

Vegetti Alessio Fabietti Papi

EDUCAZIONE E FILOSOFIE NELLA STORIA DELLE SOCIETÀ

1

Mario Vegetti
Il sapere e le sue istituzioni
nella città antica

Franco Alessio
Modelli e istituzioni educative
dell'Occidente feudale

ZANICHELLI EDITORE BOLOGNA

Il Capitolo 22 è stato redatto dal prof. Renato Fabietti

Copertina e impostazione grafica: Raimondo Biscaretti
Redazione: Maddalena Perugia Mutti

Copyright © 1976 Nicola Zanichelli S.p.A., Bologna

In copertina: « Maestro tra i suoi scolari »; fine del II sec. d.C., Museo Treviri.

Finito di Stampare a Bologna
nel settembre 1977
dalla Tipostampa Bolognese, v. Collamarini 5/a
per conto della N. Zanichelli Editore S.p.A.
via Imerio, 34 Bologna

Indice

XIII Prefazione

Parte Prima

Mario Vegetti **Il sapere e le sue istituzioni nella città antica**

Capitolo 1. **Società, cultura e educazione in Grecia dal VII al V secolo**

- 2 1.1. Società e cultura
- 6 1.2. Virtù e educazione nel mondo pre-cittadino
- 8 1.3. L'educazione nella città fino al V secolo
- 11 1.4. Poesia e comunicazione orale: la formazione di una coscienza complessiva

Capitolo 2. **Natura, scienza e città: il pensiero ionico del VI e V secolo**

- 16 2.1. Gli dèi, la natura e la conoscenza
- 19 2.2. L'ingegnoso Talete
- 21 2.3. Geografia e storia del mondo: Anassimandro e Anassimene
- 24 2.4. La nuova ideologia: Senofane di Colofone
- 26 2.5. Cervello, sensazione e conoscenza: Alcmeone di Crotona
- 27 2.6. L'intelligenza e la mano: Anassagora di Clazomene
- 30 2.7. La medicina ippocratica: dal mestiere di guaritore al metodo scientifico
- 35 2.8. Tecniche e città: le ideologie del progresso

Lecture

- 38 Il metodo della medicina ippocratica

Capitolo 5. Politica, linguaggio e educazione: la cultura ateniese da Solone a Socrate

L'esperienza storica di Atene presenta caratteri estremamente originali rispetto al resto del mondo greco, così come la cultura che si sviluppò nella città fra il VI e il IV secolo. Poiché la società ateniese e la sua cultura finirono per esercitare un ruolo egemone nella civiltà greca, e furono considerate nelle epoche successive come esemplari e rappresentative di quella civiltà nel suo insieme, è necessario tracciare le linee principali del cammino storico di Atene e intendere le ragioni della sua tipicità.

La società
e la sua crisi
ateniese
nel VI secolo

All'inizio del VI secolo, quando già le città ioniche erano in piena espansione economica e culturale, Atene si trovava in una situazione di estrema arretratezza. Sul territorio dell'Attica non si era ancora neppure formata una vera e propria *polis*; la terra era divisa fra stirpi aristocratiche autonome e indipendenti (da poco si erano liberate dalla monarchia), che insieme governavano la regione, mediante accordi precari fra i capi-famiglia. Non esistevano praticamente istituzioni statali che rendessero stabili questi accordi e che imponessero limiti al potere dei capi delle stirpi aristocratiche. Accanto ad esse, viveva nella regione una moltitudine di piccoli e medi agricoltori, proprietari dei campi che coltivavano direttamente.

In questa situazione si determinò una profonda crisi economico-sociale. Lo sviluppo demografico rese impossibile la sopravvivenza delle famiglie dei piccoli agricoltori sul terreno di loro proprietà; d'altra parte l'assenza di attività urbane e commerciali, l'impossibilità di ricorrere all'emigrazione per risolvere l'eccedenza di popolazione (Atene non poteva fondare colonie all'estero per la mancanza di una marina e per la sua debolezza politico-militare), non consentivano a queste famiglie alcuna alternativa rispetto alle attività agricole. I piccoli agricoltori erano allora costretti a richiedere prestiti (sia alimentari sia monetari) alle grandi famiglie aristocratiche; ma questi prestiti venivano consumati per il mero sostentamento, sicché essi non possedevano alcun mezzo per far fronte ai debiti contratti. I grandi proprietari traevano da questa situazione il massimo vantaggio, impadronendosi di gran parte del prodotto dei terreni dei loro debitori, o, molto spesso, riducendo schiavi gli stessi debitori insolventi.

Questa situazione determinò rapidamente un conflitto sociale acutissimo. Le masse contadine rifiutarono una sottomissione alle grandi famiglie aristocratiche, che non appariva più motivata da ragioni di coesione del corpo sociale e che si trasformava sempre più chiaramente in oppressione e sfruttamento. Con violenza crescente, vennero richieste l'abolizione dei debiti e della relativa schiavitù, e la redistribuzione delle terre. Dal canto suo, l'aristocrazia era troppo divisa e disorganizzata per far fronte alla minaccia di una grande rivolta contadina. In questa situazione, una parte dell'aristocrazia compì una scelta destinata a segnare durevolmente il destino della società ateniese: la scelta dello sviluppo della politica come ambito di mediazione dei conflitti sociali.

Poteri eccezionali furono affidati nel 594 a un uomo, Solone (circa 640-560 a.C.), che discendeva dalla famiglia degli ultimi re di Atene ed era legato da stretti rapporti al sacerdozio delfico, ed appariva così, grazie alla duplice investitura regia e sacerdotale, il più adatto a superare la crisi. Sono già significative le due denominazioni assunte da Solone: quella di « mediatore » e quella di « legislatore ».

La mediazione
di Solone

Per risolvere il conflitto occorreva istituire una mediazione fra i gruppi sociali contrapposti che superasse la pura condizione di dominio dei forti sui deboli, dei ricchi sui poveri, dei nobili sul *demos* . Occorreva cioè imporre leggi dotate di validità universale e accettate dall'insieme del corpo sociale, che definissero la natura e i limiti del potere e garantissero i diritti di tutti i membri della società. Accettando la supremazia della legge, le grandi stirpi aristocratiche non rinunciavano davvero ad esercitare il potere, che anzi la legge stessa assicurava loro; ma certo rinunciavano ad un dominio assoluto e incontrollato, e riconoscevano una nuova situazione — quella politica, appunto — in cui il loro potere, per risultare giustificato, doveva in qualche misura appoggiarsi sul consenso dell'intera comunità, in nome della quale veniva esercitato.

Sul piano economico-sociale, le riforme di Solone si limitarono alla cancellazione dei debiti e della relativa schiavitù; rimase netto il suo rifiuto di ogni redistribuzione delle terre. Decisive invece le sue riforme politiche: il corpo dei cittadini, prima suddiviso in gruppi territoriali basati sulla rispettiva dipendenza da una famiglia aristocratica, venne unificato in un insieme omogeneo, e nuovamente suddiviso in quattro classi, determinate però dalla ricchezza e non dalla dislocazione territoriale. Furono istituiti organi di governo, in cui il peso preponderante toccava naturalmente ai ceti più ricchi, ma che erano chiamati a governare in nome e per conto dell'intera comunità. Primato della legge, omogeneizzazione del corpo politico

Carattere
politico
delle riforme
di Solone

dei cittadini, organi di governo: tutto ciò non modificava naturalmente le diseguglianze sociali ed economiche, ma costituiva una *polis*, una città, una unità compatta anche se gerarchizzata, che d'ora in poi rappresenterà il luogo in cui i conflitti sociali avrebbero cercato le loro mediazioni, i loro compromessi, i loro equilibri. Membro della città, dotato di diritti sanciti dalla legge, anche il cittadino più povero avrebbe d'ora in poi sentito come meno inique le realtà del potere, che non gli apparteneva, e delle diseguglianze economiche, che non si attenuavano. Di qui anche l'enorme forza di mistificazione ideologica che la città e la sua politica avrebbero esercitato sulla società nel suo insieme. Di qui in poi, l'intera storia di Atene, dal VI al IV secolo, ad opera di grandi personalità aristocratiche come Pisistrato, Clistene, Pericle, si sarebbe mossa sulle linee tracciate da Solone, nel senso di uno sviluppo costante del momento politico, del coinvolgimento nella gestione della città di zone sempre più larghe della cittadinanza, dell'ampliamento, quindi, del consenso popolare al potere.

Mantenimento pubblico dei cittadini poveri

Si sviluppò anche la tendenza a trovare nell'ambito della città, sul terreno politico dunque, una risposta ai problemi economici e sociali, ai problemi dell'accumulazione e distribuzione della ricchezza. Sempre più chiaramente, la città viene accollandosi l'onere del mantenimento dei suoi cittadini poveri (non in grado cioè di mantenersi con i prodotti dei loro campi). Ciò avviene mediante elargizioni dirette di denaro e cibo, mediante le retribuzioni per compiti svolti negli impieghi pubblici, nella marina e nell'esercito, e, infine, mediante la retribuzione corrisposta a chiunque partecipasse all'assemblea, cioè alla vita politica della città. La politica diventa così il « lavoro » per eccellenza del cittadino ateniese: l'attività da cui ricava da vivere, in cui contribuisce a decidere l'amministrazione della città e dunque la distribuzione delle sue risorse, in cui, infine, si realizza pienamente come uomo libero.

Tutto questo comporta, da parte della città, la disponibilità di ampie risorse da distribuire fra i cittadini, in modo da garantirne la coesione sociale e il consenso al potere. Tali risorse non vengono quasi mai ottenute mediante attività propriamente economiche, come la produzione o lo sviluppo dei commerci. La crescita della forza politica e militare della città le consente di « esportare » il peso dei suoi problemi economici. Questo peso è sopportato innanzitutto dagli schiavi (occorre ricordare che il costo d'acquisto di uno schiavo utilizzato per es. in attività minerarie veniva ammortizzato in soli tre anni di lavoro), e dai meteci, stranieri liberi ma privi di cittadinanza cui si accordava il monopolio delle attività produttive e commerciali in cambio di una tassazione. All'esterno, Atene ricava notevoli pro-

venti fiscali dalle numerose città sottomesse al suo dominio grazie alla supremazia navale acquisita nel V secolo, e dal controllo sui traffici marittimi nell'Egeo.

Tutto questo permise di superare la crisi agricola che abbiamo descritta incoraggiando l'urbanizzazione, e trasformando i contadini poveri in marinai, artigiani, impiegati più o meno saltuari dell'amministrazione. Di qui si formò quel *demos* urbano, che visse per molti decenni nella città e della città, in una tensione continuamente mediata a livello politico con l'aristocrazia che continuava a detenere potere e ricchezze terriere. Della crisi che scosse le basi dell'esperimento ateniese verso la metà del IV secolo si è già detto alla fine del Capitolo 2. Ma intanto quel lungo e fortunato esperimento aveva prodotto una cultura e una problematica filosofica intimamente connesse allo sviluppo dell'ambito politico, di cui ora dovremo occuparci.

5.1. La cultura della politica: teatro, storia, educazione

Una delle principali esigenze della società ateniese, una volta entrata nella sua esperienza politica, fu quella di riappropriarsi del patrimonio culturale tradizionale greco, quale si era espresso nel mito. Cresciuto su un terreno sociale ben diverso (in un mondo ancora tribale di re, sacerdoti e pastori), il patrimonio mitico doveva venir reinterpretato in funzione dei nuovi problemi, della città e della sua politica; e questa reinterpretazione doveva coinvolgere la città intera, rappresentarne in un certo modo la coscienza e la « storia sacra ». Tale funzione fu assolta in Atene dal *teatro tragico*, che conobbe uno straordinario sviluppo a partire dall'inizio del V secolo. La rappresentazione tragica divenne così un momento centrale nella vita della comunità: a un tempo rito religioso, dibattito ideologico e riflessione collettiva sui destini della città, ad essa partecipavano, gratuitamente o addirittura a spese dello Stato, tutti i cittadini ateniesi. Alla tragedia si affiancava la *commedia*, in cui venivano dibattuti problemi di più immediato interesse politico.¹ Tragedia e com-

Il teatro tragico

1. I maggiori tragici ateniesi furono *Eschilo* (525-456), *Sofocle* (497-406) ed *Euripide* (485-406). Eschilo partecipò alla battaglia di Salamina contro i Persiani, Sofocle ed Euripide vissero in Atene durante la guerra del Peloponneso (ma Euripide morì alla corte di Archelao, re di Macedonia). Quanto alla commedia, il suo maggiore autore fu *Aristofane*, pure ateniese (445-385 circa). Egli assisté a tutto lo sviluppo della democrazia

media svolsero così, per più di un secolo, un ruolo decisivo nell'omogeneizzazione del corpo sociale, fornendo un assiduo punto di riferimento culturale al procedere dell'esperienza politica della città. Accanto al teatro, un aspetto fondamentale della cultura di Atene è costituito dalla *storiografia politica*. Se la tragedia veniva rappresentando la « storia sacra » della città, la storiografia costituisce la presa di coscienza « laica » e razionale che essa compie del suo passato e del suo presente, e fornisce così una dimensione temporale allo spazio politico in cui si svolge l'esperienza della *polis*.

Lo ionico *Erodoto* (485 - circa 430) si era ancora mosso sulle linee tracciate da *Anassimandro*: la sua storia aveva un'ampiezza universale, abbracciava costumi e vicende dei popoli più diversi, raccontava dei ritrovati tecnici e dei prodigi mitici, intrecciava le storie dei potenti e delle loro guerre con le vicende di viaggiatori, medici famosi, sacerdoti e sapienti. La storia erodotea, con i suoi interessi etnologici, naturalistici, economici, rispondeva dunque a un bisogno di informazione e di cultura proprio di comunità di mercanti, di naturalisti, di intelligenti viaggiatori quali erano le città ioniche. Dietro *Erodoto*, si avvertono l'eredità di un *Senofane* e dell'ingegnoso *Talete*.

Tutt'altro è il taglio delle storie politiche degli ateniesi *Tucidide* (460-390 circa) e *Senofonte* (circa 430-355) composte fra il V e il IV secolo.

Concepite e scritte nella città e per la città (entrambi gli storici ebbero un importante ruolo politico-militare nelle vicende di Atene), le storie di *Tucidide* e di *Senofonte* operano una rigorosa selezione ed organizzazione del materiale utilizzato. Viene escluso ogni riferimento ai costumi civili e religiosi dei popoli, agli aspetti tecnico-economici della storia, ai problemi geografici e scientifici. Il punto di vista centrale, attorno a cui tutto il racconto si organizza, è costituito dai problemi politici della città di Atene; i protagonisti della storia sono i suoi capi politici e militari, e i loro avversari. Questo tipo di storiografia, che d'allora in poi sarebbe stato considerato « classico », poteva in realtà essere concepito soltanto in un ambiente in cui il momento politico prevaleva di gran lunga sugli altri aspetti della vita sociale, e tendeva a riassorbirli al proprio interno. Propria di questo ambiente è anche l'impostazione « medica », chiaramente ispirata al metodo della medicina ipocratica-

periclea e della cultura che vi era connessa, sempre impegnato in una feroce polemica contro i demagoghi, i sofisti, gli scienziati naturalisti e lo stesso Socrate.

La storiografia di Erodoto, Tucidide, Senofonte

tica, della storia di *Tucidide*. Scritta in un momento di crisi della vita della città (la guerra del Peloponneso), essa mira a ricostruire l'anamnesi dell'Atene malata, a formulare una diagnosi del male, a suggerire una prognosi e una terapia: la storia di *Tucidide* è dunque evidentemente destinata al personale politico aristocratico cui spettava di guidare la città fuori dalle sue difficoltà.

Ma non solo la storiografia era rivolta alla formazione di questo personale. In effetti, la preparazione di un gruppo dirigente capace di guidare l'esperienza politica della città costituì uno dei principali problemi, anche a livello culturale, della società ateniese nel V secolo. La provenienza sociale di questo gruppo non era nuova: come si è già visto, il potere resta in Atene, almeno per quasi tutto il V secolo, nelle mani delle vecchie famiglie aristocratiche. Si trattava però di capacità nuove, richieste dal passaggio dal vecchio sistema di dominio alla pratica della mediazione politica, dell'ampliamento del consenso, dell'immissione di ceti nuovi nel dibattito sulle decisioni politiche.

Principale fra queste capacità era quella consistente nel saper usare il linguaggio in modo persuasivo: nel sapere cioè convincere un'assemblea popolare, un consiglio, un tribunale, della giustezza di una proposta, della bontà di una causa, della validità di una candidatura. L'aristocrazia doveva dunque impadronirsi di questo uso persuasivo, oratorio del linguaggio e della relativa tecnica, la *retorica*. In relazione a questo bisogno comparve in Atene, a partire dalla metà del V secolo, un gruppo di intellettuali, di formazione filosofica molto diversa fra loro, che si dedicarono professionalmente alla preparazione del ceto dirigente, e in particolare all'insegnamento della retorica. Si tratta dei cosiddetti *Sofisti* (cioè « sapientissimi »), tutti di origine straniera perché nessun cittadino ateniese di buona condizione sociale avrebbe consentito a prestare un servizio professionale a pagamento. Esclusi dall'attività politica per la loro condizione di stranieri, sostanzialmente considerati con un certo disprezzo (al pari cioè di attori o musicisti) dai loro nobili clienti perché vendevano un servizio in cambio di denaro, i Sofisti esercitarono tuttavia un ruolo importante nell'Atene del V secolo, in rapporto all'educazione e all'elaborazione di un'ideologia della città. I più celebri fra essi furono *Protagora*, *Gorgia*, *Ippia*, *Antifonte*.

Nasce così una cultura diversa. Nasce, anzi, « la cultura », intesa come insieme di conoscenze e di capacità distinte dalla sapienza del sacerdote, dalla produzione teorica dello scienziato, dalle abilità del tecnico specialista; intesa, dunque, come la formazione morale, retorico-linguistica, storica dell'uomo politico in quanto tale,

Il problema della formazione della classe dirigente

I Sofisti come educatori e ideologi

La cultura politica e il mito del progresso in Protagora

Protagora di Abdera nacque verso il 485 a. C. e visse circa 70 anni. Svolse attività di oratore e maestro di retorica in molte città greche, ma soprattutto ad Atene, dove fece parte della cerchia di Pericle. Nel 444 redasse la costituzione di Turii. Scrisse due opere in prosa, delle quali ci restano pochi brevi frammenti: la *Verità*, o *Discorsi demolitori e le Antilogie*.

Le testimonianze e i frammenti su e di Protagora e gli altri sofisti sono raccolti e tradotti in: M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1949 sgg. Si veda, dello stesso autore, anche l'opera *I sofisti*, 2 voll., Milano, Lampugnani-Nigri, 1967.

dell'uomo che nella città è alternativamente soggetto e oggetto di decisioni e pratiche politiche. Tipico di questo atteggiamento è il nuovo mito del progresso, che il sofista *Protagora** contrapponeva a quelli, di natura tecnico-scientifica, di cui si è parlato nel Capitolo 2. Secondo Protagora, l'uomo si differenzia dagli animali e supera le sue naturali debolezze grazie alle *tecniche*, proprio come avevano detto i naturalisti ionici. Ma le tecniche da sole non bastano a garantire la costituzione delle città, delle società politiche in cui l'uomo si realizza propriamente come tale. Occorre la *virtù politica*, di cui Zeus fa dono indistintamente a tutti gli uomini (a differenza delle tecniche che sono sempre specialistiche). Il possesso da parte di tutti i cittadini della « virtù politica » fonda la possibilità di coesistenza di quel corpo politico omogeneo nella città, quale gli uomini politici ateniesi, da Solone a Pericle, si erano sforzati di formare. Questa omogeneità consente a sua volta l'esistenza del consenso dei governati ai governanti, e costituisce lo spazio in cui vige la legge della città. Il mito di Protagora fa dunque delle tecniche politiche, in primo luogo la retorica, quelle che nella città regnano su tutte le altre; così viene anche sancita la supremazia dei politici e dei loro educatori-consiglieri, i Sofisti, su tutti coloro che detengono un sapere o una capacità professionale diversa. Nello stesso senso si muove *Gorgia**. Gli scienziati e gli specialisti, egli dice, o falliscono nel tentativo di far prevalere le proprie posizioni, o, se vi riescono, è perché in realtà fanno uso del discorso persuasivo, cioè del discorso retorico. La capacità di persuadere è perciò decisiva ad ogni livello della vita della città. La retorica, dunque, è la forma di sapere più indispensabile a chiunque voglia vivere ed agire nel suo contesto; il retore e il politico, non lo scienziato ed il tecnico, sono in possesso delle chiavi che aprono tutte le porte nella città.

È facile vedere come si sviluppi, ad opera di questi autori, un'idea

Gorgia nacque a Leontini, in Sicilia, circa il 485 a. C. Fu discepolo di Empedocle. Fu famosissimo come oratore in tutta la Grecia, specie ad Atene. Morì in Tessaglia, pare all'età di 109 anni. Scrisse numerosi discorsi, due dei quali (*l'Encomio di Elena e l'Apologia di Palamede*) ci sono conservati per intero. Compose uno scritto di argomento filosofico che si intitolava *La natura, o del non-essere, in cui, servendosi di procedimenti argomentativi di stampo eleatico, sosteneva tre tesi: 1) nulla esiste; 2) se anche qualcosa esistesse, non sarebbe conoscibile; 3) se anche fosse conoscibile, la conoscenza non sarebbe comunicabile. Gorgia sosteneva quindi che la retorica non trova limiti alla sua potenza in una verità naturale, che non esiste.*

della cultura destinata a una lunga fortuna: di una cultura « umanistica », cioè, contrapposta a quella scientifica e destinata a formare l'ideologia, le capacità, la generica informazione necessaria alle attività tipiche della città, quelle politiche e giuridiche. Anche quando queste ultime saranno passate in mano di esperti professionali, si continuerà a pensare che questo sia l'unico tipo di formazione del cittadino libero e di buona estrazione sociale, cioè dell'uomo nel pieno senso della parola.

La trasmissione di questa cultura, di questo abito di vita, di questa « virtù » del cittadino, diventa così, con i Sofisti, il compito fondamentale dell'attività educativa. Si pone, a questo proposito, un problema che fu tipico del V secolo: è possibile trasmettere la virtù, cioè è possibile l'educazione? All'interno della cultura aristocratica tradizionale, quando virtù era l'adesione a un insieme di norme di comportamento fisse e immutabili, non si poneva il problema del suo insegnamento: virtuoso era, per diritto di nascita, chi si formava all'interno di una famiglia nobile e illustre, depositaria e arbitra di quelle norme. Per la stessa ragione, il plebeo non poteva essere in alcun modo virtuoso, perché escluso dalla trasmissione familiare di quelle norme. Di questa situazione è testimone la stessa lingua greca: gli aristocratici erano detti *kaloì kai agathoi*, belli e buoni, i plebei *kakoi*, brutti, cioè privi di stile, cioè cattivi.

Ma nel nuovo contesto sociale, dove la virtù politica deve appartenere almeno in linea di principio a tutti i cittadini per garantire l'universalità della legge e del consenso al potere, non basta più una trasmissione della virtù per nascita. Essa consiste di una somma di competenze e di capacità (politiche, retoriche, giuridiche), di un abito culturale, che soli possono nuovamente differenziare i cittadini, far risaltare l'eccellenza dei migliori fra essi. Nessun pa-

È possibile
« insegnare
la virtù »?

dre, nessuna famiglia, per quanto illustri, possono trasmettere tutto questo. Occorrono educatori professionali, i Sofisti appunto, che « insegnino la virtù », cioè permettano ai giovani aristocratici di tornare ad eccellere non più soltanto con il loro nome ma per il loro valore di uomini in grado di guidare la città.

