche «manovelle», ma solo di ipotesi introdotte per giustificare il movimento dei pianeti. In effetti, anche a causa dello scarso numero di osservazioni che gli astronomi avevano a disposizione, i due sistemi riuscivano a interpretare i fenomeni osservati in modo convincente, e apparivano perciò una conferma del presupposto secondo cui il moto fondamentale fosse quello circolare e uniforme.

## Ipparco, Tolomeo e Aristarco

Nel periodo ellenistico (323-146 a.C.) l'astronomia greca migliorò notevolmente rispetto a quella babilonese o egizia perché seppe sfruttare lo sviluppo della geometria, in particolare la sua sistemazione in un tutto organico e coerente a opera di Euclide. Fu questo fatto che permise agli scienziati

greci di ottenere alcuni dei loro risultati più notevoli. Per esempio Aristarco, vissuto nel II sec. a.C., riuscì a progettare un sistema per determinare la distanza della Luna rispetto alla Terra: secondo i suoi calcoli essa era pari a 40 diametri terrestri (il valore corretto è circa 30,5). Esaminando poi le osservazioni condotte durante le eclissi aveva determinato anche la distanza tra la Terra e il Sole, dichiarandola pari a 760 diametri terrestri (qui Aristarco fu tradito dai suoi strumenti di osservazione: il valore corretto è circa 20 volte maggiore).

L'astronomo che sfruttò al meglio le possibilità offerte dallo strumento matematico, introducendo per la prima volta l'uso delle funzioni trigonometriche e usando il calcolo per prevedere la posizione dei pianeti, fu Ipparco di Nicea (150 a.C. circa). Usando abilmente alcune osservazioni effettuate durante le eclissi di Sole e di Luna migliorò notevolmente la stima della distanza Terra-Luna (che fissò in un intervallo tra 29,5 e 33,6 diametri terrestri circa, ossia praticamente uguale a quello reale). Compilò uno dei primi cataloghi di stelle al mondo e mentre effettuava questo lavoro si accorse che le stelle modificano lentamente la loro posizione rispetto agli equinozi (ossia i punti sulla volta celeste in cui l'equatore celeste e l'eclittica si intersecano): è il fenomeno oggi noto come «precessione degli equinozi», una delle scoperte più importanti di tutta l'astronomia antica. Per dare un'idea dell'accuratezza delle osservazioni di Ipparco basti dire che questo lentissimo movimento è inferiore a 1° ogni cento anni.

Tutte le conoscenze e i risultati dell'astronomia ellenistica confluirono nell'opera del più grande astronomo dell'antichità, Claudio Tolomeo, vissuto ad Alessandria d'Egitto tra 130 e il 175 d.C. La sua opera più famosa, universalmente nota col nome arabo di *Almagesto*, rimase il punto di riferimento in campo astronomico fino al XVII secolo. La rappresentazione dei moti celesti raggiunse in questo libro un notevole grado di complessità. Tolomeo infatti scelse di combinare insieme sia il modello a epicicli sia quello a eccentrici, in modo da usare gli epicicli per rappresentare alcune variazioni di velocità dei pianeti e gli eccentrici per rappresentarne altre. Tuttavia questo accorgimento non era ancora sufficiente per giustificare alcuni

dati ricavati da certe osservazioni. Per poter includere anche questi dati Tolomeo fu costretto a formulare un'ulteriore ipotesi: il moto del pianeta è uniforme non rispetto alla Terra, da cui noi lo osserviamo, e neppure rispetto all'eccentrico (che era, ricordiamolo, il centro del cerchio su cui si muoveva il centro dell'epiciclo), ma rispetto a un terzo punto, detto «equante», simmetrico alla Terra rispetto all'eccentrico. I dati calcolati accettando questo postulato concordavano molto bene con i dati ricavati dall'osservazione di quasi tutti i pianeti (meno Marte: non a caso sarà proprio studiando la sua orbita che Keplero formulò all'inizio del Seicento le sue famose leggi sul moto dei pianeti). Di fatto il moto risultante da questi artifici introdotti «ad hoc» (cioè inventati per giustificare specifici risultati forniti dalle osservazioni) era molto simile a un'ellisse, che è, come sappiamo oggi, l'orbita vera. Tolomeo però non poteva svincolarsi dal «paradigma scientifico» della sua epoca e continuò a sentirsi obbligato a usare solo moti circolari uniformi per descrivere le traiettorie dei pianeti.