Nel V secolo si consolida dunque la tesi — una tesi scandalosa per gli uomini più legati alla tradizione — che la virtù è insegnabile, perché essa consiste in una determinata cultura. Questa tesi fu condivisa da tutti gli intellettuali legati alla città: non solo dai Sofisti, dunque, ma anche, come vedremo, da Socrate e Platone.

5.2. La scrittura e il discorso: i livelli di istruzione nell'Atene del V secolo

In questa situazione divenne sempre più importante la conoscenza della scrittura, la capacità di leggere e scrivere. I conflitti politici rendevano sempre più necessario il saper leggere il testo delle leggi; l'aumento quantitativo delle informazioni e conoscenze e la molteplicità degli organismi di sapere che miravano ad unificarle rendevano necessario che il sapere fosse fissato per iscritto, se si voleva sottoporre il sapere già disponibile a un lavoro di controllo e di verifica che permettesse di discriminarne la parte vera da quella falsa e che anche consentisse di precisare il metodo per il suo accrescimento. Attorno alla metà del V secolo sorse perciò in Grecia una forte richiesta di istruzione alla scrittura, richiesta che fece sì che nell'arco di mezzo secolo una fascia consistente di cittadini delle città più ricche fosse ormai capace di leggere e scrivere, e si servisse abitualmente di questa capacità. Circa nell'anno 430 viene per la prima volta messo in vendita, sulla piazza di Atene, un libro; non casualmente si tratta di un libro di Anassagora, cioè del principale sostenitore dell'idea che la scienza è il prodotto di un processo di accumulazione, metodicamente controllata, di conoscenze. Questa espansione dell'istruzione che oggi chiamiamo elementare ebbe luogo in modo spontaneo, dato che l'educazione rimaneva sempre privata, cioè affidata alle singole famiglie.

Non deve stupire il fatto che la diffusione dell'istruzione elementare sia avvenuta solo a un certo momento della storia greca, mentre già da tempo erano operanti pratiche educative che corrispondono a parte della nostra istruzione secondaria, cioè quelle pratiche che miravano ad educare i cittadini alla vita civile entro la città. La diffusione dell'ideologia dominante, cioè di un quadro di senso, di orientamento e di valori comune, è una necessità per qualsiasi

Esigenze di istruzione alla scrittura

società, che dipende dall'esigenza primaria di coesione del corpo sociale; ciò era tanto più vero nella polis greca, la quale si poneva essenzialmente come produttrice di consenso e di omogeneità in un corpo sociale, in cui pure perduravano le differenze di potere e ricchezza. La diffusione della capacità di leggere e scrivere richiede invece ulteriori condizioni, che si danno soltanto in determinate situazioni storiche: anzitutto richiede che la quantità di sapere utilizzabile diffuso entro la società non sia più contenibile nei canali della diffusione orale; essa richiede inoltre, almeno nella sua fase iniziale, la presenza di una fascia sociale che ne sia il vettore, in quanto mira ad acquisire peso sociale utilizzando il sapere quando ancora si presenta grezzo, cioè non ancora ricomposto entro organismi ideologici consolidati e non ancora trasmesso secondo canali ideologicamente predeterminati.

Entrambe queste condizioni si diedero attorno alla metà del V secolo, soprattutto ad Atene. L'istruzione all'alfabeto fu perciò sentita da alcuni inizialmente non tanto come complementare all'istruzione tradizionale, ma come alternativa ad essa. Ciò durò per un breve periodo, cioè per tutto il tempo in cui (prima della sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso, nel 404) fu possibile pensare all'accumulazione ed elaborazione tecnica progressiva del sapere, inizialmente grezzo, che si origina nell'esperienza di tutti, come a un veicolo di progresso per la società della polis. Questa breve stagione lascia una traccia rilevante nella filosofia: il livello in cui la realtà non è ancora ricomposta in una organizzazione d'insieme significativa viene chiamato il livello degli « elementi » (*stoicheia*), parola che in greco significa anche le lettere dell'alfabeto. Come le lettere dell'alfabeto potevano comporsi in un numero indefinito di discorsi significativi, così gli elementi si componevano in un numero indefinito di mondi (si pensi a Democrito); per gli esponenti della cerchia di Anassagora e per Democrito la ricomposizione degli elementi in un ordine era opera dell'uomo, ed era qui che aveva luogo il progresso.

Il filone che privilegiava il momento elementare dell'istruzione fu però sempre minoritario nella città greca, anche nel momento della sua massima espansione. L'elaborazione tecnica del sapere accumulatosi e la sua utilizzazione rimasero limitate, come si è visto. Ci si servì della capacità di leggere e scrivere soprattutto per le esigenze poste dal livello dei rapporti politici: la lettura delle leggi e delle deliberazioni politiche, la conoscenza, l'analisi e il confronto delle diverse posizioni politiche (nella seconda metà del V secolo vengono scritte e fatte circolare numerose brevi opere di polemica ideologica-politica). La carica innovativa della diffusione dell'alfabeti-

Alfabetizzazione come alternativa al sapere tradizionale e alla sua trasmissione orale

« Lettere » ed « elementi »

Istruzione
primaria
e istruzione
superiore

smo venne perciò rapidamente riassorbita, e si stabilì la scansione, divenuta poi classica, tra istruzione elementare e primaria, nella quale si apprendono le componenti materiali, grezze e neutre del sapere, e della quale in linea di principio sono destinatari tutti in egual modo, cittadini, schiavi e meteci, uomini e donne, e istruzione superiore e secondaria, della quale sono destinatari solo i cittadini (in particolare la classe dirigente) e nella quale si apprende quella sapienza che deve fungere da forza coesiva del corpo sociale.

I due livelli
di insegnanti:
maestri
e sofisti

A questa scansione corrispondevano la diversa estrazione sociale degli insegnanti dei due livelli e la loro diversa reputazione. Tutti gli insegnanti erano considerati come subalterni dai cittadini, in quanto fornivano loro un servizio dietro compenso, mentre restava ai cittadini ogni decisione sull'utilizzazione di questo servizio; ma per l'istruzione primaria si tese a ricorrere quasi sempre a schiavi, il cui compenso era nulla più che la sopravvivenza, mentre gli educatori professionali alla vita civile (quasi tutti meteci) godevano spesso di grande notorietà, il loro nome era « Sofisti », e il loro insegnamento era ritenuto estremamente utile per il successo politico, al punto che essi ottennero, soprattutto agli inizi, di far pagare per le loro lezioni tariffe altissime.

I committenti dell'insegnamento dei Sofisti furono le famiglie tradizionalmente dirigenti, alle quali si univano talvolta anche famiglie di ricchezza recente, che miravano anch'esse a far parte della classe dirigente della polis. I Sofisti furono gli insegnanti privati di tali famiglie; del resto, l'elevato onorario che pretendevano restringeva in modo drastico il campo dei possibili committenti. Questo ruolo professionale si salda con l'indirizzo fondamentale del loro insegnamento: essi miravano, in una situazione in cui la sapienza tradizionale andava perdendo la sua compattezza e la sua forza ideologica, a formare persone capaci di ottenere consenso per le scelte e i valori che proponevano in un quadro di continuo contrasto e dibattito tra le diverse scelte e i diversi valori.

I contenuti prevalenti dell'insegnamento dei Sofisti erano la retorica e la dialettica. La loro retorica si poneva sulla scia della tradizione poetica: nel momento stesso in cui negavano alla sapienza poetica verità e validità, ne posero la forza persuasiva nelle componenti stilistiche e ritmiche e, una volta isolate, insegnarono a trasferirle nei discorsi politici, perché questi conservassero la capacità di ottenere quell'assenso pieno ed emotivamente incondizionato che era proprio delle composizioni poetiche. Più significativo era l'insegnamento della dialettica, cioè della tecnica di discussione di qualsiasi tesi. I sofisti esercitavano i loro scolari a sostenere sia una tesi,

Istruzione
al discorso:
retorica
e dialettica

sia la tesi opposta; in questa pratica era implicito il rifiuto di prendere posizione a favore dell'una o dell'altra tesi, e naturalmente il rifiuto di privilegiare il sapere tradizionale. Allo scopo di orientarsi nel campo delle diverse tesi, opinioni e valori, che a questo punto si presentava del tutto disarticolato, i Sofisti esercitavano i loro scolari ad enucleare da discorsi diversi e in contesti diversi i « luoghi comuni », cioè quelle idee semplici presenti un po' dovunque nei discorsi e quindi largamente diffuse, che dovevano servire come base per l'elaborazione di argomenti convincenti. Il piano dei luoghi comuni, in sé né veri né falsi, veniva così a porsi come una sorta di matrice generale dei discorsi che si producevano sulla piazza e quindi come terreno di elaborazione delle strategie per i discorsi davanti all'assemblea o al tribunale popolare.

Si è già detto della polemica che i Sofisti, nel porsi come educatori alla vita civile, sostennero contro l'antica educazione, polemica centrata attorno al problema dell'insegnabilità della virtù. Contro la tradizione aristocratica e il suo disprezzo verso « coloro che sanno solo per aver imparato » (secondo l'espressione di un sostenitore di quella tradizione, il poeta Pindaro), i Sofisti riportarono una vittoria che si sarebbe dimostrata irreversibile. Ma l'argomento che la tecnica che essi insegnavano sarebbe stata comunque capace di produrre consenso e mantenere così gli equilibri sociali della polis venne smentito alla prova dei fatti dai conflitti che si produssero durante la guerra del Peloponneso e dal loro esito catastrofico. Fu in questa mutata situazione che acquisì un rilievo a sé la figura di Socrate, in precedenza confusa con quelle dei Sofisti. Pur nella sua vicinanza ai Sofisti, anche nella sua dimensione educativa il pensiero di Socrate contiene un'indicazione che lo differenzia radicalmente: una vera educazione non può limitarsi a fornire degli strumenti tecnici, restando indifferente al loro uso; essa deve mirare a formare la globalità di un uomo, quindi deve essere anzitutto educazione della sua parte essenziale, l'anima. L'insegnamento della retorica e della dialettica ha valore se consegue questo scopo. L'ostentato disprezzo di Socrate verso i professionisti dell'educazione, verso coloro che si fanno pagare per i loro discorsi, ha qui la sua spiegazione; così facendo essi non commisurano il valore del loro insegnamento alla sua efficacia sull'anima. Anche nella sua dimensione pedagogica la linea di pensiero socratica troverà in Platone il suo continuatore principale.

Contro
l'educazione
antica

5.3. Linguaggio, comunicazione e verità

Abbiamo già visto come l'attenzione dei Sofisti si concentrasse sul *linguaggio*, concepito come strumento essenziale della comunicazione politica, soprattutto nel suo aspetto persuasivo, retorico. Questo atteggiamento implica però due tesi di ordine più direttamente filosofico, che qui è necessario considerare. La prima di queste tesi afferma la *neutralità* del linguaggio rispetto ai fini e ai valori; la seconda comporta uno sganciamento del linguaggio stesso dalla questione della verità e della conoscenza. Entrambe le tesi sono opera soprattutto di Protagora e Gorgia. Quanto alla prima, Gorgia insiste sulla potenza del linguaggio come strumento di *persuasione*, capace di indurre un individuo o una folla ai comportamenti voluti dall'oratore, di sostenere o di confutare qualsiasi tesi, e così via. Ma, al pari di ogni strumento, il linguaggio può essere usato per fini buoni o cattivi; essi dipendono dall'utente (il politico, l'avvocato), non dallo strumento in sé, che resta indifferente e neutrale rispetto alle questioni morali. In questo quadro va interpretata la posizione di Protagora, che si diceva capace (come del resto tutti i Sofisti) di « rendere forte il discorso debole ». Questa affermazione fu interpretata, dagli uomini legati alla morale tradizionale, nel senso di « far prevalere la tesi cattiva ». Essa significa invece la capacità del sofista — tecnico degli strumenti di comunicazione politica — di rendere efficienti questi strumenti, lasciando a chi se ne serve la decisione sulla loro destinazione morale.

Ancora più importante è la tesi sulla *neutralità del linguaggio* rispetto alla verità. Come è noto, il linguaggio possedeva, per pensatori come Parmenide ed Eraclito, una sua diretta capacità di rivelazione della verità; questa investitura del linguaggio in termini di verità derivava dal richiamo al suo uso profetico ed oracolare, all'uso cioè proprio del sacerdote nel tempio. Dislocato nello spazio politico della città, il linguaggio appare invece ai Sofisti del tutto neutro in termini di vero e falso, come lo era in termini di bene e di male.

La tesi viene motivata in forme diverse da Gorgia e Protagora. Per Gorgia, non esiste innanzitutto nulla di simile all'essere degli eleatici; ma, quali che siano le modalità di esistenza del reale, esse non sono riconoscibili dalla conoscenza umana, che è legata al fenomeno, all'apparenza; infine — ciò che più importa — il nostro linguaggio non è strutturalmente atto ad esprimere e a comunicare la realtà esterna a noi.

« Infatti », scrive Gorgia, « il mezzo con cui comunichiamo la realtà è la parola, ma la parola non coincide con le cose che sono do-

tate di una reale esistenza; dunque noi comunichiamo agli altri non le cose che esistono, ma la parola, che è altra da ciò che è reale ». Quello che Gorgia veniva così riconoscendo, era l'esistenza di uno scarto, di una soluzione di continuità fra il segno linguistico e ciò di cui esso è segno; la conclusione che egli ne traeva, era che la comunicazione tra gli uomini si svolge interamente al livello dei segni, e che è ingenuo pensare che noi, usando parole, alludiamo in effetti direttamente a « cose » da esse significate.

Quanto a Protagora, egli non affrontava direttamente la questione della realtà, ma poneva comunque in dubbio la possibilità di una conoscenza assoluta e oggettiva di essa. « L'uomo », egli diceva riferendosi al singolo individuo, « è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono ». Ciò significava dire che nessun atto conoscitivo raggiunge la natura oggettiva delle cose, né rappresenta una verità assoluta valida per ognuno. La conoscenza è sempre condizionata dal singolo soggetto che percepisce e pensa; non esistono criteri universali che consentano di discriminare la verità e la falsità delle conoscenze soggettive.

Protagora ne conclude che « non è possibile dire il falso »: ogni discorso corrisponde ad un'esperienza soggettiva, che è equivalente in termini di verità a tutte le altre.

La conseguenza di tutto questo è comune per Protagora e Gorgia, e consiste, come si è detto, nella *neutralità* del linguaggio rispetto alla questione della verità. Muovendosi interamente nella zona dell'opinione, della soggettività, della comunicazione fra uomini e non in quella del rapporto fra uomo e realtà, il discorso non può esser chiamato a rispondere di fronte a nessun tribunale della verità assoluta. I singoli discorsi non possono quindi venir misurati per la loro verità, ma per la loro correttezza intrinseca e per la loro capacità persuasiva in rapporto ai fini che il parlante si prefigge. In questo senso, anche i discorsi dello scienziato, che pretendono di rivelare una verità definitiva, altro non sono che espressioni retoriche più o meno forti secondo l'abilità di chi li pronuncia.

Tutto questo apriva la via, oltre che a una teorizzazione e ad un impiego spregiudicati della retorica, anche a uno studio delle forme interne del linguaggio, considerate nella loro autonomia rispetto ad ogni referente esterno. Così Protagora, lavorando sulla lingua scritta, poteva elaborare una sua *orthoepia* (o correttezza del discorso), con cui si cercava di metter ordine nelle forme di un linguaggio che stava appunto passando da una fase prevalentemente orale ad una prevalentemente scritta. L'*orthoepia* di Protagora altro non era che una embrionale grammatica (generi, concordanze,

Soggettività
della
conoscenza
secondo
Protagora

Studio
delle strutture
del linguaggio
in Protagora

Neutralità
del linguaggio
rispetto
alla verità
in Gorgia
e Protagora

tempi verbali, ecc.). In essa va ravvisata la prima ricerca sistematica sulla lingua intesa come un corpo autonomo dotato di regole sue proprie, del tutto indipendenti dagli usi che se ne fanno e dalle « cose » che si intendono significare. È chiara l'importanza filosofica di questa indagine: basti pensare, per contro, alle immediate conseguenze in termini della struttura della realtà che Parmenide aveva derivato dalla sua analisi del verbo « essere ». Tutto ciò si avviava a diventare impossibile dopo il riconoscimento, ad opera dei Sofisti, dell'indipendenza del linguaggio dalla realtà. Da questo tipo di analisi, Protagora si riprometteva un risultato di rilievo pratico, oltre che una miglior conoscenza teorica dei fenomeni linguistici: si riprometteva cioè di istituire le condizioni per un uso più corretto della lingua, che ne eliminasse equivoci e ambiguità, e quindi permettesse forme di comunicazione sociale più chiare, univoche, meno soggette a confusioni e fraintendimenti. Anche nel suo aspetto di « correttezza », insomma, oltre che in quello retorico, l'indagine linguistica dei Sofisti aveva come punto di riferimento la città e l'ambito politico della comunicazione.

5.4. La natura, la legge e i valori

Uscendo dal terreno propriamente retorico-linguistico, i Sofisti non poterono comunque fare a meno di confrontarsi con l'insieme dei problemi politico-culturali che l'esperienza della città veniva ponendo loro. In particolare, era necessario fare i conti con questioni proprie della cultura tradizionale: la religione e i valori morali, cioè i fini in rapporto ai quali l'azione politica poteva orientarsi. Sul primo punto, Protagora non ha esitazioni: « Intorno agli dèi, non ho modo di sapere né che sono né che non sono, né quale sia la loro natura: troppe sono le difficoltà che lo impediscono, l'oscurità della questione e la brevità della vita umana ». Come non esiste conoscenza oggettiva e assoluta della realtà, così non può esservi una conoscenza siffatta intorno agli dèi: una teologia, intesa come scienza certa e definitiva del divino, è per Protagora impensabile. Si possono avere opinioni soggettive intorno agli dèi, ed esse sono tutte valide, ma proprio in virtù della loro soggettività. Da questa posizione agnostica di Protagora furono tratte conseguenze estreme, in senso politico, da Crizia,* lo zio di Platone. Crizia non era propriamente un sofista: nobile e influente cittadino ateniese, egli non esercitava certamente la professione di insegnante di retorica. Anzi, una volta conquistato il potere con il colpo di stato antidemocratico e ultra-aristocratico del 404 (che diede luogo

Agnosticismo
religioso
di Protagora
e Crizia

Crizia, cugino primo della madre di Platone, nacque ad Atene attorno al 460 a. C. e fu il principale esponente dell'ala estremista del partito aristocratico. Dopo la sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso (404) fu a capo del governo, appoggiato da Sparta, detto dei Trenta Tiranni, e tentò di ripristinare le antiche strutture della polis aristocratica, servendosi di metodi molto violenti: durante il suo breve governo furono uccisi non meno di millecinquecento suoi avversari politici. Fu ucciso in uno scontro armato contro i democratici nel 403.

al regime dei Trenta Tiranni), Crizia proibì l'attività dei Sofisti in Atene, considerandola pericolosa per il dominio oligarchico che egli cercava di ristabilire nella città. La sua cultura è tuttavia interamente formata di temi sofistici, da cui egli trae come s'è detto le estreme conseguenze, spesso ben oltre le intenzioni degli stessi principali Sofisti. Così accade per il problema degli dèi, che Protagora aveva abbandonato alla sfera delle opinioni soggettive. Secondo Crizia, proprio questo consente un uso politico, di parte, della religione. Gli dèi altro non sono che un'invenzione dei governanti, che non potendo colpire con la loro diretta oppressione ogni atto dei loro sottoposti, li hanno indotti a credere nell'esistenza di una divinità invisibile che conosce e punisce i comportamenti proibiti dalle leggi imposte da chi governa. La divinità è dunque una sorta di polizia segreta inventata per controllare le coscienze, una finzione politica, uno strumento di oppressione che Crizia ritiene utile e indispensabile per controllare i sudditi ma dal quale i potenti, i governanti, non devono certo sentirsi vincolati e condizionati. La posizione di Crizia dà un'idea dell'estrema spregiudicatezza con la quale l'aristocrazia ateniese era giunta, verso la fine del V secolo, a porre il problema dei rapporti fra cultura, ideologia e potere. La stessa logica si riproduce a proposito dei valori e dei fini cui l'azione politica deve indirizzarsi. Per Protagora, non esistono un bene e una giustizia assoluti, che possano valere da norma definitiva per i comportamenti etico-politici. La « misura » del giusto e del bene non è però, come nel caso della verità e degli dèi, l'individuo singolo, ma l'intera comunità cui egli appartiene. Giusto sarà dunque ciò che appare tale alla polis, o alla sua maggioranza; in un contesto politico, giusto sarà ciò che giova al governo della città ed ottiene il consenso più ampio possibile dei governanti. Compito del politico, dell'oratore, del sofista sarà allora precisamente quello di assicurare tale consenso per un giusto e corretto

Il bene
e il giusto
non sono
assoluti
ma funzionali
alla politica
secondo
Protagora

orientamento nella condotta della città. La tesi di Protagora, come si vede, è ancora una volta saldamente ancorata all'ottica politica, e relativamente democratica, che era propria dell'esperienza storica di Atene. Questa tesi presentava però una contraddizione, dalla quale non si sarebbe mancato di trarre tutte le conseguenze. I valori morali come il bene e il giusto risultavano, anche per Protagora, strettamente vincolati al potere, e ad esso funzionali, anche se, certo, il compito del politico e del sofista era quello di garantir loro il consenso della città. Ma, se il potere è abbastanza solido, questo consenso non risulterà superfluo e con esso l'opera del re-tore e del sofista? E dire che il giusto è ciò che appare tale alla città, non significherebbe dire semplicemente che la giustizia coincide con gli interessi di chi nella città detiene il potere? La tesi che la « giustizia è l'utile dei potenti » fu formulata dal sofista *Trasimaco* (n. a Calcedone, circa 460 a.C.), che certamente riecheggiava posizioni care a Crizia. La giustizia, che secondo Protagora avrebbe dovuto guidare la città, appare per *Trasimaco* nient'altro che una decorazione, un ornamento della sola realtà che conti, quella del potere e di chi lo detiene; l'unico fine è la conservazione e l'estensione del potere, la giustizia è una maschera di cui esso si copre per rendersi accettabile; l'opera dell'oratore e del sofista non è, nel migliore dei casi, che un'attività di propaganda in pro' dei potenti. L'ambiguità della politica, di questo spazio di mediazione e di consenso in cui Atene si era mossa per quasi due secoli, e in cui i Sofisti avevano conosciuta la loro ragion d'essere, viene così messa a nudo verso la fine del V secolo, a livello culturale, da uomini come *Trasimaco*.

In questo quadro è coinvolta dalla crisi anche un'altra idea-chiave della politica di tradizione soloniana, l'idea di legge.

Nel V secolo si era affermata, in Atene, una precisa consapevolezza: la legge, indispensabile alla vita regolata della città, non era tuttavia espressione di alcun volere divino, di alcun piano provvidenziale della natura, come ancora sosteneva la vecchia filosofia aristocratica dai Pitagorici ad Eraclito. Molte prove confermarono l'origine tutta umana e politica delle leggi. Le storie di Erodoto, per esempio, descrivevano l'enorme varietà di leggi e costumi in vigore presso popoli diversi, senza che nessuno di essi sembrasse emergere sopra gli altri per una particolare investitura divina. La stessa esperienza della fondazione di nuove città, con le relative costituzioni, era una testimonianza in questo senso. Quando Pericle, verso la metà del V secolo, fondò la colonia di Turii, prossima alla pitagorica Crotone, egli bandì un concorso pubblico per la stesura delle sue leggi, cui presero parte uomini come Ippodamo e lo stesso

Trasimaco.
la giustizia
come utile
dei potenti

Il problema
della validità
delle leggi

Protagora, risultato vincitore. E Protagora non era certo ispirato da una divinità, di cui dichiarava di non saper nulla. Ecco dunque finalmente spiegata l'origine delle leggi e dei costumi vigenti: essi derivavano da una decisione politica, presa dal gruppo di uomini al potere con l'assenso della comunità.

Si poneva allora, in modo acuto, il problema della validità delle leggi. Se esse dipendono dall'arbitrio degli uomini, di alcuni uomini, che cosa obbliga a rispettarle, se non il timore della punizione? E questo arbitrio non è forse in contrasto con una legge non scritta più vera e più stabile, la legge di natura comune a tutti? Rifiutando la legge, l'uomo cessa di esser cittadino della polis: ma non si avvicinerà con questo alla sua natura, che è appunto di uomo prima che di soggetto politico?

Di fronte a queste domande, la risposta di Protagora (come quella, assai simile, di Socrate), rimane tutta interna all'orizzonte politico della città. Per natura, l'uomo è un animale come gli altri, anzi più debole degli altri. Egli diventa veramente uomo solo nella città, e non può esservi città senza politica, né politica senza quelle regole del gioco che sono costituite dalla legge. La legge non è divina, ma non per questo essa cessa di esser valida: perché deriva da quella convenzione originaria fra gli uomini che ha permesso di fondare la comunità della polis, e che deve continuare a legarli perché la polis possa sopravvivere, e con essa i suoi cittadini. Le leggi si possono modificare, stipulando nuove convenzioni politiche fra i cittadini, ma non si possono violare, a meno che si voglia ritornare all'animalità e alla barbarie, dove regna la pura violenza. Ubbidire alla legge, aggiunge Socrate, è come ubbidire al padre e alla madre, perché ognuno di noi è figlio della comunità politica cui appartiene e senza la quale non esisterebbe neppure.

A questa posizione protagorea (e socratica), due diverse se ne contrapposero, che avevano in comune il rifiuto della polis e con essa della mediazione politica. Da un lato, quella di Crizia e *Trasimaco*: la legge non è altro che un obbligo che i potenti impongono ai sudditi, ma che non vincola in alcun modo i potenti stessi. Questa tesi significava porsi all'interno di una logica del dominio, radicalmente contrapposta all'esperienza soloniana della politica, e in effetti eversiva rispetto agli equilibri tipici della polis. In questa direzione si mosse il colpo di stato di Crizia; in questa direzione si sarebbero mossi, soprattutto, i grandi regni militari fondati nel IV secolo da Alessandro Magno e dai suoi successori.

Opposta, ma complementare a quest'ultima, la tesi sostenuta da altri sofisti come *Ippia* di Elide e *Antifonte* di Atene, vissuti entrambi nella seconda metà del V secolo.

La legge
e la città
(Protagora
e Socrate)

La legge
come
strumento
del potere
(Crizia e
Trasimaco)

L'opposizione
fra legge
e natura
(Ippia e
Antifonte)

Se la legge deriva da una convenzione fra gli uomini, e in ultima analisi dall'arbitrio dei gruppi al potere, non sarà ad essa, né allo spazio politico che la legge governa, che ci si dovrà rivolgere per trovare una giusta norma di vita, per orientare un comportamento propriamente umano. Questa norma è inscritta nella natura stessa dell'uomo, di tutti gli uomini, al di qua di ogni convenzione politica. Essa ci impone l'amore verso i nostri simili, la concordia universale, il rispetto verso gli anziani, il culto degli dèi, e anche una sana soddisfazione dei bisogni e dei piaceri del corpo.

Questo accomuna, è il caso di ripeterlo, tutti gli uomini, a prescindere se essi appartengano a questa o quella polis, o se siano greci o barbari. Si afferma qui una tesi che abbiamo già visto emergere in Democrito, e che sarà portata avanti vigorosamente dai Cinici e dagli Stoici: la vera patria del saggio non è la città ma il mondo, i suoi concittadini sono tutti gli uomini e non i membri della comunità cui appartiene, la sua legge è quella di natura e non quella vigente nella città. Le posizioni di Ippia e Antifonte, portate al limite da sofisti come *Licofrone* e *Alcidamante*, attivi intorno alla metà del IV secolo, implicano una conseguenza « scandalosa »: la stessa distinzione fra liberi e schiavi è dovuta a un arbitrio convenzionale, e tutti gli uomini sono uguali per natura. Questa posizione, anche se perfettamente giustificata sul piano teorico, non ebbe seguito perché attaccava al cuore gli equilibri strutturali della società antica e della sua ideologia.

Le più moderate posizioni di Ippia e Antifonte conobbero invece una larga diffusione perché esse aderivano perfettamente agli sviluppi storico-sociali della seconda metà del IV secolo. Con la crisi della polis, lo spazio della mediazione politica si era venuto logorando, e con esso la funzione della legge che lo governava, ridotta presto a un puro orpello ideologico. La costituzione dei grandi regni burocratico-militari avrebbe presto determinato una scissione profonda fra il livello del potere e dello stato, gestito dai funzionari del re, e la società dei benestanti e dei colti, che continuavano a vivere in città ormai private di ogni autonomo potere di decisione. In questa nuova situazione, era ormai sparito ogni punto di riferimento che potesse giustificare le tesi di un Protagora. Estromessi dalla sfera del potere, incorporati in grandi regni multinazionali, i cittadini della nuova epoca cercavano orizzonti e norme diverse da quelle tipiche delle strutture, ormai deperate, della comunità politica autosufficiente che si era espressa nella polis. Essi si sentivano ormai membri di una « società civile » universale, in cui vivere da uomini fra uomini; sudditi certo di un potere dispotico che non cercava più il loro diretto consenso, ma almeno messi al riparo

dalla durezza dello scontro politico immediato che si era svolto nelle mura della città e fra le diverse città; rassicurati, nella loro condizione di sudditi, dalla certezza di poter vivere secondo una « legge di natura » più potente di quelle politiche, dalla speranza di veder sorgere una concorde comunità universale.

Se queste condizioni sociali assicurano la diffusione delle idee di Ippia e Antifonte, esse segnano per altro il definitivo tramonto della sofistica, che non aveva più alcuno spazio al di fuori della vita della polis e dei suoi problemi. L'insegnamento della retorica nel IV secolo era assicurato, come vedremo, dalla scuola di Isocrate, cittadino ateniese e per giunta gradito alla monarchia macedone; l'arte del discorso persuasivo diventava del resto via via meno essenziale col venir meno del contesto politico, democratico-assembleare, in cui essa era nata.

D'altro canto, i problemi del linguaggio, cui i Sofisti si erano dedicati, venivano fatti propri dalle grandi scuole filosofiche, come quelle di Platone e di Aristotele.

Sganciati da questi terreni, i Sofisti del IV secolo si riducevano all'esercizio di una virtuosità retorica fine a se stessa, all'uso di un'arte della confutazione di ogni possibile tesi scientifica o morale. In questo senso, essi vengono bersagliati da Platone e da Aristotele come il simbolo culturale del personaggio deviante, sradicato, socialmente e filosoficamente disadattato alle norme della convivenza e della comunicazione civile. La sofistica del IV secolo tende dunque a trasformarsi nel sintomo di un'irrequietezza sociale diffusa in un'epoca di profonde trasformazioni, di un crescente disagio dell'intellettuale. Questa sua eredità sarà raccolta e diffusa da correnti filosofiche significative, come il cinismo e lo scetticismo.

5.5. Socrate: l'anima, la virtù e il sapere

La ricerca filosofica di *Socrate*,* la sua problematica ideologica, la sua stessa pratica educativa, si inscrivono interamente nel quadro politico-sociale entro cui veniva svolgendosi l'esperienza sofistica. Dei maggiori Sofisti, del resto, Socrate era amico; partecipava ai loro dibattiti, si rivolgeva ai loro stessi interlocutori, i giovani aristocratici di Atene, discuteva le stesse questioni, di ordine etico-pratico, connesse all'orizzonte politico della città.

In comune con i Sofisti, Socrate aveva anche una decisione filosofica fondamentale, dettata appunto dalle esigenze e dai problemi della politica, propri della società ateniese. Questa decisione consisteva nello spostare il centro della ricerca dall'ambito delle « cose »,

Crisi
della sofistica

Socrate nacque ad Atene nel 470 a.C. da Sofronisco, scultore, e Fenarete, levatrice. Nella prima parte della sua vita (fino circa all'inizio della guerra del Peloponneso) frequentò la cerchia di scienziati e filosofi vicina alle posizioni politiche di Pericle, il cui esponente di maggior rilievo era Anassagora. Fu sempre in rapporti di amicizia con la famiglia di Platone, nella quale vi erano elementi filopericlei e antipericlei (Crizia). A seguito della disfatta ateniese nella guerra peloponnesiaca, nel 404 prese il potere, appoggiato da Sparta, il governo dei Trenta Tiranni, espressione di un violento estremismo antidemocratico e capeggiato da Crizia; Socrate si tenne in disparte dalla guerra civile che ne seguì e che portò all'abbattimento del regime dei Trenta dopo meno di un anno. Nel 399 fu accusato da un esponente del partito democratico, Anito, di ateismo e di corruzione dei giovani; il processo fu affrontato da Socrate con un atteggiamento che rendeva difficile una soluzione di compromesso e si concluse con la sua condanna a morte. Non scrisse nulla, limitandosi a comunicare oralmente il suo pensiero a chiunque volesse discutere con lui; tra i suoi più abituali uditori vi furono Alcibiade e i fondatori di diverse scuole filosofiche, cioè Antistene, Aristippo di Cirene, Euclide di Megara e Platone. Le testimonianze principali sul suo pensiero sono quelle del commediografo Aristofane, che lo raffigura ad un tempo come un sofista e uno studioso con interessi naturalistici e ateo; quella di Senofonte, che ne dà un'immagine moralistica ispirata al pensiero di Antistene; quella di Platone. Sappiamo poi che l'accusa latente che Anito e i suoi gli rivolgevano era quella di essere stato maestro di Alcibiade e soprattutto di Crizia. Premettendo che il « problema Socrate » è molto controverso, questi elementi possono essere riuniti nel modo seguente. Socrate nella prima fase della sua vita non si distinse essenzialmente dagli altri componenti della cerchia periclea; la fase originale del suo pensiero ha inizio con la constatazione del fallimento della politica periclea, cioè con l'acutizzarsi dei contrasti politici interni in Atene a seguito dello scoppio della guerra del Peloponneso. Il sapere tecnico-naturalistico di stampo anassagoreo appare a questo punto incapace di garantire l'armonia e l'ordine sociale e quindi quel progresso che pure esso annuncia. Si deve perciò costruire una tecnica specificamente politica, la quale controlli e guidi l'azione sociale del mondo dei tecnici e degli artigiani, e fornisca così quella garanzia che esso non possiede. Fin qui, il pensiero di Socrate non si discosta molto da quello di Protagora; ma nella costituzione della tecnica politica si ha una sensibile divergenza: mentre per Protagora tale tecnica coincideva tendenzialmente con la retorica, per Socrate essa consisteva essenzialmente nella confutazione della pretesa di validità incondizionata di qualsiasi sapere, confutazione ottenuta tramite l'esame dialettico di qualsiasi tesi e in un dialogo tra individui. Se questa è la parte negativa e distruttiva della tecnica politica socratica, la sua parte

positiva rimase indeterminata forse in Socrate stesso, il quale dovette credere che uno sforzo comune di onestà morale e intellettuale sarebbe stato sufficiente per il ricupero dell'armonia e dell'ordine sociale. Peraltro già la parte negativa della tecnica politica socratica comportava una critica di fondo alla principale istituzione dell'Atene democratica, cioè l'assemblea. Non sappiamo se Socrate sia mai stato esplicitamente favorevole a un assetto istituzionale in cui il potere è sottratto all'assemblea e conferito a chi è in possesso della tecnica dialettica; fu però certamente la sua critica all'assemblea, unita alla sua amicizia con Alcibiade e Crizia, a far sì che gli fosse intentato il processo, il cui scopo doveva essere quello di mettere fuori legge tutte le posizioni che in qualche misura comportavano un rifiuto del lealismo alle istituzioni della polis.

Le testimonianze antiche su Socrate sono raccolte in traduzione in: G. Giannantoni, *Socrate. Tutte le testimonianze*, Bari, Laterza, 1971; per una presentazione generale della figura di Socrate si veda: F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari, Laterza, 1970.

dei fenomeni della natura, nel quale si era mosso il sapere scientifico ionico, al piano dei « discorsi », a interessi logico-linguistici cioè, più vicini al dibattito politico della città. « Stanco com'ero di tali indagini [naturalistiche] », dice Socrate nel *Fedone* platonico, « credetti bene di guardarmi da questo, che cioè non mi capitasse come a coloro che durante una eclissi contemplano e indagano il sole: alcuni infatti ci perdono gli occhi, se non si limitano a considerarne l'immagine riflessa nell'acqua o in qualcos'altro di simile. E così pensai anch'io, e temetti mi si accecasse del tutto l'anima a voler guardare direttamente le cose con gli occhi e a cercare di coglierle con ciascuno dei sensi. E mi parve che dovessi rifugiarmi nei discorsi (*logoi*), e considerare in essi la verità delle cose ». La tendenza sofistica di questa dichiarazione di Socrate è chiara: i discorsi, cioè il campo logico-linguistico che viene ora posto al centro della cultura, non coincidono con le cose né vertono direttamente su di esse (come aveva insegnato Gorgia); piuttosto essi offrono il significato delle cose, lo rendono disponibile al dibattito nella città, alla formazione delle decisioni politiche, al « consumo ideologico » che la città fa della sua cultura.

Ma ci sono, nelle parole di Socrate, anche elementi che ne definiscono immediatamente le differenze specifiche rispetto ai Sofisti. Innanzitutto il riferimento all'anima e alla verità, del tutto estraneo ai Sofisti stessi. Il *logos* non è per Socrate uno strumento retorico di persuasione, del tutto indifferente alla questione del vero e del falso; se articolato in modo logicamente corretto e impiegato con

Socrate
e la sofistica

giusta intenzione, il linguaggio appare anzi, nella frase che abbiamo citata, il luogo in cui si costituisce propriamente la « verità » delle cose, lo strumento privilegiato per raggiungerla, assai più prossimo ad essa che non i sensi e le loro percezioni. È anzi attraverso il linguaggio, e non attraverso i sensi, che la verità si presenta all'anima. Questo rapporto fra anima e verità, che passa attraverso il *logos*, ci porta subito fuori dell'ambiente sofistico; ed è chiaro indice di una connessione di Socrate con le grandi filosofie della tradizione aristocratico-sacerdotale, di Pitagora, di Parmenide e soprattutto di Eraclito.

Del resto, la stessa posizione sociale di Socrate, pur nel comune ambiente ateniese, era assai diversa da quella dei Sofisti. Cittadino ateniese, egli era ricevuto presso le famiglie aristocratiche non come insegnante a pagamento ma come un amico, anche se di ceti inferiore, saggio e stimolante, la cui frequentazione non poteva che giovare all'educazione dei giovani. Di questo tipo fu il rapporto che legò Socrate alla famiglia di Crizia, zio di Platone e capo oligarchico. Socrate era stato inoltre segnalato alla città da un oracolo delfico, che lo indicava come il più sapiente fra gli Ateniesi. L'oracolo è forse indice di un legame di Socrate con la sapienza del sacerdozio apollineo di Delfi, quella sapienza che stava dietro le filosofie ora ricordate, e che era certamente negata allo spirito « laico » e scettico dei Sofisti.

Socrate è dunque posto al centro di un triangolo, tipicamente ateniese, ai cui vertici stanno i Sofisti, l'aristocrazia della città e la tradizione sacerdotale. Questa collocazione spiega l'enorme influenza del suo insegnamento e, più ancora, della sua personalità: in lui si vedrà l'iniziatore di una nuova tradizione filosofica, che raccoglie l'eredità aristocratico-sacerdotale adattandola però all'ambiente della *polis* grazie all'esperienza del pensiero sofistico.

L'aspetto « positivo » dell'insegnamento di Socrate può essere riassunto in una serie di semplici connessioni. Per Socrate, come per i Sofisti, la politica è un sapere determinato, che consiste nella guida della città. Da questa tesi, Socrate trae però due conseguenze che nei maggiori Sofisti erano rimaste latenti. La prima è una diretta critica alla democrazia: se la politica è una competenza specifica, alla guida della città devono essere preposti solo coloro che la possiedono, e non chi detiene competenze tecniche diverse: le decisioni politiche dovranno dunque essere prese da politici, e non indifferentemente da calzolari, architetti, marinai e così via. Il mondo degli uomini delle tecniche, base tradizionale della democrazia ateniese, viene così privato del suo diritto alla gestione della città. La seconda conseguenza sta nel chiedersi verso quali fini e valori la

La politica
come sapere
specialistico

politica debba orientarsi. Deve trattarsi di fini e valori universali, in qualche modo assoluti: non l'interesse di questo o quel gruppo, ma il *bene* valido per tutti. Ora, il bene è l'oggetto della *virtù*: la politica, dunque, dovrà in qualche modo subordinarsi alla virtù. Ma che cos'è la virtù? Secondo Socrate, essa non può semplicemente consistere nell'ossequio abitudinario alle norme tradizionali di comportamento, che la critica sofistica aveva già mostrato come soggettive e transitorie. La virtù dev'essere, a sua volta, un sapere; « la virtù è scienza », ripeté spesso Socrate. La connessione di virtù e sapere non è un aspetto originale del pensiero di Socrate; essa era già presente, come abbiamo visto, nelle filosofie pitagorica ed eraclitea. Nuova è invece l'identificazione dell'oggetto della scienza con cui la virtù si identifica: si tratta del bene, cioè del valore etico-politico per eccellenza, e non di una legge che esprima la struttura della realtà. La virtù, in quanto scienza del bene, ha dunque in Socrate la supremazia su tutte le altre forme di sapere non in quanto queste derivino da essa, ma perché essa soltanto conosce il fine verso cui ogni sapere, ogni attività, è prima fra tutte la politica, devono indirizzarsi.

Socrate non determina mai in che cosa consista il bene, cioè non dà alcuna definizione scientifica del bene. Egli offre tuttavia un punto di riferimento, un criterio di valutazione per discriminare il vero bene dai beni illusori (quel criterio che i Sofisti avevano rifiutato). Ci sono delle parvenze del bene: l'interesse dei potenti, o i piaceri del corpo, o l'apparente felicità degli ingiusti. Ma la parte essenziale dell'uomo è l'anima, e il vero bene è il bene per l'anima. Sarà dunque guardando nella propria anima che l'uomo scoprirà il bene: qui Socrate riprende il detto delfico « conosci te stesso », e tramite esso si ricollega ancora una volta, al di là dei Sofisti, ad Eraclito.

Dalla connessione fra virtù, sapere, bene ed anima, Socrate ricava un'altra conseguenza importante: « nessuno », egli dice, « commette il male volontariamente ». Nessuno, cioè, si comporterebbe in modo ingiusto se sapesse che cosa è veramente il bene per lui, perché chiunque vuole il proprio bene. La malvagità nasce da un errore conoscitivo che comporta una identificazione sbagliata del bene. Si ritiene cioè che esso consista nel potere, nel piacere e così via, e ci si comporta allora ingiustamente per procurarselo. Ma se si seguisse la virtù come corretta valutazione scientifica del bene, si comprenderebbe che esso riguarda l'anima soltanto, e che la felicità dell'anima non passa per il potere o il piacere, ma sta in un comportamento moderato, equo, giusto, in un ordinato rispetto per il prossimo, per le leggi della città, per gli dèi. Tutto questo

La virtù
è scienza

Importanza
centrale
dell'anima

non è molto lontano dalla morale di Antifonte, salvo un maggiore accento socratico sull'anima da un lato, sulla polis e le leggi dall'altro. Ma tutto questo non è per Socrate il bene, bensì la condizione di vita necessaria alla ricerca del bene stesso.

Si capisce ora meglio il perché della rinuncia socratica a definire il bene: esso appare, piuttosto che una norma data, il punto di riferimento di una ricerca, che avviene nell'anima e nel dialogo fra gli uomini; una ricerca che deve rimanere sempre aperta, mai irrigidirsi in una soluzione definitiva, e che intanto produce, nel suo svolgersi incessante, comportamenti giusti e virtuosi. La virtù, dunque, coincide con l'esercizio attivo di un sapere; il bene, con la ricerca del bene.

Alla luce di queste considerazioni, è più facile comprendere i caratteri specifici dell'insegnamento socratico, che destarono un'enorme impressione sulla posterità. Innanzitutto il suo metodo: Socrate non scrisse nulla, condividendo il privilegiamento della parola parlata su quella scritta proprio della tradizione aristocratica, ma anche perché la scrittura tende a irrigidire il sapere, a presentarlo come un sistema chiuso e definitivo. A differenza di quella tradizione, del resto, il discorso socratico non è oracolare e profetico, ma prende la forma del dialogo, dell'interrogare e del rispondere, che è possibile solo nel contesto offerto dall'*agorà* della città, dove s'incontrano politici, poeti, artigiani, sacerdoti, sofisti, giovani aristocratici.

Connessa allo stesso quadro è l'ignoranza di Socrate: egli soleva ripetere che il suo unico sapere consisteva nel sapere di non sapere, cioè nella consapevolezza dei limiti del suo sapere. L'ignoranza di Socrate consisteva, in positivo, nella convinzione, di cui si è già detto, che la ricerca della verità e del bene non può mai darsi per finita, che verità e bene non si esauriscono mai nel possesso di una qualsiasi dottrina, ma coincidono appunto con la pratica della ricerca. In negativo, il «sapere di non sapere» dava luogo a un aspetto tipico dell'insegnamento socratico: la critica continua, la confutazione di ogni pretesa al possesso di un sapere definitivo e autosufficiente. Socrate critica e confuta il sapere di poeti, politici, sofisti, sacerdoti, perché vacuo e inconsistente; riconosce per contro a scienziati e tecnici il possesso di una competenza determinata, ma nega che essa sia sufficiente a risolvere i problemi della città, dell'anima, della vita, in una parola i problemi della virtù e del bene. L'atteggiamento confutatorio di Socrate contiene una forte tendenza irrazionalistica e anche antidemocratica: esso colpiva al cuore quell'insieme di conoscenze scientifiche, di competenze tecniche, di forme di sapere legate alle professioni e alle funzioni sociali, da cui

Il metodo di Socrate. Sapere di non sapere

Confutazione del falso sapere

risultava costituita la cultura della città, e sulle quali si basavano le ideologie democratiche del progresso umano.

Alla sua critica, Socrate non aggiungeva del resto un aspetto costruttivo, un insegnamento positivo. Egli lasciava l'interlocutore — l'uomo della polis, in tutta la gamma dei suoi ruoli — solo di fronte alla consapevolezza della crisi di una cultura: in questa situazione di crisi, pensava Socrate, l'anima dell'interlocutore avrebbe da sola prodotto forme più elevate di coscienza, e nei suoi riguardi egli si limitava ad esercitare l'arte della levatrice (*maieutica*).

È vero d'altronde che la critica di Socrate alla cultura e ai valori della città, la critica al linguaggio etico-politico della polis, conteneva importanti indicazioni di metodo, a partire dalle quali il lavoro teorico poteva positivamente ripartire.

La domanda critica di Socrate, in effetti, consisteva di norma nella richiesta di una definizione («che cos'è il giusto?», «che cos'è il bello»?). Il linguaggio culturale corrente, anche quello sofistico, entro il quale si muovevano gli interlocutori, non consentiva loro di rispondere altro che in termini di elencazione di una serie di cose giuste, belle e così via. La domanda torna quindi ad essere: «che cosa è il bello», in sé, a prescindere dai soggetti cui viene volta a volta riferito?