Nessuno scienziato dell'antichità o del medioevo riuscì a superare i risultati di Tolomeo: la bontà del suo sistema è testimoniata dal fatto che ancora nel XVII secolo il padre gesuita Matteo Ricci, missionario in Cina, riusciva a ottenere usando il sistema tolemaico previsioni astronomiche migliori di quelle degli astronomi cinesi. Tuttavia la sua teoria, come ogni teoria scientifica, era destinata a essere «falsificata» da un fatto che essa non riusciva a spiegare. Questo avvenne agli inizi del XVII secolo e segnò l'inizio di una nuova fase della storia dell'astronomia.

## Come Aristarco calcolò la distanza della Luna e del Sole

Il procedimento di Aristarco si basava sulle scoperte della geometria euclidea. Infatti Terra, Luna e Sole possono essere considerati come i vertici di un triangolo di dimensioni immense (e sconosciute). Dal momento che dalla Terra si può misurare direttamente solo uno degli angoli di questo triangolo (quello formato dalla Luna e dal Sole), i rapporti tra i lati (che

rappresentano le distanze tra i tre corpi celesti) restano sconosciuti. Tuttavia Aristarco notò che quando la Luna è esattamente al primo quarto (ossia quando la faccia rivolta alla Terra è illuminata esattamente per metà) l'angolo Terra-Luna-Sole (vedi figura) è di  $90^\circ$ . Se in questo momento si misura dalla Terra l'angolo formato dalla Luna e dal Sole, sapendo che la somma degli angoli di un triangolo pari a  $180^\circ$ , è possibile determinare completamente il triangolo. Ad Aristarco risultava un angolo di  $87^\circ$ : Nonostante questo dato fosse straordinariamente vicino a quello corretto (pari a  $87^\circ 51'$ ) portava a stabilire tra la distanza Terra-Luna e quella Terra-Sole un rapporto pari a 1:19, mentre il valore giusto è circa di 1:400. In altre parole Aristarco concluse che la distanza del Sole dalla Terra era circa 20 volte inferiore a quella reale. Questo procedimento poteva stabilire solo le distanze relative tra Sole, Terra e Luna: per trovare i valori assoluti Ipparco ricorse a una serie di osservazioni durante un'eclisse di Luna per valutare le dimensioni dell'astro attraverso il tempo che la Luna impiega ad attraversare il cono d'ombra prodotto dalla Terra, le cui dimensioni erano note. Partendo da qui e ragionando sulla serie di triangoli che si generano quando la Luna si trova in un particolare punto della sua orbita Ipparco che il Sole si trova ad almeno 490 raggi terrestri (una misura pari approssimativamente a circa 4.000.000 km).

## Ma la Terra è tonda o no?

Uno dei pregiudizi più duri a morire è l'idea che nell'antichità e nel medioevo fossero tutti convinti che la Terra è un disco piatto. Anche se questo può essere vero a livello popolare, gli scienziati e gli intellettuali sapevano benissimo che la Terra è una sfera. Quest'idea aveva anche origini mistiche (la sfera era considerata la forma perfetta perché uguale in tutte le sue parti) ma ricevette una conferma empirica dalle osservazioni effettuate durante le eclissi di Luna: quando si comprese che questo astro scompare perché la Terra si interpone davanti al Sole non solo si dimostrò che la Luna non brilla di luce propria, ma si comprese anche, dalla forma dell'ombra, che la Terra non è né un disco né un cilindro ma, appunto, una sfera. Non solo:

già dai tempi di Aristarco si sapeva che le dimensioni della Terra sono trascurabili rispetto a quelle del cosmo. Da questo punto di vista i disegni che accompagnano i libri di testo scolastici non rendono ragione delle scoperte degli antichi greci. Per questo astronomo infatti il Sole distava dalla Terra circa 760 diametri terrestri. Poiché si pensava che il Sole, per ragioni mistiche, dovesse occupare la posizione centrale nella sequenza dei «pianeti», la sfera delle stelle fisse, che rappresentava il «limite» dell'universo, doveva essere molto più in là. Se rappresentiamo la Terra con una monetina da un centesimo di euro, la sfera delle stelle fisse doveva trovarsi almeno a 1,3 metri di distanza (circa 3 volte la larghezza di questa rivista aperta). Poeti e scrittori usarono spesso questo argomento per commentare la vanità delle ambizioni umane. Dante per esempio nel Paradiso scrive: «Col viso ritornai per tutte quanto /le sette spere, e vidi questo globo/ tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante / ... chi ad altro pensa/ chiamar si puote veramente probo» (Par. XXII, vv.

1