Socrate non dava alcuna risposta alla sua richiesta di definizioni universali dei predicati, soprattutto dei predicati di valore. Del resto, egli usava nella sua discussione strumenti logico-linguistici ma non si attendeva alcuna risposta in questo senso: le risposte dovevano venire dall'anima, e tradursi in comportamenti etico-politici. È certo però che lo spostamento di attenzione, nell'ambito del linguaggio, dal soggetto al predicato, ripristinava, al di là della retorica sofistica, la possibilità di un'indagine razionale, ricca di valori conoscitivi, sulle forme linguistiche. Platone, vedendo nel predicato la traduzione linguistica dell'«idea», e Aristotele, leggendo l'espressione di «concetti» universali, avrebbero risposto, anche in termini logici, alla questione socratica.

Il problema della definizione

5.6. Il processo a Socrate e la fine della cultura del V secolo

L'attività filosofica di Socrate si era interamente svolta all'interno del quadro politico dell'Atene democratica, lungo gli ultimi decenni del V secolo. Alla fine del secolo, come è noto, Atene fu sconfitta, al termine della guerra del Peloponneso, da una coalizione aristocratica internazionale, guidata da Sparta. Della sconfitta, e dell'appoggio spartano, tentò di approfittare l'ala estremistica della ari-

stocrazia ateniese, con il colpo di Stato del 404 capeggiato da Crizia, cui seguì l'istituzione di una tirannide oligarchica. L'azione di Crizia fu insieme tragica (per il massacro dei democratici cui diede luogo), e disperata. Essa risultava infatti anacronistica da un lato, e prematura dall'altro. Anacronistica, perché mirava a ripristinare nella *polis* il dominio diretto dell'aristocrazia, distruggendo l'esperienza della politica, senza che esistessero le forze sociali in grado di gestire quel dominio, venuto a crisi fin dai tempi di Solone (e la guarnigione spartana stabilita in Atene non bastava certo a surrogarle). Prematura, perché non si erano ancora determinati gli equilibri e le condizioni che più tardi, nell'epoca dei regni della dinastia macedone di Filippo e Alessandro Magno, avrebbero consentito di risolvere le contraddizioni sociali della *polis* secondo modalità diverse da quelle della politica e della mediazione democratica.

La pressione del *demos* urbano, ormai integrato per la sua stessa sopravvivenza alle strutture della *polis* democratica, e di un ceto di professionisti della politica che entro quelle strutture aveva trovato la sua ragion d'essere, travolsero nel giro di pochi mesi il regime di Crizia, e costrinsero gli Spartani a lasciare la città. La *polis* democratica che veniva così ristabilita in Atene non era tuttavia più quella, espansiva, dell'età di Pericle; soprattutto, la sua debolezza militare dopo la sconfitta, le impediva di esportare il peso delle sue contraddizioni, facendole ricadere su alleati e sudditi.

La democrazia ateniese fu così costretta, per tutta la prima metà del IV secolo, ad amministrare faticosamente una crisi sociale per la quale non v'erano più sbocchi. Si trattava di imporre ad un'aristocrazia sempre più riluttante il peso del pubblico mantenimento di un *demos* via via più numeroso e parassitario; di cercare, nell'indebitamento pubblico e privato, nel prelievo fiscale sui meteci, nelle speculazioni commerciali, quelle risorse finanziarie che il cessato sfruttamento degli alleati e delle correnti di traffico internazionali aveva fatto venir meno. Una situazione che non poteva protrarsi a lungo, e che infatti crollò dopo la metà del secolo sotto la pressione macedone. Ma una situazione, intanto, che costringeva la democrazia a una politica interna difensiva, anche sul piano ideologico. In questo quadro vanno interpretati il processo e la condanna a morte di Socrate, che ebbero luogo nel 399, pochi anni dopo la caduta della tirannide di Crizia. Socrate fu accusato di corruzione della gioventù, di legami con nemici della democrazia come Crizia e Alcibiade, e di empietà, cioè di aver rifiutato la religione della *polis*. L'accusa era patrocinata da un personaggio di rilievo della ristabilita democrazia, Anito; la pena, quella di morte,

Crisi della
democrazia
ateniese

facilmente commutabile però con l'esilio se Socrate avesse accettato questo compromesso.

Perché si voleva colpire Socrate? Il suo insegnamento, la sua ricerca filosofica avevano certamente rappresentato un sintomo di malessere sociale, nella loro critica contro la democrazia, contro la cultura della città, contro la mancanza di finalità morali nella gestione politica della città. Sintomi di malessere comparivano del resto, come s'è visto, anche nella sofistica di Ippia e Antifonte. Ma, a differenza dei Sofisti, Socrate aveva interpretato questo malessere alla luce delle grandi filosofie aristocratico-sacerdotali; il suo insegnamento, anche al di là delle sue intenzioni, era stato usato strumentalmente dagli spregiudicati aristocratici alla cui ricerca egli era legato, Crizia per primo. Del resto Socrate non poteva venir messo al bando come un qualsiasi sofista: cittadino ateniese, e profondamente inserito nella vita della città, egli appariva, dopo la caduta di Crizia, un'odiosa propaggine ideologica della sconfitta cospirazione aristocratica. In questa situazione, egli era predestinato alla sconfitta, e per un doppio ordine di ragioni: uomo della *polis*, ne condivideva la crisi; uomo della critica alla *polis* di tendenza culturalmente aristocratica, veniva travolto dalla sconfitta (provvisoria) dell'aristocrazia. Questa situazione contraddittoria fu anche direttamente la causa della morte di Socrate. In tribunale, egli rifiutò di difendersi venendo a compromesso con le convinzioni dei giudici, che rappresentavano la cultura democratica: insistette nella sua critica al falso sapere, all'assenza di valori morali nella politica della città; rivendicò orgogliosamente la sua investitura delica, la supremazia dell'anima individuale di fronte alle esigenze politiche, la sua vocazione ad una verità non legata all'ideologia della *polis*. D'altro canto, di fronte alla possibilità della fuga e dell'esilio che ancora gli veniva offerta dopo la condanna, ad opera dei suoi amici aristocratici, egli ribadì la sua indissolubile appartenenza alla città, il suo incrollabile rispetto per la legge della *polis*, nella più pura tradizione soloniana, insomma il suo rifiuto di violare le norme della convivenza politica. Stretto in questa ambivalenza, non restò a Socrate altra soluzione che accettare la sentenza di morte.

Con lui spariva, sulle soglie del IV secolo, quella cultura della politica che aveva accompagnato l'esperienza ateniese, e che in Socrate e nei Sofisti aveva trovato il suo compimento e insieme la sua fine, parallelamente al deperimento dello spazio politico stesso. Morto Socrate, il suo insegnamento risultò tuttavia vincente; ma esso si scisse in due filoni, i quali entrambi ne tradivano lo spi-

Significato
politico
della condanna
di Socrate

L'eredità
dell'insegna-
mento
socratico

rito originario, proprio perché ora veniva isolato e separato quel che Socrate aveva tentato di tenere unito.

Da una parte, sopravvisse di quell'insegnamento il richiamo ai diritti dell'anima individuale, lo scetticismo del saggio di fronte ai valori della società in cui vive, il progressivo isolamento del filosofo sia dal sapere scientifico sia dalla politica. Di questo filone si fecero eredi i cosiddetti *socratici minori*, in primo luogo i Cini; insieme con la sofistica di Ippia e Antifonte, esso conflui più tardi nello scetticismo da una parte, nello stoicismo dall'altra. Ma, com'è evidente, questo modo di recepire Socrate lasciava cadere il suo legame intrinseco con la vita della *polis*, lo immergeva in un individualismo e in un cosmopolitismo che non erano suoi; e trascurava il suo momento fondamentale, propriamente teorico, cioè la concezione della virtù come sapere, della filosofia come ricerca metodica del bene e della verità.

Quest'ultimo aspetto veniva invece fatto proprio dalla seconda, e maggiore, delle correnti filosofiche che si richiamavano a Socrate; cioè dalla grande filosofia aristocratica e idealistica di Platone. Essa sviluppò fino in fondo il metodo socratico, sia nei suoi aspetti logici sia nella connessione di bene e verità che gli era propria. Ma non solo i risultati teorico-sistematici cui Platone pervenne erano del tutto estranei al « sapere di non sapere » socratico; sul piano politico e sociale, Platone era assai più vicino a Crizia che a Socrate. Platone e il suo gruppo fecero, dell'insegnamento socratico, una propria bandiera: ma certamente, come è stato detto, Socrate non avrebbe potuto vivere nella città che essi proponevano, retta da una chiusa aristocrazia sacerdotale di filosofi-scienziati.

Letture

Platone Socrate e Protagora sull'insegnabilità della virtù

Nel Protagora, Platone rappresenta con grande efficacia uno dei maggiori dibattiti educativi del V secolo: è possibile insegnare la virtù, e in special modo la virtù politica, la qualità morale e culturale del buon cittadino? La risposta di Protagora — come di tutti i Sofisti — è naturalmente affermativa. In essa sono notevoli due sviluppi: la giustificazione del regime democratico ateniese, sulla base della constatazione, svolta in forma di mito, che la virtù politica è diffusa fra tutti i cittadini, e non è quindi sottoposta alla legge della divisione del lavoro, al contrario delle tecniche specialistiche; e la tesi che il pieno sviluppo di questa virtù, cioè la formazione del buon cittadino, non può venir più delegata alla famiglia ma richiede l'opera di un gruppo di professionisti dell'educazione, quali sono appunto i Sofisti. Protagora non si nasconde, del resto, che questa necessità di istruzione superiore torna a selezionare di fatto i cittadini, in linea di principio ugualmente dotati di virtù, a vantaggio dei più ricchi che sono in grado di assicurarsi il servizio dei Sofisti. Le obiezioni di Socrate sono di due ordini: in primo luogo egli pensa che la politica debba, al pari delle altre tecniche, essere oggetto di una competenza specialistica, e quindi riservata al gruppo di cittadini in possesso di tale competenza; in secondo luogo (come si argomenterà nel seguito del dialogo), che la virtù non è direttamente insegnabile, e che essa può solo conseguire all'apprendimento del sapere.

Dopo che tutti ci fummo messi a sedere, Protagora disse: — E ora, Socrate, poiché sono tutti presenti, di' quello che, poco fa, ricordavi di questo giovinetto. — Ed io risposi: — Comincerò, Protagora, come prima, col dirti lo scopo per cui sono venuto. Ippocrate, qui presente, ha un gran desiderio di entrare in rapporto con te e dice che sarebbe felice di sentire quale profitto gli verrà dal tuo insegnamento. Questo è ciò che avevo da dire. — E Protagora allora: — Giovanotto, se tu mi frequenti ti accadrà fin dal primo giorno che entrerai in rapporto con me di tornartene a casa divenuto migliore e lo stesso il giorno dopo, e così, di giorno in giorno, di progredire verso il meglio. — E io, ascoltandolo, dissi: — Protagora, quello che dici non desta meraviglia alcuna, è, anzi, cosa naturale: anche tu, pur avendo l'età che hai, pur essendo così sapiente, se qualcuno t'inse-

gnasse cosa che, per caso, tu non sapessi, diverresti migliore: non dovevi, dunque, rispondere come hai risposto, ma come se, per esempio, mutando d'un tratto Ippocrate il proprio obiettivo, egli desiderasse entrare in rapporto con quel giovane giunto qui da poco tempo, Zeusippo di Eraclea,¹ e andato da lui, come adesso da te, ascoltasse da Zeusippo esattamente quello che ha udito da te, e cioè che frequentandolo giorno per giorno, ogni giorno diverrà migliore e farà progressi; se gli chiedesse ancora: "Ma in cosa dici che diverrò migliore e rispetto a che farò progressi?", "Nella pittura" risponderebbe Zeusippo; e se, invece, andato da Ortogora di Tebe,² avendo ascoltato da lui esattamente quello che ha udito da te, gli avesse domandato in che cosa diverrebbe migliore per ogni giorno che lo frequentasse, Ortogora risponderebbe: "Nel saper suonare il flauto"; così anche tu devi rispondere al giovane e a me che ti interrogo per conto suo: "Ippocrate, frequentando Protagora, nel giorno in cui lo frequenterà ne verrà via divenuto migliore e lo stesso in ciascuno degli altri giorni farà progressi, ma in cosa e rispetto a che, o Protagora?". — E Protagora, ascoltate le mie parole, disse: — Tu interroghi in maniera corretta, Socrate, e io rispondo con piacere a chi correttamente interroga. Se Ippocrate verrà da me non gli capiterà quello che potrebbe avvenirgli frequentando un altro sofista: gli altri sofisti rovinano i giovani, poiché mentre già i giovani si sono allontanati dalle scienze tecniche, essi, sebbene quelli siano nolenti, ve li conducono di nuovo e li gettano in braccio a quelle stesse scienze, insegnando loro calcolo, astronomia, geometria, musica — e parlando volse gli occhi su Ippia —, mentre chi viene da me non imparerà se non quello per cui è venuto. L'oggetto del mio insegnamento consiste nel sapersi condurre con senno, così nelle faccende domestiche, tanto da amministrare nel modo migliore la propria casa, come nelle faccende pubbliche, tanto da essere perfettamente capace di trattare e discutere le cose dello stato. — Se ho ben capito, dissi, quello che vuoi dire, mi sembra che tu parli dell'arte politica e che ti proponi di formare buoni cittadini. — Proprio questo, Socrate, concluse, è ciò ch'io mi propongo di professare.

— È una bella tecnica, dissi, quella che possiedi, se la possiedi, ché sinceramente voglio dirti come la penso. Sì, Protagora, io non credevo che la politica si potesse insegnare, ma poiché tu lo sostieni, non sarò certo io a dubitarne. È, d'altra parte, giusto ch'io dica su quale fondamento è nata questa convinzione che la politica non sia insegnabile e che a nessun uomo sia possibile trasmetterla ad altro uomo. Io, come in fondo tutti i Greci, dico che gli Ateniesi sono sapienti. Ebbene, vedo che, quando ci

1. Celebre pittore di Eraclea, noto anche nella forma abbreviata Zeusi.
2. Flautista tebano, maestro di Epaminonda.

riuniamo in assemblea, se per la città si tratta di costruire edifici, vengono chiamati in qualità di consiglieri gli architetti, se si tratta di navi i costruttori navali e via di séguito per tutte quelle arti che si ritiene possano essere apprese e insegnate. Se, invece, uno qualsiasi, che non sia considerato un competente in materia, si mette a dar consigli, anche se bello, ricco, nobile, non per questo gli danno retta, ma si mettono a ridere, e rumoreggiano fino a che costui, che voleva dare consigli, o se ne va spontaneamente, assordito dallo schiamazzo, o, su ordine dei pritani, gli arcieri lo strappano dalla tribuna e lo cacciano via. Così, dunque, si comportano quando si tratta di materia che ritengono oggetto di tecnica; quando, invece, si debba deliberare sul modo di condurre gli affari dello stato, indifferentemente si leva a dare il suo consiglio un architetto, un fabbro, un calzolaio, un commerciante, un marinaio, un ricco, un povero, chi è di nobile nascita e chi non lo è, e nessuno muove loro rimproveri come nel caso di prima, perché cercano di dare consigli senza preparazione alcuna e senza avere avuto alcun maestro. Evidentemente ritengono che la virtù politica non sia insegnabile. Né, d'altra parte, così avviene solo nei comuni affari dello stato, ma anche in privato i più preparati, i migliori dei nostri cittadini non sono capaci di trasmettere ad altri questa virtù che pur essi posseggono. Pericle, il padre di questi due giovinetti, ad esempio, in tutto quello che dipendeva dai maestri ha fatto educare i suoi due figli nel modo migliore possibile, mentre in quella scienza che gli è propria, né li forma lui stesso né li affida ad altri, ma costoro pascolano come liberi animali vagando, se per caso da sé s'imbattano nella virtù. [...] Ecco perché, o Protagora, tenendo sott'occhio questi esempi, non credo che la virtù sia insegnabile, ma poiché sento invece da te che è possibile, mi piego e penso che pur abbia da esserci qualcosa in quello che dici, ritenendo che tu debba avere accumulate molte esperienze, sia per avere appreso molte cose, sia per tue personali scoperte. Se hai, dunque, la possibilità di mostrarmi con maggior chiarezza che la virtù è insegnabile, non dire di no, ma dimostramelo. — Ma no, Socrate, disse, non dirò di no: solo che, desiderate ve lo dimostri raccontando un mito, come i vecchi ai giovani, o esponendo un ragionamento? — La maggior parte di coloro che gli stavano intorno rispose che esponesse come meglio voleva. — E allora, affermò, mi sembra più piacevole raccontarvi un mito.

Tempo vi fu in cui esistevano gli dèi, ma non le stirpi mortali. Poi che giunse anche per le stirpi mortali il momento fatale della loro nascita, gli dèi ne fanno il calco in seno alla terra mescolando terra e fuoco e tutti quegli elementi che si compongono di terra e di fuoco. Ma nell'atto in cui stavano per trarre alla luce quelle stirpi, ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di distribuire a ciascuno facoltà naturali in modo conveniente. Epimeteo chiede a Prometeo che spetti a lui la cura della distribuzione: «E quando avrò compiuto la mia distribuzione — dice — tu controlle-

rai ». E così, avendolo persuaso, si pone a distribuire. Ora, nel compiere la sua distribuzione, ad alcuni assegnava forza senza velocità, mentre forniva di velocità i più deboli; alcuni armava, mentre per altri che rendeva per natura inermi, escogitava qualche altro mezzo di salvezza. A quegli esseri che rinchiusa in un piccolo corpo, assegnava ali per fuggire o sotterranea dimora; quelli che, invece, dotava di grande dimensione, proprio con questo li salvaguardava. E così distribuiva tutto il resto, sì che tutto fosse in equilibrio. Ed escogitò tale principio preoccupandosi che una qualche stirpe non dovesse estinguersi. Dopo che li ebbe provvisti di mezzi per sfuggire le reciproche distruzioni, escogitò anche agevoli modi per proteggerli dalle intemperie delle stagioni di Zeus: li avvolse, così, di folte peli e di dure pelli, che bastavano a difendere dal freddo, ma che sono anche capaci di proteggere dal caldo e tali inoltre da essere adatti quali naturale e propria coperta a ciascuno, quando avessero bisogno di dormire. E sotto i piedi ad alcuni dette zoccoli, ad altri unghie e pelli dure prive di sangue; ad alcuni procurava un tipo di alimento, ad altri un altro tipo; ad alcuni erba della terra, ad altri frutti degli alberi, ad altri ancora radici; ad alcuni poi dette come cibo la carne di altri animali, ma a questi concesse scarsa prolificità, mentre a quelli che n'erano preda abbondante prolificità, sì che la specie loro si conservasse. Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi di imbarazzo. Proprio mentre si trovava in tale imbarazzo sopraggiunse Prometeo a controllare la distribuzione: vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente posseggono di tutto, e che invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi: era oramai imminente il giorno fatale, giorno in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Prometeo allora, trovandosi appunto in grande imbarazzo per la salvezza dell'uomo, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico insieme con il fuoco — ché senza il fuoco sarebbe stato impossibile acquistarlo o servirscene — e così ne fece dono all'uomo. L'uomo, dunque, ebbe in tal modo la scienza della vita, ma non aveva ancora la scienza politica: essa si trovava presso Zeus; né più era concesso a Prometeo di andare nell'acropoli, ov'è la dimora di Zeus (e davvero temibili erano, per di più, le guardie di Zeus); riesce, invece, a penetrare di nascosto nella comune dimora di Atena e di Efesto dove essi lavoravano insieme, e, rubata l'arte del fuoco di Efesto e l'altra propria di Atena, le dona all'uomo, che con quelle si procurò le agiatezze della vita. [...]

Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina: innanzi tutto per la sua parentela con la divinità, unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi, e si mise ad erigere altari e sacre statue; poi, usando le tecniche, articolò ben presto la voce in parole e inventò case, vesti, calzari, giacigli e il

nutrimento che ci dà la terra. Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la loro perizia pratica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia. Chiede Hermes a Zeus in qual modo debba dare agli uomini il pudore e la giustizia: « Debbo distribuire giustizia e pudore come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite così: uno solo che posseda l'arte medica basta per molti profani e lo stesso vale per le altre professioni. Anche giustizia e pudore debbo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debbo distribuirli a tutti? ». « A tutti, rispose Zeus, e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le altre arti. Istituisce, dunque, a nome mio una legge per la quale sia messo a morte come peste della città chi non sappia avere in sé pudore e giustizia ». E così, Socrate, anche per questa ragione, gli Ateniesi e tutti gli altri, qualora si debba discutere della capacità architettonica o di qualche altra attività artigianale, ritengono che solo pochi abbiano il diritto di dare consigli, e se qualcuno che non appartenga a quei pochi pretenda di dare il proprio parere, non lo sopportano, come hai detto, e non a torto come dico io; qualora, invece, si accingano a deliberare su questioni relative alla capacità politica, che si impernia tutta sulla giustizia e sulla saggezza, è ragionevole che tutti vengano ammessi, poiché si ritiene necessario che ognuno sia partecipe di questa dote, o non esistano città. Ecco, Socrate, quale ne è la causa. [...]

Ciò che sto dicendo è, dunque, prova che giustamente si accetta il consiglio di ogni uomo su questa virtù politica, poiché si ritiene che ognuno ne partecipi; quanto poi al fatto che tale capacità, si pensa, non sia dovuta né a natura né al caso, ma in chi si viene formando sia frutto di insegnamento e di studio tenterò ora di dimostrarlo. Allorché, infatti, si ha da fare con quei difetti che si ritiene che gli altri abbiano per natura o per sorte, non c'è nessuno che si irriti, che ammonisca, che ammaestri, che punisca chi ne sia affetto, perché si modifichi, ma si prova compassione. Chi può essere tanto dissennato da cercare di fare qualcosa del genere a brutta, piccola, debole gente? Certo, perché, io credo, si sa che tali cattive qualità si formano nell'uomo per natura o per sorte, come le buone qualità e i difetti ad esse contrari. Quanto a quei beni, invece,

che, si ritiene, l'uomo acquisisce con lo studio, l'esercizio, l'insegnamento, se qualcuno non li possedeva, anzi abbia le contrarie qualità cattive, contro questi, senza dubbio nascono, invece, gli sdegni, le punizioni, gli ammonimenti. Di tali mali, uno è l'ingiustizia, cui segue l'empietà e tutto ciò che, insomma, è contrario alla capacità politica; in questo caso, certo, ognuno si sdegna con gli altri e li ammonisce, evidentemente perché pensa che la capacità politica si possa acquisire con lo studio e l'apprendimento. Sì, Socrate, perché se vuoi riflettere su quale mai significato abbia la punizione sui colpevoli, ti si dimostrerà da sé che gli uomini credono che la virtù si possa acquisire. Nessuno punisce i colpevoli tenendo presente il fatto che hanno commesso ingiustizia e per il fatto che l'hanno commessa, chi, almeno, non voglia vendicarsi irrazionalmente come una bestia; chi, invece, si pone a punire, seguendo ragione, non pretende vendicarsi dell'avvenuto misfatto — non potrebbe certo far sì che non sia accaduto ciò che è stato —, ma punisce pensando al futuro, sì che più non commetta la colpa, né lo stesso colpevole né chi lo vede punito. E se tale è il suo punto di vista, significa ch'egli è convinto che alla virtù ci si possa educare: punisce, dunque, per distogliere dalla colpa. Senza dubbio hanno tale opinione tutti coloro che puniscono sia in privato sia in nome dello stato, e puniscono e castigano chi essi ritengono colpevole, tutti, sia gli altri popoli, sia, e non meno degli altri, gli Ateniesi tuoi concittadini. Secondo questo ragionamento, dunque, anche gli Ateniesi sono tra coloro che ritengono la virtù acquisibile e insegnabile. Adeguatamente, Socrate, ti è stato dimostrato, in conclusione, come almeno mi sembra, che non a torto i tuoi concittadini permettono che un fabbro, un calzolaio, chiunque si faccia parte diligente nelle deliberazioni politiche, e che non a torto ritengono che la virtù sia insegnabile e si possa acquisire.

Ancora resta il dubbio che, sopra, ponevi sugli uomini virtuosi, come mai essi, che educano i propri figlioli in tutte quelle discipline che si possono apprendere dai maestri, e li fanno sapienti, in quella virtù, invece, in cui essi stessi eccellono, non sanno renderli affatto migliori. Ma su questo, Socrate, non voglio raccontarti un mito, ma fare un ragionamento. Sotto questo punto di vita devi riflettere a quanto segue: c'è o non c'è un qualcosa di unico, di cui è necessario che tutti i cittadini partecipino se la città deve sussistere? Qui e qui soltanto, e non in altro, sta la soluzione del dubbio che tu ponevi. Se questo qualcosa di unico esiste e non è né l'architettura, né l'arte fabbrile, né la ceramista, ma la giustizia, la temperanza, la santità, in una parola quell'unica cosa ch'io chiamo "umana virtù", se questa è la cosa di cui tutti debbono partecipare, e se bisogna che ogni uomo il quale voglia apprendere o fare alcunché vi si conformi se vuol riuscire ad apprendere e a fare, e senza di cui non riesca, e se chi non ne sia partecipe si deve ammaestrare e punire, fan-

ciullo uomo o donna che sia, fino a che, punito, non divenga migliore, e scacciare invece dalla città e mettere a morte come inguaribile chi non dia ascolto, pur essendo stato punito e ammaestrato; se così è e se tale è la natura di questa virtù, guarda un po' che strani esseri sarebbero costei uomini virtuosi, se essi, i virtuosi, per tutto il resto si danno da fare per ammaestrare i propri figli, ma non per questa virtù. Che la ritengano oggetto d'insegnamento, sia in privato che in pubblico, lo abbiamo dimostrato; e allora, se tale virtù è insegnabile e oggetto di studio, [quei genitori] che insegnano ai loro figliuoli altre cose per cui non c'è pena di morte, se i figli non le apprendano, non insegneranno forse con ogni cura ciò per cui pena è la morte e l'esilio per i propri figli, se non abbiano appreso la virtù e non se ne siano curati, e, oltre la morte, la confisca delle sostanze e, in una parola, la rovina delle famiglie? Così davvero è da credere, Socrate!

Cominciando dalla tenera infanzia, e per tutta la vita, i genitori ammaestrano e ammoniscono i loro ragazzi. Non appena il fanciullo comprenda quel che gli viene detto, subito la nutrice, la madre, il pedagogo, lo stesso padre fanno a gara perché divenga quanto più è possibile ottimo, e, per ogni cosa ch'egli faccia o dica, gl'insegnano e gli mostrano che questo è giusto quello ingiusto, questo bello quello brutto, questo santo quello empio, questo da farsi quello da non fare; e se volentieri ubbidisce, bene; se no, come se fosse un legno contorto e curvo, lo raddrizzano con minacce e percosse. Poi, mandandolo a scuola, raccomandano al maestro che si prenda cura della buona condotta del ragazzo più che dell'insegnamento delle lettere e della cetra. E di questo, appunto, soprattutto si prendono cura i maestri e quando i ragazzi abbiano appreso le lettere e comincino a rendersi conto delle lettere scritte, come prima di quelle dette a voce, pongono loro dinanzi, sugli scanni, perché li leggano, i versi dei migliori poeti e li costringono ad impararli a memoria, versi in cui sono molti ammaestramenti, molti racconti educativi, e lodi e solenni pubblici encomi di virtuosi uomini dell'antichità, perché il ragazzo, per emulazione, cerchi di imitarli e sia tutto teso a divenire come loro. I maestri di cetra, poi, per quel che loro compete, si prendono altrettanta cura della temperanza e si preoccupano che i giovani non compiano nulla di male; non solo, ma quando abbiano appreso a suonare la cetra, insegnano loro i versi di altri buoni poeti melici, intonando tali canti alla musica della cetra, e si sforzano di imprimere nelle anime dei ragazzi i ritmi e le armonie, perché siano più miti, e, divenuti più euritmici e armoniosi, siano valenti nel parlare e nell'agire, ché l'intera vita umana ha bisogno di ritmo e di armonia. I ragazzi, inoltre, vengono mandati dal maestro di ginnastica, sì che, avendo corpi più forti, si assoggettino meglio, come alla voce dei rematori, alle buone disposizioni dell'intelligenza e fatalmente non scivolino nell'essere vili, sia in guerra sia in altre loro

azioni, per la fiacchezza del corpo. Tutto questo, certo, realizza soprattutto chi ne ha le possibilità: le maggiori possibilità le hanno senza dubbio i più ricchi, i cui figli cominciano ad andare dai maestri in più giovane età che non gli altri, e ne vengono via più tardi. Quando abbiano lasciato i maestri, la città li obbliga ad apprendere le leggi e a vivere secondo il loro modello, sì che non abbiano a comportarsi a loro capriccio; anzi, come i maestri di grammatica, ai ragazzi che non sono ancora abili nello scrivere le lettere, porgono la tavoletta, dopo avervi accennato le lettere con lo stilo obbligandoli quindi a scrivere seguendo questa traccia, così anche la città, accennando le linee delle leggi, scoperta di valenti ed antichi legislatori, obbliga, seguendo la loro traccia, a comandare e ad obbedire; e chi traligni da esse, punisce e a tale punizione, da voi e in molti luoghi altrove, si dà il nome di "raddrizzare", come se la pena fosse appunto un "raddrizzare". Se così viva è, dunque, la cura che, da parte dei privati e dello stato, si ha per la virtù, perché ti stupisci, Socrate, e metti in dubbio che la virtù sia oggetto di insegnamento? Ti dovresti stupire piuttosto se non fosse insegnabile!

Ma allora, per quale ragione da padri di valore nascono molti figli di nessun valore? Impara anche questo: non c'è da stupirsi, se appena sopra ho detto il vero, che di questo dato, della virtù, nessuno può essere mancante, se si vuole che esista città. Se è così come dico — e non può non essere che così —, prendi in considerazione, a mo' d'esempio, qualsivoglia altra professione e disciplina. Qualora fosse impossibile che esistesse città se non fossimo tutti suonatori di flauto, ciascuno secondo la propria capacità, e se ognuno insegnasse l'arte del flauto, in pubblico e in privato, e punisse chi non suona bene e non rifiutasse tale insegnamento, come ora nessuno si rifiuta d'insegnare in che consiste il giusto e il legittimo, né tiene in segreto il suo sapere, come fanno gli altri artigiani — il reciproco scambio di giustizia e di virtù credo che giovi a noi tutti, ed ecco perché ciascuno all'altro parla volentieri ed insegna il giusto e il legittimo —, se, dunque, in tal modo, anche nell'arte di suonare il flauto ci fosse in noi tanta generosità e larghezza da istruirci vicendevolmente, credi, forse, Socrate — disse —, che i figli dei flautisti virtuosi diverrebbero essi stessi virtuosi nell'arte del flauto, piuttosto che i figli dei cattivi suonatori? Penso di no; ma chi avesse naturale disposizione all'arte, costui, di chiunque fosse figlio, crescerebbe illustre mentre rimarrebbe oscuro chi non avesse buone disposizioni naturali. E così, da un buon flautista potrebbe sovente venir fuori uno senza valore, e, sovente, da uno senza valore uno buono. Tutti, comunque, sarebbero adeguatamente esperti nell'arte del flauto rispetto a chi ne fosse profano e non se ne intendesse affatto. E così, anche nel caso in discussione, credilo, pur chi ti appare come il più ingiusto tra gli allevati in seno alle leggi e in seno al mondo umano, è in effetto giusto e addirittura un maestro di giustizia,

se lo dovessi giudicare rispetto a uomini che non avessero educazione, tribunali, leggi, che mai fossero obbligati ad aver cura della virtù, ma fossero dei selvaggi come quelli, appunto, che, l'anno passato, il poeta Ferecrate mise in scena alle feste Lenee. [...] Ma ora, Socrate, fai il difficile, perché tutti sono maestri di virtù, ciascuno secondo la propria capacità e nessuno ti sembra tale; così come se tu cercassi chi sia maestro di greco, non ne troveresti alcuno; ugualmente, credo, se tu cercassi chi abbia insegnato ai figli degli artigiani quell'arte che hanno appresa dai padri, per quanto i padri o gli amici dei padri che praticano la stessa professione ne erano capaci, e se vai cercando chi sia stato a sua volta loro maestro, non penso, Socrate, che sarebbe facile riuscire a trovarlo, mentre assai facile sarebbe trovare il maestro di chi non ha arte alcuna, sia relativamente alla virtù sia relativamente a tutto il resto. E allora, se tra di noi vi è qualcuno che appena un poco si distingue nel fare avanzare verso la virtù, contentiamocene! Io penso d'essere uno di questi e ritengo di distinguermi dagli altri nel sapere aiutare chiunque a divenire buono e bello, in misura adeguata, ed anche maggiore, al prezzo che richiedo, su parere perfino dei miei stessi scolari. Quanto al modo, appunto, di riscuotere il mio onorario, faccio così: dopo che qualcuno abbia appreso da me, se lo desidera mi versa il denaro che ho richiesto; se no, va in un tempio, e, prestato giuramento, deposita quanto egli afferma che valgono i miei insegnamenti.

(da Platone, Protagora, trad. di F. Adorno, Bari, Laterza, 1971)

Platone Il processo di Socrate

Riportiamo qui alcuni brani dell'Apologia di Platone, in cui questi ricostruisce il discorso pronunciato in propria difesa da Socrate davanti al tribunale popolare che doveva giudicarlo per le accuse di empietà e di corruzione dei giovani.

Non si tratta certo di una registrazione « stenografica » delle parole effettivamente pronunciate da Socrate; ma si può ritenere che Platone renda nell'insieme esattamente il pensiero e l'atteggiamento di Socrate davanti ai giudici.

Ne risulta, in primo luogo, la natura tutta umana del suo sapere, legato al mondo della città e alla critica dei personaggi in essa eminenti; ma ne risulta anche il legame con l'Apollo delfico e il suo oracolo. Al tempo stesso, emergono limpidamente sia il tema socratico del « sapere di non sapere », sia l'uso degli strumenti critici offerti da Socrate da parte dei giovani aristocratici legati al suo gruppo.

Nella seconda parte, qui omessa, viene motivato il rifiuto socratico dell'esilio: per Socrate, lasciare la città in cui soltanto la sua opera e la sua

vita avevano senso è pena peggiore della morte. Egli del resto non ritiene di meritare alcuna pena, anzi un premio, giacché è convinto di aver contribuito a rendere gli Ateniesi migliori e più felici.

Infine Socrate affronta serenamente la prospettiva della morte: che è un lungo sonno sereno, oppure una beata immortalità nella compagnia dei grandi uomini del passato. Probabilmente Socrate, legato in questo al pitagorismo, propendeva per la seconda ipotesi, quella dell'immortalità dell'anima, che poi Platone avrebbe vigorosamente sostenuta.

A questo punto potrebbe saltar su qualcuno di voi e dire: « Ma allora, o Socrate, che cos'è che fai tu? da che parte sono venute fuori queste calunnie? Ché certamente non già perché non facevi niente di straordinario furono poi messe in giro tante dicerie sul conto tuo; questa voce non sarebbe venuta fuori, se tu non avessi fatto niente di diverso da quello che fanno tutti. E dunque raccontaci che cos'è questo; ché non vogliamo di te giudicar così alla leggera ». Chi dice così a me pare dica bene; e io mi proverò a mostrarvi che cos'è che dette origine a tal voce e calunnia contro di me. Ascoltatemi dunque. Forse a taluno di voi potrà sembrare ch'io scherzi; no, voi lo sapete bene, io vi dirò tutta intera la verità. È vero, o cittadini di Atene: non per altro motivo io mi sono procacciato questo nome se non per una certa mia sapienza. E qual è questa sapienza? Quella che io direi sapienza umana. Realmente, di questa, può darsi ch'io sia sapiente. Quelli di cui parlavo ora [gli scienziati naturalisti], o saranno sapienti di una sapienza più che umana, o io non so che cosa dire: certo la sapienza di costoro io non la conosco; e chi dice il contrario mente, per calunniarmi. E qui vi prego di non rumoreggiare, o cittadini ateniesi, neanche se vi sembri ch'io pronuncii parola troppo grande: ché non mia è la parola che sono per dirvi, quale ella possa essere; bensì è da riferire a tale che è ben degno della vostra fiducia. Della mia sapienza, se davvero è sapienza e di che natura, io chiamerò a testimone davanti a voi il dio di Delfi. Avete conosciuto certo Cherefonte. Egli fu mio compagno fino dalla giovinezza, e amico al vostro partito popolare; e con voi esulò nell'ultimo esilio, e ritornò con voi. E anche sapete che uomo era Cherefonte, e come risoluto a qualunque cosa egli si accingesse. Or ecco che un giorno costui andò a Delfi; e osò fare all'oracolo questa domanda: — ancora una volta vi prego, o cittadini, non rumoregiate: — domandò se c'era nessuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno. Di tutto questo vi farà testimonianza il fratello suo che è qui; perché Cherefonte è morto.

Vedete ora per che ragione vi racconto questo: voglio farvi conoscere donde è nata la calunnia contro di me. Udita la risposta dell'oracolo, riflettei in questo modo: « Che cosa mai vuole dire il dio? che cosa nasconde

sotto l'enigma? Perché io, per me, non ho proprio coscienza di esser sapiente, né poco né molto. Che cosa dunque vuol dire il dio quando dice ch'io sono il più sapiente degli uomini? Certo non mente egli; ché non può mentire ». — E per lungo tempo rimasi in questa incertezza, che cosa mai il dio voleva dire. Finalmente, sebbene assai contro voglia, mi misi a farne ricerca, in questo modo. Andai da uno di quelli che hanno fama di essere sapienti; pensando che solamente così avrei potuto smentire l'oracolo e rispondere al vaticinio: « Ecco, questo qui è più sapiente di me, e tu dicevi che ero io ». — Mentre dunque io stavo esaminando costui, — il nome non c'è bisogno ve lo dica io, o Ateniesi; vi basti che era uno dei nostri uomini politici questo tale con cui, esaminandolo e ragionandoci insieme, feci l'esperimento che sono per dirvi; — ebbene, questo brav'uomo mi parve, sì, che avesse l'aria, agli occhi di altri molti e particolarmente di se medesimo, di essere sapiente, ma in realtà non fosse; e allora mi provai a farglielo capire, che credeva essere sapiente, ma non era. E così, da quel momento, non solo venni in odio a colui, ma a molti anche di coloro che erano quivi presenti. E, andandomene via, dovetti concludere meco stesso che veramente di cotest'uomo ero più sapiente io: in questo senso, che l'uno e l'altro di noi due poteva pur darsi non sapesse niente né di buono né di bello; ma costui credeva sapere e non sapeva, io invece, come non sapevo, neanche credevo sapere; e mi parve insomma che almeno per una piccola cosa io fossi più sapiente di lui, per questa che io, quel che non so, neanche credo saperlo. E quindi me ne andai da un altro, fra coloro che avevano fama di essere più sapienti di quello; e mi accadde precisamente lo stesso; e anche qui mi tirai addosso l'odio di costui e di altri molti.

Ciò nonostante io seguitai, ordinatamente, nella mia ricerca; pur accorgendomi, con dolore e anche con spavento, che venivo in odio a tutti: e, d'altra parte, non mi pareva possibile ch'io non facessi il più grande conto della parola del dio. — « Se vuoi conoscere che cosa vuol dire l'oracolo, dicevo tra me, bisogna tu vada da tutti coloro che hanno fama di essere sapienti ». — Ebbene, o cittadini ateniesi, — a voi devo pur dire la verità; — questo fu, ve lo giuro, il risultato del mio esame: coloro che avevano fama di maggior sapienza, proprio questi, seguitando io la mia ricerca secondo la parola del dio, mi apparvero, quasi tutti, in maggior difetto; e altri, che avevano nome di gente da poco, migliori di quelli e più saggi. Ma voglio finire di raccontarvi le mie peregrinazioni e le fatiche che sostenni per persuadermi che era davvero inconfutabile la parola dell'oracolo. — Dopo gli uomini politici andai dai poeti, sì da quelli che scrivono tragedie e ditirambi come dagli altri; persuaso che davanti a costoro avrei potuto cogliere sul fatto la ignoranza mia e la loro superiorità. Prendevo in mano le loro poesie, quelle che mi parevano le meglio fatte, e ai poeti

stessi domandavo che cosa volevano dire; perché così avrei imparato anch'io da loro qualche cosa. O cittadini, io ho vergogna a dirvi la verità. E bisogna pure che ve la dica. Insomma, tutte quante, si può dire, le altre persone che erano presenti, ragionavano meglio esse che non i poeti su quegli argomenti che i poeti stessi avevano poetato. E così anche dei poeti in breve conobbi questo, che non già per alcuna sapienza poetavano, ma per non so che naturale disposizione e ispirazione, come gl'indovini e i vaticinatori; i quali infatti dicono molte cose e belle, ma non sanno niente di ciò che dicono: presso a poco lo stesso, lo vidi chiarissimamente, è quello che accade anche dei poeti. E insieme capii anche questo, che i poeti, per ciò solo che facevano poesia, credevano essere i più sapienti degli uomini anche nelle altre cose in cui non erano affatto. Allora io mi allontanai anche da loro, convinto che ero da più di loro per la stessa ragione per cui ero da più degli uomini politici.

Alla fine mi rivolsi agli artigiani: tanto più che dell'arte loro sapevo benissimo di non intendermi affatto, e quelli sapevo che li avrei trovati intendenti di molte e belle cose. E non m'ingannai: ché essi sapevano cose che io non sapevo, e in questo erano più sapienti di me. Se non che, o cittadini di Atene, anche i bravi artefici notai che avevano lo stesso difetto dei poeti: per ciò solo che sapevano esercitar bene la loro arte, ognuno di essi presumeva di essere sapientissimo anche in altre cose assai più importanti e difficili; e questo difetto di misura oscurava la loro stessa sapienza. Sicché io, in nome dell'oracolo, domandai a me stesso se avrei accettato di restare così come ero, né sapiente della loro sapienza né ignorante della loro ignoranza, o di essere l'una cosa e l'altra, com'essi erano: e risposi a me e all'oracolo che mi tornava meglio restar così come io ero.

Or appunto da questa ricerca, o cittadini ateniesi, molte inimicizie sorsero contro di me, fierissime e gravissime; e da queste inimicizie molte calunnie, e fra le calunnie il nome di sapiente: perché, ogni volta che disputavo, credevano le persone presenti che io fossi sapiente di quelle cose in cui mi avveniva di scoprire l'ignoranza altrui. Ma la verità è diversa, o cittadini: unicamente sapiente è il dio; e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare del mio nome come di un esempio; quasi avesse voluto dire così: «O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore». — Ecco perché ancor oggi io vo dattorno ricercando e investigando secondo la parola del dio se ci sia alcuno fra i cittadini e tra gli stranieri che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno. E tutto preso come sono da questa ansia di ricerca, non m'è rimasto più tempo

di far cosa veruna considerabile né per la città né per la mia casa; e vivo in estrema miseria per questo mio servizio del dio.

Sappiate inoltre che quei giovani che hanno più tempo degli altri, i figlioli delle famiglie più ricche, si accompagnano volentieri con me, e si compiacciono di assistere a questo mio esame degli uomini; e più volte cercano imitarmi e si provano anch'essi per proprio conto a esaminare altrui. E allora, si capisce, grande abbondanza trovano di questi uomini che credono saper qualche cosa e sanno poco o niente; e così avviene che quelli che sono esaminati da loro si adirano con me e non con se stessi, e vanno dicendo che Socrate è uomo turpissimo e che corrompe i giovani: e se uno domanda loro: «Ma che cosa fa e che cosa insegna questo Socrate per corrompere i giovani», — non hanno niente da dire, perché non lo sanno; e solo, per non far vedere che sono nell'imbarazzo, dicono le solite cose che si sogliono dire contro tutti i filosofi, e che specula su le cose del cielo e di sottoterra, e che insegna a non riconoscere gli dèi, e che fa apparire migliore la ragione peggiore. La verità è che costoro si sono rivelati gente che non sa nulla e si dà l'aria di saper tutto; ma la verità, naturalmente, non la vorranno dire. E così, ambiziosi come sono e passionati e numerosi, e tutti d'accordo in codesta brama di dir male di me e con argomenti che poterono anche parere persuasivi, già da un pezzo oramai e senza nessunissimo scrupolo e ritegno vi hanno riempiti gli orecchi delle loro calunnie. Ecco perché, alla fine, mi s'avventarono contro Melèto e Anito e Licòne: Melèto in grande ira per i poeti, Anito per gli artigiani e per i politici, Licòne per gli oratori. E però come vi dicevo fin da principio, sarebbe davvero un miracolo se io fossi capace di levarvi dal cuore in così breve tempo questa calunnia che vi ha messo radici così fitte e profonde. Questa è, o Ateniesi, la verità; e io ve la dico intera, senza nascondervi nulla, né poco né molto, senza sottrarmi a nulla; sebbene sappia che proprio per questo sono odiato da tutti. Altra prova, del resto, che io dico la verità; e che questa è la calunnia contro di me; e queste le cause. Fatene ricerca quando volete, ora o poi; e troverete che la cosa è così. [...]

Che io non provi rammarico, o cittadini di Atene, di questo che è accaduto, che cioè abbiate votata la mia condanna¹, vi contribuiscono molte

1. Socrate fu condannato, pare, con 280 voti contrari: cosicché, ammesso che i votanti furono 500, e data perciò una parità di voti 250 — e a parità di voti Socrate sarebbe stato assolto — la differenza fu appunto di 30 voti, e 220 coloro che votarono in favore. Quanto a Melèto, era legge che se l'accusatore non otteneva almeno un quinto della totalità dei voti, doveva pagare mille dramme di multa. Socrate qui fa conto, non senza la sua consueta ironia, che se si dividono tra i tre accusatori, Melèto, Anito e Licòne, i 280 voti contrarii, ne toccano a

e diverse ragioni: e questa tra le altre, che la cosa non mi è giunta inaspettata affatto: piuttosto mi meraviglio del numero dei voti, così com'è venuto fuori, dell'una parte e dell'altra. Perché veramente io non immaginavo che ci sarebbe stata una differenza così piccola, ma di molto maggiore. Ora invece, come pare, se trenta voti soltanto fossero caduti dall'altra parte, io ero assolto senz'altro. E, quanto a Melèto, si può dire ch'io sono stato assolto anche così; e non solo assolto, ma è chiaro a tutti che, se non venivano ad accusarmi Anito e Licòne, costui avrebbe anche dovuto pagar mille dramme, non essendo riuscito a metter insieme dei voti la quinta parte.

Quest'uomo dunque chiede per me la pena di morte. Sta bene. E quale pena dovrò chiedere per me io, o cittadini di Atene? Certamente quella che merito, non è vero? E quale? Quale pena merito io di patire, o quale multa pagare, io che nella vita rinunciai sempre a ogni quiete, e trascurando quel che curano i più non badai ad arricchire né a governare la mia casa, non aspirai a comandi militari né a favori di popolo né ad altri pubblici onori, non m'immischiai in congiure né in sedizioni cittadine, ritenendo me stesso troppo sinceramente onesto perché potessi salvarmi se mi ci fossi immischiato; e insomma non m'intromisi là dove sapevo che intromettendomi non avrei recato vantaggio né a me né a voi; e rivolgendomi invece a beneficiarvi singolarmente e privatamente di quello che io reputo il beneficio maggiore, a questo mi adoperai, cercando persuadervi, uno per uno, che non delle proprie cose deve curarsi prima che di se stesso chi voglia diventare veramente virtuoso e sapiente, e nemmeno degli affari della città prima che della città stessa, e così via del rimanente allo stesso modo? Dite, dunque, quale pena merito di patire io se sono così come vi dico? Un premio, o cittadini di Atene, se mi si deve assegnare quello che io merito in verità. E tale ha da essere questo premio che mi si addica. E quale premio si addice a un uomo che è povero e benefattore vostro, e solo prega d'aver agio e tempo per la vostra istruzione? Non c'è premio che meglio si addica, o Ateniesi, se non che tale uomo sia nutrito nel Pritanèo; assai più che non s'addica a quello di voi che con cavallo o biga o quadriga abbia riportato vittoria nei Giochi Olimpici. Perché costui fa solo che voi sembriate felici, e io che lo siate; e quello non ha bisogno gli si dia da vivere, e io ne ho bisogno. Se dunque io debbo chiedere, secondo il diritto, quello che mi spetta, questo io chiedo, di essere nutrito nel Pritanèo.

(da Platone, *Apologia*, trad. di Manara Valgimigli, Bari, Laterza, 1971)

uno 94 e agli altri 93; e che quindi Melèto, se non era aiutato dagli altri due, non avendo raggiunto da sé solo il quinto dei voti, cioè 100, avrebbe dovuto pagare la multa delle mille dramme. (Nota nel testo)

Capitolo 6. Filosofia e scienza regia: Platone

*Platone*¹ nacque, nel 428/427, in una grande famiglia aristocratica, che per splendore di tradizioni ed effettivo ruolo sociale si collocava al centro della vita politica e sociale di Atene. La famiglia del padre, Aristone, rivendicava la sua discendenza da Codro, l'ultimo re di Atene; quella della madre, Perictione, risaliva a Dropide, amico e congiunto di Solone. Un re e un saggio

1. I dialoghi di Platone vengono divisi normalmente in tre gruppi, così composti:

1) Dialoghi giovanili o «socratici» (scritti dal 399 al 387 circa). Essi sono prevalentemente dedicati alla figura di Socrate (*Apologia*, *Critone*) e all'indagine sui valori morali, che mantiene sempre una forma interrogativa, problematica (*Eutifrone*, *Lachete*, *Ione*, *Ippia maggiore*, ecc.). I dialoghi maggiori di questo periodo sono il *Carmide* (possibilità di una scienza universale), il *Protagora* (rapporto tra virtù e scienza), e il *Gorgia* (contro la retorica sofistica).

2) Dialoghi del periodo centrale, composti fra il 387 e il 367 circa. Essi comprendono il *Menone* (teoria della reminiscenza); il *Cratilo* (rapporti fra linguaggio e realtà), il *Fedone* (immortalità dell'anima), il *Simposio* (amore e conoscenza), la *Repubblica* (rapporto fra scienza e politica), il *Fedro* (l'anima e la retorica).

3) Dialoghi dell'ultimo periodo: insieme con la *Repubblica*, sono quelli di maggior impegno teorico. Essi comprendono: il *Parmenide* (problemi della teoria delle idee); il *Teeteto* (problemi della conoscenza); il *Sofista* (dialettica, logica e metodo diairetico); il *Politico* (ridefinizione del filosofo-re sulla base del metodo diairetico); il *Filebo* (rapporto fra bene, scienza e piacere); il *Timeo* (filosofia della natura); il *Crizia* (frammento di un grande racconto sulla genesi dello stato); le *Leggi*, l'ultima opera di Platone (ripresa della *Repubblica* trasformata in una proposta dettagliata di legislazione).

Vi è infine una raccolta di *Lettere*, molte delle quali sono apocriefe; fondamentale per la biografia politica di Platone è la *Lettera VII*.

Una traduzione italiana completa delle opere di Platone è stata curata da G. Giannantoni per l'editore Laterza, Bari, 1971. Fra le opere introdotte al pensiero di Platone si possono segnalare: L. Robin, *Platone*, trad. it., Milano, Lampugnani-Nigri, 1971; J. Stenzel, *Platone educatore*, trad. it., Bari, Laterza, 1966; J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

legislatore delfico, dunque, nella lontana ascendenza di Platone, quasi a segnarne la vocazione al potere, ma ad un potere accompagnato dalla legge e dalla ragione. Ma altre, più vicine parentele influiscono direttamente sulla formazione del giovane Platone: fu decisivo il ruolo del cugino della madre, Crizia, « sofista » e futuro tiranno di Atene. Attraverso lo zio Crizia, il giovane Platone venne senza dubbio in contatto con il gruppo di quegli estremisti aristocratici, filospartani, che progettavano — e poi effettivamente realizzarono, anche se per breve tempo — una restaurazione del potere oligarchico in Atene; un potere, questo, accompagnato non dalla ragione ma dalla violenza, dal rifiuto della legge e della mediazione politica. Nel circolo di Crizia Platone venne anche in contatto con Socrate, che gli era legato; e l'insegnamento di Socrate, con le sue ambiguità ma anche con la sua suggestione, con la mescolanza che gli era propria di audacia innovativa e di richiamo alla tradizione soloniana, avrebbe inciso durevolmente sul pensiero di Platone. La biografia di Platone fu profondamente segnata da queste origini e da queste esperienze. La sua collocazione sociale lo predeterminava all'impegno politico e all'esercizio del potere nella città; negli anni della giovinezza, egli guardò con simpatia al gruppo di Crizia e aderì si può dire naturalmente al suo esperimento tirannico. Ma lo scoppio di violenza cui questo esperimento diede luogo, il suo stesso tragico fallimento, in cui Crizia perse la vita, convinsero Platone a un tempo dell'ingiustizia e dell'impossibilità di un potere fondato solo sulla forza. L'eredità di Solone e l'insegnamento di Socrate, del resto, stavano a indicare non solo la via della necessaria mediazione politica, ma anche l'esigenza di accompagnare al potere sapienza e saggezza. D'altra parte, la restaurata democrazia dell'inizio del IV secolo non sembrava rispondere a nessun problema, impegnata com'era ad amministrare le contraddizioni sociali nell'evidente impossibilità di risolverle nel quadro della polis tradizionale. Istintive ragioni sociali portavano del resto Platone a diffidare di questo regime, in cui l'aristocrazia era sempre più premuta dai ceti commerciali e dal proletariato urbano; il processo a Socrate (399) segnò il definitivo distacco di Platone da ogni fiducia di poter mutare dall'interno il quadro della città. Costante rimane però la vocazione politica, l'intenzione di creare un potere che resti fondamentalmente aristocratico nel suo assetto sociale ma che disponga di giustificazioni e di capacità progettuali nuove, valide non per un ceto soltanto ma per l'intero corpo politico della città. Per la realizzazione di questo progetto Platone pensò e sperimentò vie diverse, dall'utopia di una rigenerazione universale grazie all'educazione filosofica fino alla pratica dell'alleanza con

La vocazione politica di Platone

tiranni e potenti, per ottenerne almeno l'iniziale e violento colpo di spugna sulla situazione di fatto, da cui potesse muovere la ricostruzione della società. Intorno a questo progetto ruota comunque la successiva biografia di Platone. Due sono i problemi immediati cui egli si trova di fronte: da una parte organizzare, in Atene, un gruppo politico-intellettuale che fosse in grado di rappresentare, concretamente, quell'unione di politica, saggezza e sapere su cui si basava il suo progetto di rifondazione del potere aristocratico, e che si ponesse come centro internazionale di elaborazione, proposta e gestione di questo progetto; dall'altra parte reperire, a livello appunto internazionale, un centro di potere cui fare stabile riferimento, dopo che l'egemonia di Sparta si era rivelata insufficiente allo scopo, per lo spirito di sopraffazione e di rapina che la animava, e anche politicamente troppo fragile (nel 371 questa egemonia fu in effetti spezzata in seguito alla sconfitta che Sparta subì a Leuttra ad opera dei Tebani). Platone risolvè il primo problema fondando in Atene, nel 387, l'Accademia (così detta dal ginnasio e dal giardino dedicati all'eroe Akademos, che Platone acquistò per la scuola). L'Accademia era agli inizi, e restò durante tutta la vita di Platone, un'istituzione complessa, che non ha equivalenti nel mondo moderno. Dal punto di vista giuridico, si trattava di un'associazione religiosa, dedicata al culto delle Muse; in realtà, essa era al tempo stesso un'organizzazione politica, che raccoglieva giovani aristocratici di Atene e dell'intero mondo greco, un centro di ricerca scientifica, al quale facevano riferimento non solo filosofi ma matematici, astronomi, scienziati, e un grande istituto di educazione superiore, il primo del genere nella storia della Grecia. Il carattere qualificante dell'Accademia era la vita in comune che vi conducevano maestri e discepoli, l'accordo su un progetto di riforma etico-politica della società, e la convinzione che questo progetto doveva essere basato sul sapere filosofico-scientifico. Dal 387 in poi, l'intera vita intellettuale di Platone si svolse all'interno dell'Accademia; molte delle sue principali opere filosofiche (come la *Repubblica*, il *Parmenide*, il *Filebo*, le *Leggi*) possono essere interpretate come documenti programmatici o contributi ai dibattiti interni della scuola.

Per quanto riguarda il secondo problema (cioè il reperimento di un centro di potere internazionale su cui poggiare i progetti di riforma), Platone non fu mai convinto delle possibilità offerte dalla monarchia macedone, che si rafforzava rapidamente nei primi decenni del IV secolo, perché essa era estranea alla tradizione aristocratica e alla sua filosofia. La sua attenzione fu piuttosto attratta dall'Occidente greco, in primo luogo da Taranto, in cui il pitago-

La fondazione dell'Accademia

Gli interventi politici di Platone a Siracusa

rico Archita deteneva un potere stabile, e testimoniava la possibilità di una fusione tra politica e sapere; in secondo luogo dalla potente città di Siracusa, la maggiore allora di tutto il mondo greco dopo Atene. Qui dominava, al principio del IV secolo, il tiranno Dionisio, il cui giovane cognato, Dione, divenne amico intimo di Platone. Nel 388 Platone si recò dunque prima a Taranto, per conoscerne Archita, poi a Siracusa, con l'intento di legare il tiranno alle proprie idee, e di avviare in quella città il progetto politico cui si era dedicato. I rapporti di Platone con Dionisio divennero presto difficili, e il filosofo fu costretto a un ritorno burrascoso e drammatico (pare tra l'altro che sia stato preso schiavo nell'isola di Egina, e poi riscattato dagli amici ateniesi). Nel 367 Dionisio morì, e gli succedette un figlio dallo stesso nome, sul quale Dione riteneva di avere grande influenza. Platone fu di nuovo chiamato a Siracusa, dove giunse nel 366. L'intenzione di Platone e Dione di sostituirsi a lui nell'esercizio effettivo del potere non sfuggì al giovane tiranno, che bandì lo zio Dione, e tenne praticamente prigioniero lo stesso filosofo, finché questi fu lasciato libero di tornare ad Atene. Un terzo viaggio a Siracusa presso Dionisio Platone lo compì, ormai vecchio, nel 361, con l'intento di ottenere dal tiranno il richiamo dall'esilio di Dione. Ma anche questo viaggio fallì, e Platone poté ritornare solo grazie ad un intervento di Archita in suo favore. Con esso fallirono definitivamente anche le speranze platoniche di un efficace intervento diretto nella politica siracusana; non però quelle di Dione, che nel 357 organizzò una spedizione militare contro Siracusa, con l'appoggio in uomini e mezzi dell'Accademia. Dopo alcuni effimeri successi, Dione morì assassinato nel 354. Di lì a pochi anni, nel 347, moriva in Atene anche Platone, che aveva appena completata la stesura della sua ultima grande opera, le *Leggi*. Dopo solo dieci anni, Filippo di Macedonia avrebbe definitivamente distrutto, con la battaglia di Cheronea, l'autonomia delle città greche, iniziando così un'epoca nuova nella storia del mondo occidentale, l'epoca delle grandi monarchie.

Ma il senso della vita di Platone sta tutto nel progetto di stringere in un disegno unitario potere e sapere, filosofia, scienza e politica; accanto all'attività politica, egli portò dunque avanti, instancabilmente, il lavoro di fondazione di un nuovo sapere, di una filosofia saldamente intrecciata ai problemi etico-politici da un lato, scientifici dall'altro; di una filosofia che si ponesse come la sintesi e insieme il superamento di tutta la tradizione filosofico-culturale greca. È di questo lavoro che dovremo ora occuparci.

6.1. Il dialogo come forma del progetto filosofico di Platone

Sul piano teorico, Platone si pone come l'erede naturale della grande filosofia aristocratico-sacerdotale, da Pitagora a Eraclito e Parmenide. Da questa tradizione, egli deriva l'idea centrale di una fondamentale scissione gerarchica della realtà e del sapere: l'essere contro l'apparire, la verità contro l'opinione, la ragione contro i sensi; e, al livello antropologico e sociale, l'anima contro il corpo, l'acropoli contro l'*agorà*, l'aristocrazia contro il *demos*. Da questa tradizione, ancora, Platone riprende l'identificazione del piano della verità con la « pura teoria » a contenuti prevalentemente logico-matematici e astronomici, con il relativo rifiuto del sapere empirico proprio del pensiero ionico da Talete ad Anassagora.

Ma Platone non può limitarsi a riprodurre semplicemente questi temi della tradizione aristocratica. Da molti anni, e specialmente in Atene, essa si era logorata sotto un duplice punto di vista: sul piano intellettuale, essa non riusciva più a trovare un'udienza al suo discorso profetico ed oracolare, dunque statico e sostanzialmente ripetitivo; sul piano politico, essa non era più in grado di imporre il dominio che da quel discorso avrebbe dovuto risultare giustificato. L'esperienza sofistica, dal canto suo, aveva dato il colpo di grazia alle modalità arcaiche della comunicazione filosofica, ponendo tutta una serie di esigenze più articolate e complesse di pensiero e di espressione.

Platone stesso, del resto, innestava come s'è visto sul tronco della tradizione aristocratica le esigenze di un altro filone di pensiero, tipicamente ateniese, che si era snodato da Solone a Socrate. Era, questo, il pensiero della mediazione, che non chiudeva le scissioni tipiche della filosofia aristocratica ma tendeva a porre in comunicazione, a istituire un rapporto fra i poli delle opposizioni che quelle scissioni producevano. Si poneva, in primo luogo, il problema dell'uditorio e degli interlocutori. Come, in Solone, la legge universalmente accettata aveva sostituito l'imposizione del dominio, così la filosofia doveva darsi una forma di comunicazione che non si limitasse ad annunciare il discorso vero, ma mostrasse le sue capacità di interpretare e risolvere i problemi di tutti, che risultasse universalmente persuasivo senza perdere il suo valore di verità. Fra la « pura teoria » del saggio ispirato e le false opinioni dei mortali doveva insomma inserirsi un terzo personaggio, in grado di correggere persuasivamente l'opinione in funzione della verità, parlando un linguaggio comprensibile agli stessi « mortali ». Qui si inseriva il secondo aspetto del problema, che Socrate aveva posto con forza: l'identificazione di sapere, virtù e felicità, che

La tradizione di Solone e di Socrate

rendeva necessario mostrare come il vero sapere, ed esso solo, fosse il fondamento di una vita morale e politica giusta e felice, ma giusta e felice potenzialmente per tutti, non solo per i sapienti e i potenti.

Per rispondere a queste esigenze Platone creò una forma nuova per la comunicazione filosofica, il *dialogo*.

Il dialogo platonico si presenta come la trascrizione di una discussione filosofica, cui prendono parte uno o più interlocutori che rappresentano il sapere « volgare », legato all'opinione; essi vengono confutati e convinti della necessità di volgersi ad un sapere superiore ad opera del protagonista del dialogo, il filosofo. Nella situazione dialogica sono dunque fronte a fronte le esigenze della pura teoria, che mantengono la loro supremazia di diritto, e gli uomini legati al falso sapere, all'opinione. Ma chi parla in nome della teoria, criticando l'opinione, convincendo della verità, mediando fra i poli contrapposti, è, come si è detto, un terzo personaggio, il filosofo, che in Platone assume il nome di *dialettico* (da *dialeghesthai*, discutere), proprio in virtù della sua capacità di praticare l'arte del dialogo. Emblematicamente, in quasi tutti i dialoghi platonici questo terzo personaggio, il dialettico, è rappresentato col nome e l'atteggiamento di Socrate. Molto spesso le idee che il personaggio Socrate propone nei dialoghi non sono quelle del Socrate storico, ma piuttosto quelle dello stesso Platone; socratico è comunque l'atteggiamento dialogico, la ricerca di mediazione.

Il dialogo platonico si contrappone a ogni forma passiva, statica di comunicazione intellettuale (da una parte, quindi, alla poesia e alla retorica, dall'altra al libro scritto, sistematico). Esso rappresenta sempre una situazione viva di discorso e di comunicazione effettiva fra persone, fra anime che si appoggiano reciprocamente nella ricerca della verità; esso non può contenere alcun sistema dottrinale chiuso e valido per tutti, ma solo approssimazioni successive e esortazioni a proseguire la ricerca. Naturalmente la situazione dialogica garantisce la selezione degli interlocutori, garantisce cioè che la ricerca filosofica venga compiuta solo da chi ne è spiritualmente — e socialmente — degno, escludendone ogni contaminazione volgare.

La situazione ideologica del dialogo platonico è dunque nettamente determinata in senso aristocratico, anche se è aperta al desiderio di persuadere chi dalla cerchia aristocratica è escluso e di ottenerne il consenso.

Da questo punto di vista, il dialogo si configura allora come la sede in cui viene ogni volta discussa, cercata e proposta una con-

Struttura
e personaggi
del dialogo
platonico

ciliazione fra il sapere, la politica e le esigenze umane di felicità; come la sede in cui si confrontano i problemi della teoria e della conoscenza con quelli della società e della vita dell'uomo. La trama del dramma filosofico, che Platone mette in scena in ogni suo dialogo, è di una ricchezza inesauribile; nessun'altra successiva esperienza filosofica ha forse espresso con altrettanta forza un progetto e un'ambizione così grandiosi.

6.2. L'opinione, la scienza e la teoria delle idee

All'inizio del suo cammino teorico, Platone procede ad una analisi critica generale delle diverse forme di sapere. All'inizio del IV secolo, non era più possibile contrapporre semplicemente verità ad opinione, essere ad apparenza. Lo sviluppo di discipline teoriche specializzate, come i diversi rami delle matematiche; la crescita impetuosa del sapere empirico-tecnico, dalla medicina all'architettura; l'analisi sofistica del linguaggio, che aveva rivelato l'impossibilità di presumere un rapporto diretto fra linguaggio, realtà e verità: tutto questo imponeva a Platone un'indagine critica assai più ricca e articolata di ogni altra precedente. Lo scopo è la ricostituzione di una gerarchia rigorosa fra le diverse forme di sapere; la garanzia assoluta di stabilità e di verità del sapere superiore; la riscoperta della possibilità di costruire una scienza rigorosa anche del mondo etico e politico, sulla quale fondare un progetto non opinabile di riforma della società e di gestione del potere. Il mezzo con cui Platone avvia a compimento questo programma — è il caso di anticiparlo — sta nella teoria delle idee: le idee occupano quello che in Parmenide era il livello dell'essere, offrendosi come oggetto e contenuto della pura teoria; un oggetto non più unitario e indifferenziato come l'essere parmenideo, ma pluralistico e ordinatamente articolato come lo erano ormai le scienze in cui si era suddiviso il campo della pura teoria, in primo luogo le matematiche. Seguiamo ora più da vicino lo svolgimento del programma platonico. Esso s'impegna innanzitutto sul terreno del linguaggio. Il suo uso retorico, teorizzato dai sofisti, aveva determinato l'instabilità e la relatività di ogni significato, soprattutto nell'ambito dei valori etici e politici. Parole come « giusto », « buono » e così via sembravano variare di significato secondo il punto di vista, e l'immediato interesse, di chi le pronunciava. Sembrava cioè divenuto impossibile reperire, al di là della molteplicità delle ideologie e degli interessi in conflitto, qualsiasi criterio assoluto che garantisse della verità o falsità dei giudizi in cui comparivano questi predicati; la

Predicati
e Idee

decisione era lasciata in ogni caso alla persuasività, retorica del discorso.

Socrate, come abbiamo visto, si era impegnato su questo terreno, ma la sua risposta non era andata al di là di un richiamo all'anima e alla ricerca individuale. Platone si muove invece nella direzione della ricerca di un criterio « scientifico », di un fondamento oggettivo che consentano la ricostruzione di un sistema stabile di significati in un campo così decisivo come quello dei linguaggi vertenti sulla vita morale e politica degli uomini.

Ora, un'analisi critica del linguaggio mostra come all'infinita variabilità, molteplicità e anche contraddittorietà dei soggetti corrisponda invece una relativa costanza e univocità di significato dei predicati. Per esempio noi diciamo: il cane è buono; gli dèi sono buoni; Socrate è buono; o anche: giusto è il parere della maggioranza; giusto è il volere del più forte; giusto è il consiglio del filosofo. Un'analisi di queste proposizioni porta a due ordini di conclusioni: se esse hanno un senso, il predicato (buono, giusto) deve conservare una sua permanenza di significato pur nel variare delle sue attribuzioni a soggetti diversissimi; inoltre questo significato dev'essere indipendente dai soggetti stessi, giacché di essi si può predicare anche l'opposto (gli dèi sono buoni verso i giusti, cattivi verso gli empi; il parere della maggioranza è giusto rispetto ai suoi interessi immediati, ma erroneo per l'insieme della città, ecc.). Perché l'attribuzione abbia senso, occorre dunque che il predicato si basi su qualcosa di permanente nel suo significato essenziale e di esistente al di fuori della variabilità dei soggetti di attribuzione. Occorre insomma che il predicato si riferisca ad un oggetto non linguistico, dotato di esistenza autonoma, di cui esso esprime il significato permanente e immutabile: questo oggetto, in prima approssimazione, è ciò che Platone chiama *idea*.¹ La predicazione tradurrà allora, nel linguaggio, un più radicale rapporto nel campo dell'essere: dire « *x* è giusto » significherà, se il giudizio è vero, che, nelle condizioni entro le quali esso viene

1. In greco *idea* (come il quasi-sinonimo *eidos*) deriva dalla radice *id-* di *idein*, « vedere ». La parola esprime quindi in origine la forma visibile di un oggetto. In Platone si tratta ancora di una « visione », ma non sensibile bensì intellettuale; l'oggetto di questa visione, di questa intuizione intellettuale è una forma, ma non esterna, bensì la forma essenziale, strutturale, che include le proprietà vere e stabili dell'oggetto. Più tardi (con Aristotele) *eidos* significherà anche « specie », nel senso di concetto unitario che raggruppa una pluralità di individui (per es. la specie degli uomini o dei cavalli, in senso zoologico).

pronunciato, *x* ricade nella sfera di significati propri della giustizia in sé (l'idea di « giusto »); al variare di queste condizioni *x* potrà ricadere nella sfera di significati propri dell'idea di « ingiusto »; d'altra parte la stessa idea potrà qualificare, oltre a *x*, tutta l'infinita molteplicità di soggetti che in essa si trovino a ricadere. Il modo di esistenza dei soggetti ci è noto dall'esperienza; problema della filosofia diventa allora quello di determinare il modo di esistenza dei predicati-idee, l'essenza del loro significato permanente, il tipo di relazione che hanno fra di sé e con i soggetti empirici.

Ma fin d'ora si sono guadagnati due importanti risultati. In primo luogo, si è stabilito almeno in linea di principio che esiste un criterio di verità o di falsità dei giudizi: contro lo sganciamento sofistico fra linguaggio e verità, si è scoperto che il linguaggio traduce, se i suoi giudizi sono veri, rapporti reali; ne istituisce invece di irreali se i giudizi sono falsi. L'enunciato « Socrate è buono » sarà vero se Socrate ricade effettivamente nella sfera dell'idea del bene; falso in caso contrario. Questo significa spostare il piano dell'indagine dalle forme linguistiche ai rapporti reali fra cose e idee, sottraendo il criterio di verità allo scetticismo sofistico e agli abusi retorici. Ancor più importante è il risultato ideologico che deriva da questa analisi platonica. La decisione di ciò che è giusto e bene per l'uomo e per la società viene sottratta sia al parere soggettivo del singolo, sia all'imposizione del potente, sia all'opinione della maggioranza. Poiché il giusto e il bene sono idee, su di esse e sulle loro relazioni con la vita della città potrà pronunciarsi a buon diritto solo chi ne possiede la scienza, dunque il filosofo. Viene così fondata la legittimità della pretesa del filosofo aristocratico a dettare i piani per la riforma etico-politica della società; essa trova la propria garanzia nel sapere filosofico stesso, e non ha alcun bisogno — almeno in linea di principio — del consenso « democratico » della maggioranza, legata al mondo precario e inconsistente delle opinioni, degli interessi immediati, dell'uso retorico del linguaggio. L'azione politica dei filosofi e dei loro seguaci sarà allora rivolta alla realizzazione, nella città, della pura giustizia, dell'idea di « giusto », esistente oggettivamente al di là della volontà e dell'interesse di individui e di gruppi sociali: Platone dotava così il proprio progetto di un rinnovato potere aristocratico di una formidabile arma ideologica, costituita dal riferimento ad un sapere assoluto e posto fuori dalla concreta storia politico-sociale.

Altrettanto potente era l'attacco che Platone rivolgeva al sapere empirico e alle tecniche che ne derivavano. Questo sapere e queste

Il rapporto fra idee come criterio di verità dei giudizi

Contro le scienze empiriche

tecniche avevano rivendicato, contro il pitagorismo e l'eleatismo, la propria fedeltà all'esperienza; avevano posto il riferimento alla sensazione concreta come criterio di verità delle proprie teorie: tipico, in questo senso, il caso della medicina ippocratica.

Ma come può l'esperienza sensibile — chiede Platone — portare a verità certe e stabili? I suoi dati sono sempre istantanei e soggettivi: essi valgono per il tempo in cui dura il rapporto fra l'organo di senso e l'oggetto percepito, e solo per l'individuo che sperimenta la sensazione; essi mutano continuamente nello stesso individuo e da individuo a individuo (ciò che mi appare dolce a un altro può sembrare salato; quel che mi sembra ora caldo fra poco potrà sembrarmi freddo in rapporto a un altro oggetto, e così via). Come è allora possibile fondarsi sull'esperienza sensibile, per pronunciare giudizi che pretendono ad una validità duratura e oggettiva? Ancora una volta, è necessario riportare il singolo dato, la singola qualità percepita con la sensazione a criteri di riferimento non empirici, oggettivi e stabili (il «caldo in sé»), alla cui luce valutare la sensazione stessa. Ancora una volta, il grado di realtà da assegnare a questi oggetti ideali sarà più elevato di quello spettante agli oggetti empirici rispetto ai quali essi fungono da termini di paragone.

Decisivi appaiono infine a Platone i risultati dell'analisi della conoscenza scientifica di grado teorico più elevato, in specie matematica. Qualsiasi scienza costruisce un sistema di proposizioni universalmente valide, per ogni tempo e per ogni individuo. Poiché tali proposizioni descrivono le proprietà degli oggetti che ricadono entro il campo di quella scienza, occorre che tali oggetti presentino un'assoluta costanza delle loro proprietà e della loro struttura; ora questo non è certamente il caso degli oggetti empirici, le cui proprietà e le cui strutture variano continuamente nel tempo e si manifestano diversamente da soggetto a soggetto. La scienza si distingue dall'opinione per il grado di verità assoluto, anziché relativo, che caratterizza le sue proposizioni; di conseguenza gli oggetti della scienza devono distinguersi da quelli empirici per il grado di realtà assoluta, che sola può garantire di quella verità. Perché la scienza sia dunque possibile, devono esistere tali oggetti stabili, dotati di un'essenza permanente: le idee. L'analisi delle operazioni della geometria chiarisce questa necessità. Il matematico disegna un quadrato e su di esso conduce le sue dimostrazioni; ma i teoremi valgono per ogni possibile quadrato disegnato, anche se variano i colori e le dimensioni del disegno, anche se la rappresentazione grafica è sempre irregolare e imperfetta. Ciò significa che in realtà i teoremi si applicano a un quadrato ideale,

perfetto, eternamente identico a se stesso nelle sue proprietà essenziali, del quale i singoli quadrati disegnati non sono che « copie » e richiami utili alla memoria e alla spiegazione, non già alla verità del teorema e alla sua dimostrazione.

Da questa analisi delle forme di conoscenza Platone deriva, nella *Repubblica*, una scansione del sapere, dei modi di conoscibilità e dei gradi di realtà su tre diversi livelli, secondo lo schema seguente:

<i>Forma di conoscenza</i>	<i>Modo di conoscibilità</i>	<i>Grado di realtà</i>
scienza	→ perfetta conoscibilità	→ essere, perfetta esistenza (idee)
opinione	→ opinabilità	→ divenire empirico
ignoranza	→ inconoscibilità	→ non-essere, inesistenza

È da notare che, se allo schema si perviene mediante un'analisi dei modi di conoscenza, esso andrebbe in realtà letto nel senso opposto: è il grado di realtà degli oggetti che determina, secondo Platone, la forma della rispettiva conoscenza. Così, è dalla perfetta realtà delle idee che dipende la perfetta conoscenza propria della scienza, dall'esistenza mutevole e instabile del divenire empirico che derivano gli analoghi caratteri dell'opinione, e, infine, all'assoluta non-esistenza corrisponde l'assoluta ignoranza, perché non si può conoscere ciò che non è.

Va anche notato che Platone riprende, nella sostanza, lo schema parmenideo dei rapporti verità/essere, opinione/apparenza. Ma lo riprende con importanti articolazioni e sviluppi, che qui occorre riassumere.

1) Il piano della verità, della pura teoria, non si presenta più a Platone unitario come lo era per Parmenide, nella forma della rivelazione e della profezia; esso è ormai occupato da un corpo articolato di scienze, le matematiche, di derivazione pitagorica, e deve inoltre accogliere in sé il nuovo sapere etico-politico. Quindi il correlato oggettivo della verità non può più venir costituito da un essere a sua volta unitario e indifferenziato; deve invece articolarsi nella pluralità ordinata degli oggetti delle scienze, le idee.

2) Il mondo del divenire, dell'empirico, dell'opinabile, se gode di una realtà di grado inferiore a quella dell'essere delle idee, non è tuttavia relegato, come accadeva in Parmenide, al rango del non-essere, della pura apparenza. Esso fruisce di una forma di esistenza intermedia, non piena come quella delle idee ma neppure

ridotta al nulla come quella del non-essere; così come l'opinione è una forma di sapere intermedia fra la scienza e la completa ignoranza. Questo riconoscimento di un certo grado di realtà al divenire e di verità all'opinione è estremamente importante, perché pone il problema di una mediazione che colmi in qualche modo la scissione fra idee e cose, fra scienza e opinione. Del resto, i problemi politici, che stanno al centro della filosofia platonica, si situano appunto in questa zona intermedia; Platone non può relegarli nella pura inesistenza, nella misura in cui egli si impegna appunto in un progetto di rifondazione della società.

3) Bisogna infine sottolineare che le idee non dipendono secondo Platone per la loro esistenza dal soggetto che le conosce. Conosciute o meno, esse esistono comunque; ma la loro efficacia, in termini di conoscenza scientifica come in termini di riforma etico-politica, dipende invece dall'azione dei filosofi che giungono a conoscerle.

Tutto questo pone però, a livello teorico, più problemi che soluzioni, più domande che risposte. L'analisi di questi problemi e di queste domande viene allora ad occupare il primo posto nella situazione del dialogo filosofico di Platone.

6.3. Idee, cose e valori: i problemi della teoria delle idee

I procedimenti di costruzione della teoria delle idee (da un lato l'analisi dei giudizi di valore, dall'altro la critica della conoscenza scientifica), avevano portato Platone a riconoscere due diverse famiglie di idee. In primo luogo, le idee-valore: il buono, il giusto, il bello e così via; in secondo luogo, le idee « matematiche »: il grande, l'uguale, il quadrato, il triangolo e così via. A questa seconda famiglia Platone avrebbe dovuto aggiungere prima o poi (questo processo inizia col *Parmenide*) le idee relative agli oggetti di qualsiasi possibile scienza: ad es., se la zoologia è una scienza, devono esserci l'idea di cavallo, di quadrupede ecc.

Il primo, e maggiore problema che la teoria pone a Platone è relativo al rapporto fra le due famiglie di idee. Occorre sempre ricordare la dinamica interna della filosofia di Platone, che è accentuatamente etico-politica: le idee servono a fondare i valori e quindi a garantire il progetto di riforma della vita morale e sociale che i filosofi del gruppo platonico propongono alla città. Ma qual è il valore delle idee « matematiche » e in genere « scientifiche »?

Se esse hanno un carattere puramente teorico, vien meno il disegno di istituire uno stretto rapporto fra scienza e politica, in cui

la prima garantisca il potere filosofico sulla seconda. La verità, invece, deve risultare finalizzata alla giustizia e al bene; e questo è possibile solo se le idee relative agli oggetti delle scienze sono in qualche modo subordinate alle idee-valore. Le modalità di questa subordinazione costituiranno allora, soprattutto nella *Repubblica*, uno dei principali temi della filosofia platonica; si può anzi dire che questa filosofia si organizzerà specificamente come « dialettica » proprio al fine di costruire una teoria di tale subordinazione.

Il secondo ordine di problemi è relativo al concreto comportamento umano nei confronti delle idee. L'uomo può conoscere le idee con un atto di intuizione intellettuale e con un processo di deduzione razionale; può anche tentare di realizzare, nella pratica scientifica come in quella politica, quella verità e quell'ordine che la conoscenza delle idee gli rivela. Anzi, l'uomo deve fare entrambe queste cose. Ma ciò è possibile solo grazie a una decisione, che è insieme morale e conoscitiva, che stacchi l'uomo dal suo legame con il mondo empirico, quotidiano, dall'opinione e dal divenire, dagli interessi immediati e dal coinvolgimento nella politica volgare. Questa decisione comporta insomma una vera conversione, la morte del vecchio uomo nella sua banalità, nel suo falso sapere, e la rinascita di un uomo nuovo aperto alla luce della verità e del bene. In *Parmenide*, questo problema veniva risolto mediante la rivelazione che la divinità concedeva al sacerdote, all'iniziato. Nella diversa situazione, nell'ambito sociale più aperto in cui si svolge la filosofia di Platone, il rapporto uomo-dio che ha luogo nel chiuso del tempio non è sufficiente: il problema dev'essere risolto filosoficamente, cioè, almeno in linea di principio, la soluzione dev'essere valida universalmente e per tutti. Quali sono, dunque, i motivi, le ragioni, le forze che possono spingere l'uomo alla conversione di cui si è detto?

Il terzo problema verte sul rapporto fra le idee e le cose, gli oggetti empirici. Platone ne parla in generale in termini di rapporto fra modello e copia, fra paradigma e casi di applicazione. Ed è infatti agevole pensare che il matematico, quando disegna un quadrato, copii in realtà un modello ideale di quadrato che è presente nella sua mente; è anche possibile pensare che quando diciamo di una cosa che è bella, lo facciamo riferendo questa cosa a un'idea pura di bellezza che abbiamo intuita col puro pensiero. Si può, ancora, dire che quando un artigiano produce un oggetto, ad es. un letto, lo fa imitando le caratteristiche essenziali dell'idea di letto che egli tien d'occhio con lo sguardo della sua mente. Ma che ne è delle realtà naturali? Come si può ad esempio sostenere che i cavalli che noi vediamo siano copie dell'idea di cavallo?

L'uomo
di fronte
alle idee

Le idee
e gli oggetti
naturali

6.4. La risposta mitica: l'anima, la memoria, la morte, il demiurgo

I problemi di cui si è detto impongono a Platone l'urgenza di una risposta immediata e globale. Si tratta di problemi che si pongono sul terreno della filosofia; ma l'attesa di una loro soluzione viene da quei bisogni della vita, della felicità, della politica, per soddisfare i quali la filosofia stessa aveva preso forma. Ora, il lavoro della filosofia, e dunque della dialettica, consiste in un lungo e paziente intreccio di analisi, dimostrazioni, mediazioni, il cui risultato teorico è in ogni momento incerto. Platone non vi rinuncia mai ma, nel dialogo, non può neppure rinunciare a prevenirne gli esiti, a rappresentare la possibilità di risposte non ancora teoricamente ottenute, a creare immagini e simboli, fortemente espressivi, che si sostituiscano — sia pure provvisoriamente — ai lenti e faticosi percorsi della teoria. Questa scorciatoia espressiva, simbolica, questo « corto circuito » filosofico è costituito, nell'opera di Platone, dal ricorso al mito, presente in grandi dialoghi come il *Fedone*, il *Simposio*, la stessa *Repubblica*, il *Timeo*.

Quando si parla di mito in Platone non bisogna pensare al mito della antica tradizione religiosa greca, al mito rappresentato nella tragedia. I miti di Platone sono quasi tutti costruzioni originali del filosofo, che utilizza semmai materiali orfici e pitagorici; si tratta in genere di allegorie, fortemente caratterizzate in senso poetico-letterario, che ricalcano i contorni delle questioni teoriche e ne suggeriscono intuitivamente una via d'uscita. Platone non presenta mai i suoi miti come « veri », o almeno non come veri sul piano razionale e filosofico, bensì su quello della rappresentazione e dell'intuizione poetica. Di alcuni, come il mito della caverna nella *Repubblica* o il grande racconto cosmologico nel *Timeo*, egli dice esplicitamente che si tratta di « immagini » per illuminare questioni troppo difficili o impossibili da spiegarsi teoricamente; altri sono lasciati semplicemente esprimere le verità rese accessibili dalla loro evidenza poetica; altri ancora, infine, sono addirittura presentati come « nobili menzogne » di cui convincere, per il bene comune, i cittadini.

La maggior parte delle scorciatoie mitologiche in Platone si dipartono da un unico crocevia, posto a sua volta sul crinale fra mito e filosofia: *l'anima*, e la sua opposizione al corpo, che Socrate aveva consegnato a Platone come luogo privilegiato della ricerca filosofica. Se il corpo è ovviamente immerso nel mondo della materia, del divenire, della sensazione, l'anima, vincolata ad esso da un legame precario, come un prigioniero al suo carcere, sarà allora l'organo

per la conoscenza di quanto è incorporeo ed eterno: le idee. L'anima e le idee hanno natura affine: per questo è possibile che l'una conosca le altre (alle idee non si potrebbe certo arrivare partendo dalle sole sensazioni corporee). L'affinità fra anima e idee costituisce anche, nel *Fedone*, la principale prova platonica dell'immortalità dell'anima: essa è eterna come la verità ideale che le si presenta nell'intuizione intellettuale; il legame col corpo è destinato a rescindersi alla morte di questo. La morte costituisce anzi il principio e la condizione per il dispiegarsi della più pura attività conoscitiva dell'anima: finché essa è legata, nell'uomo mortale, al corpo, questo si frappone come uno schermo opaco fra lei e la verità; eliminato lo schermo, nella vita oltreterrena l'anima può godere della visione pura e perfetta delle idee.

Ma questa condizione di estasi intellettuale, di perfetta beatitudine dell'anima è precaria. La minaccia un elemento oscuro all'opera nell'anima stessa, il « cavallo nero » del mito del *Fedro*.¹ Si tratta di un desiderio non sopprimibile di ricongiungimento col corpo, di una nuova commistione con la materia e con i sensi, un'attrazione dunque ignobile ma violenta. Se questo desiderio prevale, nonostante la censura che gli viene imposta dalle forze nobili dell'anima, ecco che di nuovo essa si abbassa al mondo terreno, eccola rinascere ad una vita corporea, tornare nel ciclo delle nascite e delle morti.

Tuttavia permane nell'anima, incancellabile anche se offuscata, la memoria della visione oltreterrena delle idee. È su questa memoria, o *reminiscenza* (*anamnesis*) che si fonda la possibilità della filosofia nel nostro mondo. Quelli di noi la cui anima è giunta a sollevarsi fino alla visione pura delle idee, conoscono già, nel momento di iniziare la vita corporea, la verità intera. La filosofia si risolve allora in un esercizio educativo, di noi stessi e degli altri, per liberare già qui — in attesa della morte — questa conoscenza dalle incrostazioni corporee e sensoriali; nella misura in cui la reminiscenza viene affiorando, noi siamo in grado già qui di riscoprire la vera conoscenza, di utilizzare le idee per interpretare e organizzare il mondo. Quando allora parliamo di bello e di giusto, ci riferiamo a un bello e a un giusto puri e assoluti che altrove abbiamo contemplato.

Tutto questo — è facile vederlo — costituisce il simbolo mitico di una conoscenza a priori delle idee, necessaria per spiegarne la conoscenza da parte del nostro pensiero una volta che si consideri

1. Per il mito del *Fedro*, si vedano le *Lecture* alla fine del capitolo.

Il mito
in Platone

Posizione
centrale
dell'anima

La reminiscenza

tale conoscenza del tutto indipendente, anzi opposta, ai dati della sensazione corporea.

Ma questo consente anche a Platone — nel *Simposio* e nel *Fedro* — di rappresentare la soluzione di un altro problema: il problema della conversione, del rifiuto dei valori terreni in nome dei valori ideali, dunque la rinascita dell'uomo a una nuova vita, ispirata al giusto e al bene, già nella condizione corporea.

Il veicolo di questa conversione è per Platone l'amore (*eros*), che dà alla nostra anima quello scatto, quel movimento intenzionale necessari a rivolgerla verso la vera conoscenza e la vera giustizia che stanno oltre la vita corporea, e ad orientare intanto già questa vita verso la conquista di una verità e di una giustizia per quanto è possibile simili a quelle.

L'amore, la maggiore delle passioni del corpo, è anche l'unica che può venire deviata dai suoi scopi terreni e sublimata in un'intenzione più nobile, giacché la sua origine è nell'anima, anche se nella parte desiderante dell'anima, nel suo « cavallo nero ». Il desiderio d'amore ci attrae infatti prima di tutto verso la bellezza di un corpo, verso un congiungimento fra i sensi. Ma l'anima nobile sa leggere in quella bellezza un riflesso della bellezza ideale, che ha contemplato nella sua vita fuori dal corpo; sa utilizzare la forza propulsiva del « cavallo nero » verso un altro fine, verso la memoria di quella bellezza, della giustizia e della verità che le si accompagnavano. L'anima giunge allora a sublimare il desiderio nella direzione di un altro congiungimento, il congiungimento conoscitivo ed etico con le idee e i valori, da cui si generano, in questo mondo, azioni giuste e belle; un esercizio, nella politica e nella vita morale, di preparazione ad un più stabile ritorno, dopo la morte del corpo, in quella regione oltretreterrena in cui il nobile amore dell'anima raggiunge il suo appagamento.

L'amore risulta così lo stimolo decisivo per quella conversione del desiderio, che rivolge la tensione delle nostre intenzioni alla vera conoscenza, alla giustizia, alla riforma della vita etica e politica. In tutto questo, Platone aderisce evidentemente alla raffinata morale erotica dell'aristocrazia ateniese del suo tempo, che vedeva nell'amore, e specialmente nell'amore omosessuale non legato alla vicenda corporea della riproduzione, uno strumento di libertà e di perfezione estetica dell'uomo.

Sul piano filosofico, la fitta trama dell'allegoria e del mito suscita però, nel dialogo platonico, un riverbero inconfondibile. Lo spazio della filosofia viene a collocarsi fra la reminiscenza — un sapere acquisito prima della nascita — e l'*eros* — la tensione verso una bellezza che sta dopo la morte. Come esercizio di purificazione dell'anima e di ri-

mozione dei suoi legami col corpo, la filosofia si costituisce allora nella figura di una preparazione alla morte, di una custodia delle verità e dei valori che solo la morte ci permette di acquisire, che la nascita corporea offusca e disperde. Presentandosi, nel corto circuito mitologico, come esercizio e memoria di morte, la filosofia platonica rischia allora di eludere, in un eterno rinvio, i compiti sul cui terreno era nata: i compiti della riforma etica e politica, della mediazione dialettica, del rapporto dialogico fra sapere e potere, fra scienza e società. Il Socrate che nel *Fedone* presenta la sua vita e la sua ricerca come un'iniziazione alla morte, indica una tentazione permanente della filosofia platonica, e in generale del pensiero aristocratico-sacerdotale nel momento della sua crisi; ma non può costituirne la parola finale. Nasce allora, sempre dal crocevia dell'anima, una nuova allegoria, narrata nella *Repubblica*, che propone un cammino più praticabile anche se più tortuoso.

La favola dell'anima è ora raccontata avendo sullo sfondo non le idee e la morte, ma la città. L'anima è divisa in tre parti, o livelli: la ragione (*anima razionale*), l'intenzione (*anima irascibile*) e il desiderio (*anima concupiscibile*). Nel *Timeo*, quando Platone cercherà di connettere in un rapporto più stretto idee e cose, anima e corpo, a queste tre parti dell'anima verranno assegnate altrettante sedi corporee: la ragione nel cervello (qui Platone si rifà alla tradizione di Alcmeone e di Ippocrate), l'intenzione nel cuore, il desiderio nei visceri del ventre. La vita di ogni uomo è determinata dal prevalere in lui di una parte sulle altre. Così il prevalere della ragione forma uomini saggi e giusti, i filosofi platonici; il dominio dell'intenzione e del cuore dà luogo a uomini coraggiosi; se prevalgono invece il desiderio, la bramosia del ventre, ne derivano uomini di tipo inferiore, schiavi del loro corpo, che tuttavia possono avere una loro specifica virtù: la temperanza, cioè la capacità di controllare e di reprimere, nei limiti del possibile, le loro voglie. Questa tripartizione psicologica e antropologica fonda, secondo Platone, la divisione della società in caste, che ha un ruolo importante nella sua proposta politica. Il governo della città toccherà agli uomini della ragione, ai filosofi giusti e sapienti; la sua difesa militare ai coraggiosi uomini del cuore, i soldati; l'attività manuale, il commercio destinato a provvedere i beni necessari di consumo, il lavoro in generale toccheranno agli uomini del ventre, cui spetta così una funzione sociale utile anche se subalterna, alla condizione che essi sappiano esercitare la virtù della temperanza. La divisione in caste, e l'impossibilità di passare dall'una all'altra casta, saranno poi giustificate da un altro mito, di cui è più facile convincere i cittadini di rango inferiore, che Platone presenta nella *Repubblica* come la

Parti
dell'anima
e class sociall

L'amore
come forza
traente
dell'anima
verso le idee

La filosofia
come
preparazione
alla morte

«nobile menzogna» dei governanti. Si racconterà che la differenza di livello sociale si deve a una differenza nella natura materiale degli uomini: la casta dei governanti, si dirà, è plasmata con l'oro, con l'argento quella dei soldati, con il ferro quella dei lavoratori. Qui è facile vedere, in controluce, come le caste platoniche riflettano le differenze sociali di ricchezza e di nobiltà: aristocratici, e filosofi, i governanti; aristocratici, e valorosi, i soldati; uomini del *demos* i lavoratori, legati all'infimo valore della moneta di ferro, al lavoro nella bottega del fabbro, all'assillo di trovare i mezzi di sostentamento per sé e la famiglia.

Il mito dei livelli dell'anima consente comunque a Platone di ricondurla dal cielo alla terra, dalla prossimità con la morte al rapporto con la vita politica. Il cerchio si chiude: la reminiscenza consente di spiegare la conoscenza della verità, l'amore fornisce l'impulso verso la realizzazione dei valori; la tripartizione dell'anima, che già ne aveva giustificata la caduta e il vincolo col corpo, viene ora a garantire la necessità e la fondatezza di una riforma sociale che prevede l'unione di potere e sapere, nella forma del governo dei filosofi.

Il mito, infine, offre a Platone le sue scorciatoie anche per il problema del rapporto fra le idee e le cose, fra il mondo del puro pensiero e quello della natura. Questo cammino è percorso nel grande racconto cosmologico del *Timeo*. Due sono i principi del mondo: da una parte le idee, modello perfetto ed eterno di tutta la realtà; dall'altra una materia amorfa, pura estensione nello spazio. In mezzo, un personaggio che opera la mediazione (proprio come il dialettico media fra verità e opinione, fra sapere e potere). Si tratta del *demiurgo*, di un divino artigiano che plasma la materia ispirandosi ai modelli forniti dalle idee. Il *demiurgo* non crea né le idee né la materia, ma organizza la seconda sulla base delle prime. La formazione della natura è concepita così come un processo artificiale; questo consente di interpretarlo sulla base dell' analogia con le lavorazioni delle tecniche, ad esempio con l'opera dell'artigiano che trasforma il legno in letto ispirandosi all'idea eterna di letto. Poiché però la natura, a differenza degli oggetti artificiali, è dotata di vita, Platone concepisce l'intero mondo naturale come l'immenso corpo di un unico vivente, che il *demiurgo* dota allora di una sua anima. L'universo viene rappresentato come un tutto unitario, che vive una sua vita eterna e una sua dinamica fra anima e corpo analoga a quella dell'uomo.

Il mito si moltiplica e si riproduce su scala sempre più vasta: l'uomo, la città, l'universo. Esso simbolizza problemi, esprime bisogni, rappresenta soluzioni; ma il suo percorso è circolare, dunque incon-

cludente, come un gioco di specchi che si rimandano luci e immagini ingrandite, ridotte o deformate. Il circuito mitico, in cui spesso si è identificata l'intera filosofia di Platone, ha invece soprattutto la funzione di aprire, nel groviglio apparentemente inestricabile dei problemi filosofici, fessure e spazi in cui penetra il lavoro teorico. È di questo che ora ci dovremo occupare.

6.5. La dialettica e il bene: l'unificazione della teoria nel luogo della politica

Riprendendo il filo del discorso teorico, Platone si trova di fronte innanzitutto a due ordini di problemi che su questo terreno permangono irrisolti: il tipo di relazioni esistenti fra le idee, quindi fra le scienze che vertono su di esse, e il rapporto di questa struttura ideale-scientifica nel suo insieme con la sfera dei valori etico-politici. Il primo problema è preliminare rispetto al secondo: solo se il sapere teorico costituisce un sistema ordinato e unitario, esso potrà essere globalmente chiamato a rispondere della sua capacità di fondare un nuovo ordine politico e morale.

Per Platone, il vero sapere scientifico, cioè quello *matematico*, presenta in effetti questa struttura ordinata, secondo un indice che va dalla minore alla maggiore complessità. La prima delle scienze è l'aritmetica, che si costituisce come teoria del numero, e in particolare dell'unità inestesa. Con l'aggiunta dell'estensione, si hanno le superfici, che formano l'oggetto della geometria piana. Aggiungendo una terza dimensione, il volume, si ha la geometria dei solidi o stereometria. Se si concepiscono i solidi in movimento, si ottengono le idee degli astri, sui quali verte l'*astronomia* (non si tratta naturalmente dell'*astronomia empirica*, che ha ad oggetto i corpi celesti osservabili, ma di un'*astronomia matematica*, una sorta di meccanica razionale del cielo, che ha il compito di spiegare il moto degli astri in modo puramente razionale, cioè mediante modelli matematici). Il movimento, regolato secondo certi accordi numerici, produce armonie: l'ultima delle scienze è dunque la teoria dell'*armonia*, o *acustica matematica*, che non si occupa direttamente dei suoni percepibili ma, appunto, dei rapporti matematici che li producono.

Queste, e solo queste, sono per Platone le vere scienze. Le altre forme di sapere non sono che tecniche, legate all'opinione; anch'esse possono però venire ordinate gerarchicamente a seconda della loro maggiore o minore vicinanza al sapere matematico e agli oggetti ideali su cui esso verte. Così l'*architettura*, che impiega in maggior misura metodi matematici, sarà la prima delle tecniche; ultime,

Ordinamento delle scienze

Il mito cosmologico: il demiurgo, divino artigiano

L'anima del mondo

invece, la retorica e la medicina, in cui non è possibile mettere in opera modelli matematici per l'estrema variabilità e indeterminazione del campo di esperienza a contatto del quale esse lavorano. Il sapere matematico, e le rispettive idee, può dunque venir disposto in un sistema gerarchico; la filosofia può produrre una visione d'insieme (*sinossi*). Ma proprio questa visione consente alla filosofia, cioè alla dialettica, di operare la sua critica a tale sapere. Le scienze matematiche, anche quando sono giunte alla loro organizzazione perfetta, eliminando ogni riferimento all'empirico, ogni uso di procedure non puramente razionali, presentano una struttura ipotetico-deduttiva. Esse pongono cioè una serie di ipotesi o *postulati* (definizioni di punto, linea, ecc., e appunto postulati come quelli di Euclide), che non possono venire dimostrati; a partire da questi postulati, le matematiche deducono i teoremi che ne derivano. Anche se la coerenza della deduzione è perfetta, non è sopprimibile il carattere ipotetico di questo sistema del sapere; esso dipende per la validità dall'accettazione di postulati indimostrabili. Manca cioè, agli occhi di Platone, di un fondamento assoluto, di un principio non ipotetico che garantisca la sua verità; si tratta, in altri termini, di un sapere *dianoetico*, che utilizza gli strumenti di una ragione discorsiva, e non *noetico*, basato cioè sull'intuizione intellettuale pura e sulla certezza della sua evidenza. Occorre dunque, al di sopra delle matematiche, un sapere superiore, che sappia giungere fino al principio assoluto e da esso deduca le ipotesi delle matematiche, sottraendole così all'opinabilità. Questo sapere supremo è naturalmente, per Platone, la filosofia dialettica.

Fin qui, il discorso di Platone si mantiene in un ambito epistemologico, al livello cioè di teoria della scienza. Ma non bisogna dimenticare che il problema di Platone è sempre il problema del « valore d'uso » delle scienze, cioè del loro rapporto con il mondo etico-politico; non a caso, del resto, tutta l'analisi sin qui riferita è condotta proprio in un dialogo politico come la *Repubblica*. In questo contesto, la critica di Platone alle matematiche prende immediatamente un nuovo risvolto: queste scienze non sanno « dar conto » di se stesse, e non solo perché dipendono da ipotesi, ma perché non sanno enunciare il proprio valore in funzione della riforma della vita morale e politica. Le matematiche appaiono dunque come un corpo di sapere « neutrale » rispetto alla città e allo scontro che vi si svolge, rispetto all'anima e alle scelte che deve compiere; ma questa neutralità comporta il tradimento, da parte delle matematiche stesse, del compito più importante di ogni vero sapere, il compito appunto di orientare il destino dell'anima e della città.

La dialettica
come critica
delle scienze

Necessità
di un principio
assoluto

Questo permette di comprendere uno sviluppo filosofico apparentemente paradossale: il principio assoluto, da cui le matematiche devono dipendere mediante il sapere dialettico, non è da Platone identificato in un'idea di carattere teorico, ma nel principio stesso dei valori etico-politici: l'idea del bene.

Il bene appare allora come l'idea suprema, dalla quale tutte le altre dipendono per la loro esistenza, la loro conoscibilità e il loro valore. La dipendenza di tutte le idee dal bene risolve contemporaneamente due problemi: in primo luogo, il problema del rapporto tra le idee scientifiche e le idee-valore (la comune origine nel bene fa anche delle prime idee-valore, strappandole dalla loro autonomia e apparente neutralità). In secondo luogo, il problema del nostro rapporto con le idee: noi vogliamo e dobbiamo conoscerle perché esse derivano dal bene, ed ognuno desidera perseguire il bene quando abbia veramente saputo individuarlo.

Ma che cosa significa che le idee dipendono dal bene anche per la loro esistenza? Il bene non crea certo le idee, che sono eterne; del resto la possibilità di una creazione dal nulla è del tutto estranea al pensiero platonico. Si dovrà allora pensare che il bene costituisca piuttosto la ragione, il significato dell'esistenza della realtà ideale e della relativa teoria; la proiezione del bisogno che gli uomini hanno delle idee e della scienza, la proiezione del senso che idee e scienza hanno per gli uomini. In effetti, le idee scientifiche possono esistere anche senza venir conosciute dagli uomini; ma il bene è sempre tale per qualcuno, esso non può fare a meno degli uomini per i quali costituisce il valore supremo. Il bene, dice Platone, è « al di là dell'essere » e lo supera in « valore e potenza ». Questo significa che il bene non è propriamente un'idea: le idee infatti sono site sul piano dell'essere, sono l'essere, e non hanno potenza ma solo verità. La superiorità del bene sull'essere, dunque sulle idee, e la sua potenza, rappresentano allora, all'interno della teoria, quel che nel mito erano la centralità e la dinamica dell'anima: l'anima come luogo di concezione della verità e di traduzione della verità in impulso all'azione etico-politica, in desiderio di giustizia e di potere.

Assunta comunque la decisione di porre il bene al vertice e al governo della gerarchia delle idee, si pone il problema di quale sia la scienza del bene e dei suoi rapporti con le idee stesse. La risposta è ovvia: questa scienza è la *dialettica*, cui viene così assegnato il compito di governare le scienze matematiche che vertono sulle idee sottoposte al bene. Dal punto di vista teorico, il programma della dialettica platonica mostra un'ambizione smisurata: quella di dedurre dal bene le ipotesi e i postulati delle scienze,

Il bene come
principio
assoluto

Valore
e potenza
del bene;
suo rapporto
con l'anima

Dialettica
come scienza
del bene

saldando l'intero sapere in una piramide al cui vertice sta il principio assoluto.

Questo programma, naturalmente, non conoscerà mai la sua realizzazione. Lo impedisce, già in linea di principio, l'impossibilità di dare una definizione « scientifica » del bene del tipo di quelle, sempre possibili, degli oggetti matematici. Non essendo propriamente un'idea, ma un senso, un valore, una « potenza », il bene non può mai venire racchiuso in una formula. Di conseguenza anche la scienza che lo ha ad oggetto, la dialettica, non può usarlo come base per deduzioni rigorose, non può organizzarsi come un sapere dimostrativo sul modello di quello matematico, non può, insomma, costituirsi propriamente come una scienza. Del bene non si possono dare definizioni ma metafore: esso è come il sole, come il padre, principio di vita, di valore, di legge: ma per questa via, anziché costruirne una teoria, si ritorna nel circuito mitico.

Il programma della dialettica allora si sposta, e diviene più praticabile: al posto del bene, ci sarà il progetto di società e di potere che realizza per quanto possibile il bene nella città; il rapporto con le scienze consisterà nell'usare le scienze stesse al fine di dimostrare la giustizia e la necessità di questo nuovo ordine sociale; le scienze, unificate, saranno messe al servizio di una politica nuova, che ne rifletterà i caratteri di ordine razionale, di oggettività, di universalità.

La supremazia del bene sulle idee, della dialettica sulle scienze risultano allora la trascrizione del progetto fondamentale di Platone: l'unificazione del sapere nel luogo della politica, la funzionalizzazione della teoria alla riforma morale e sociale. Tradotto in termini concreti, tutto ciò significa in primo luogo un progetto educativo: l'impiego delle scienze nella formazione del gruppo di filosofi destinati ad assumere e gestire il potere, e a educare a loro volta il resto della società. Per questo aspetto, la *Repubblica* si configura allora come l'elaborazione del programma pedagogico portato avanti nell'Accademia platonica, di cui si dirà nel Capitolo 7. La vicenda dei filosofi rispetto al sapere e alla politica è illuminata da Platone con la celebre *allegoria della caverna*.

La condizione degli uomini è quella di prigionieri incatenati nel fondo della caverna. Essi non possono vedere né la luce del sole né gli oggetti reali della natura. Obbligati a guardare verso il fondo della caverna, vi scorgono soltanto le ombre di statuette che vengono fatte sfilare alle loro spalle, e credono che in queste ombre consista la vera realtà. È, quella del prigioniero, la condizione dell'uomo legato alle apparenze sensibili, alle opinioni, al divenire. Se questi prigionieri vengono liberati e condotti all'esterno, essi abi-

Le scienze
al servizio
della politica

L'allegoria
della caverna

tueranno via via la loro vista all'osservazione degli oggetti e dei colori della natura: questa liberazione è opera delle scienze matematiche, che rivolgono lo sguardo dell'uomo alla realtà ideale. Finalmente, tale sguardo riuscirà a indirizzarsi verso il sole: è la visione del bene, che la dialettica sola può garantire. A questo punto, l'uomo è ormai divenuto libero, si è trasformato in filosofo. Egli non vorrebbe più tornare nella caverna, non vorrebbe cioè venir nuovamente coinvolto nella vicenda politica quotidiana, con le sue oscurità e le sue miserie. Ma questo impegno è un suo preciso dovere: nella caverna egli dovrà tornare, per illuminare i prigionieri rimasti laggiù e liberarli a loro volta, o almeno reggerne l'esistenza secondo il vero sapere di cui egli è in possesso. Lo Stato convincerà dunque i filosofi, nonostante la loro riluttanza, ad assumersi a turno il peso del governo della città.

Ma come è possibile la presa del potere da parte dei filosofi? O i filosofi-re diventando essi stessi re, o convertendo un re alla filosofia, e convincendolo a fare del suo potere uno strumento di questa. Entrambe le vie furono sperimentate dall'Accademia, ma soprattutto la seconda: si ricordino le pressioni di Platone sui tiranni siracusani. Una volta andati comunque al potere, i filosofi devono innanzitutto cancellare ogni traccia del regime esistente; Platone arriva fino a ipotizzare l'esilio di tutta la popolazione superiore ai dieci anni, per disporre di un terreno vergine, più adatto alla ricostruzione e all'educazione filosofica. Il corpo sociale verrà allora diviso nelle tre caste dei governanti filosofi, dei guerrieri e dei lavoratori. Per evitare le discordie che sempre derivano dalla proprietà e dall'avidità di ricchezza, ai filosofi e ai guerrieri sarà proibita qualsiasi forma di proprietà privata; anche le donne saranno in comune, e i figli allevati a cura dello Stato, sì da sopprimere quella forma base di ogni privatizzazione che è la famiglia. Filosofi e guerrieri verranno dunque mantenuti a spese dello Stato; al terzo ceto sarà consentita la proprietà privata nei limiti stabiliti dal governo. La città dovrà conservare dimensioni limitate, fondarsi soprattutto sulla produzione agricola, riducendo al minimo l'attività commerciale, ed evitare ogni politica imperialistica. Questa società, in cui ognuno avrà appreso a stare al suo posto, a reprimere ambizioni e cupidigie, a cooperare al bene comune, è quanto più si avvicina, secondo Platone, alla realizzazione del bene nella « caverna », cioè nel mondo del divenire e del tempo. Al di fuori di essa, non c'è che la catastrofe che minaccia da vicino la *polis* greca. Su queste prospettive, e soprattutto sull'indicazione della dialettica come scienza regia, che garantisce il diritto al potere del filosofo aristocratico, si conclude la *Repubblica*.

Il lavoro di Platone procede di qui in poi in due direzioni, che tenderanno a divaricarsi. Da una parte, c'è lo sforzo di fare della dialettica una vera scienza, dotandola di metodi, procedure e obbiettivi teorici chiaramente e rigorosamente definibili. Questo sforzo allontanerà però la dialettica dal bene, per la natura irriducibilmente extra-teorica di quest'ultimo.

Dall'altra parte, diventerà sempre più forte il bisogno ideologico di proporre un potere, una legislazione, un modello sociale a direzione aristocratica, e di irrobustire l'aggancio di questa proposta all'insieme del sapere scientifico. In questa seconda direzione, persino la scissione del mondo fra idee e realtà empirica finirà per risultare di ostacolo, e verrà progressivamente attenuata.

6.6. La dialettica senza il bene: il progetto di una scienza universale

Il progetto di fare della dialettica una vera scienza, e naturalmente una scienza universale e suprema, è portato avanti da Platone soprattutto in dialoghi come il *Sofista* e il *Filebo*. Qui il discorso filosofico ha, per così dire, un nuovo principio, si rifà alle premesse teoriche in tutta la loro nettezza, recupera alcune delle sue originarie ragioni d'essere. Nella *Repubblica*, in un contesto cioè etico-politico, il problema della relazione fra le idee si poneva in rapporto all'esigenza di crearne una gerarchia verticale subordinata al bene, quindi finalizzata a una destinazione extra-teorica. Nel *Sofista*, il modo in cui le idee entrano in relazione tra loro viene invece indagato in quanto fondamento della possibilità di costruire un discorso scientifico e di controllarne la verità; e la dialettica viene a sua volta costituendosi come scienza generale dei rapporti tra idee.

Come si è visto all'inizio, ogni rapporto predicativo veniva interpretato da Platone come riferentesi a un rapporto tra idee; in linea di principio, era necessario riferirsi a questi rapporti per individuare un solido criterio di verità o di falsità dei giudizi, sia morali che scientifici. Per esempio, enunciati come «l'uomo è un animale», «l'uomo vola» saranno veri se l'idea di «uomo» è in rapporto con quella di «animale» e con quella di «volare», falsi se questo rapporto non esiste.

Fin qui le affermazioni di principio. Per trasformarle in un articolato programma scientifico, Platone sviluppa nel *Sofista* una delle più formidabili analisi teoriche presenti nella sua opera.

Se tutte le idee comunicassero tra loro, ogni possibile enunciato

sarebbe vero, perché si riferirebbe comunque a un rapporto tra idee; ma questo significherebbe la distruzione della scienza e comporterebbe un ritorno alle tesi della retorica sofistica, per le quali un discorso prevale sull'altro non per la sua verità ma per la sua forza di persuasione. Se nessuna idea comunicasse con nessun'altra, non sarebbe possibile alcun rapporto predicativo vero, dunque neppure il discorso in generale, salvo il discorso puramente emotivo e suggestivo. Il discorso scientifico è dunque possibile solo nel caso che alcune idee comunichino fra loro, e altre no. Ma come è possibile determinare questa situazione? E, prima ancora, come è possibile parlare di rapporti fra idee? Per rispondere a queste domande, occorre finalmente determinare con precisione la situazione generale delle idee, ciò che Platone non aveva fin qui realizzato. Innanzitutto, ogni idea è, il che significa, per Platone, che essa comunica (è inclusa) nel genere (o idea generale, o categoria) dell'essere.

Reciprocamente, il genere dell'essere comprende tutte le idee, che da questo rapporto derivano la loro qualità fondamentale, l'esistenza. In secondo luogo, ogni idea è identica a se stessa, ed è quindi inclusa nel genere dell'identico. Essere ed essere identico sono quindi due generi distinti, e non coincidono come avveniva in Parmenide: tutte le idee sono, ma non per questo sono tutte identiche tra loro; ognuna di esse è identica solo a se stessa. Questo distacco da Parmenide è imposto dalla pluralità delle idee; se essere ed essere identico coincidessero, vi sarebbe un'unica idea, cioè l'essere eleatico. Ma di esso si potrebbe solo ripetere che è, e ciò non porterebbe allo sviluppo articolato di alcun discorso scientifico. La stessa situazione porta poi Platone a quello che egli definisce un vero «parmenicidio». Se ogni idea è identica a sé, ciò significa che essa non è le altre idee. La distinzione fra le idee comporta che esse siano incluse in un altro grande «genere», il non-essere. Allora il non-essere esiste come genere, quindi partecipa dell'essere: in una parola, il non-essere, in qualche modo, è. Platone, costretto dalla logica della pluralità delle idee, infrange così il divieto eleatico di attribuire l'esistenza al non-essere. Ma di che non-essere si tratta? Non del puro nulla, bensì del non-essere-altro: l'idea di cavallo non è l'idea di triangolo. Il non-essere si chiarisce allora nella forma dell'essere diverso: il diverso è quindi il terzo grande genere in cui tutte le idee sono incluse. Ognuna di esse, dunque, è, è identica a sé, ed è diversa da tutte le altre.

Viene così garantita la possibilità logica di una pluralità di idee, e aperta la via ad una più rigorosa determinazione dei rapporti tra loro, basata sulle categorie di identità e differenza. Gruppi di idee

La comunicazione fra le idee

La teoria dei generi: essere, identico, diverso

Il «parmenicidio» di Platone: il non-essere è, in quanto diverso

possono entrare in rapporto perché, per un certo aspetto, sono identiche tra loro e diverse da tutte le altre; possono cioè essere incluse sotto un'idea generale, che ne esprime il carattere identico. Si stabilisce così all'interno di questi gruppi una comunanza (*koinonia*), una comune relazione di appartenenza a un'idea più estesa. Per esempio, le idee di uomo, cane, cavallo sono incluse nell'idea di animale; dal punto di vista di questo rapporto, esse sono identiche fra loro, e diverse da tutte le altre. Identico e diverso, al livello dei rapporti fra le idee, sono allora il criterio per discriminare vero e falso al livello del discorso scientifico. Dire «l'uomo è un animale» è vero, perché l'idea di uomo appartiene al gruppo delle idee comprese in quella di animale (identità); dire «l'uomo vola» è falso, perché l'idea di uomo non è compresa nel gruppo di idee facenti capo a «volatile» (differenza).

Così definiti in linea teorica i rapporti fra idee, occorre poter tracciare una mappa complessiva, una precisa descrizione delle fitte reti di relazioni di identità e di differenza che intercorrono fra le idee. La dialettica platonica si configura a questo punto come tecnica generale di questa cartografia ideale, come scienza delle relazioni fra idee e gruppi di idee, assumendo il nome di «diairesi» (divisione). Questo progetto resta tuttavia solo un ideale-limite della dialettica, ma ciò non diminuisce per nulla la formidabile importanza teorica delle analisi platoniche. La traduzione del non-essere nel diverso sbloccava, intanto, il pensiero filosofico dalle difficoltà in cui si era arenata la logica eleatica. La scoperta delle categorie di essere, identico, diverso, dei rapporti di inclusione e di esclusione che ne derivano, della natura della predicazione come trascrizione di questi rapporti, apriva d'altra parte la via agli ulteriori sviluppi della logica, che Aristotele avrebbe realizzato anche al di fuori del quadro della teoria delle idee.

Platone, tuttavia, non è per nulla soddisfatto di questo tipo di risultati. La dialettica, nel costituirsi come scienza e nell'avvicinarsi alle scienze, sembra non abbia più nulla da dire sul bene, sembra aver perduto la sua funzione ideologica e politica. E sarà questo ordine di esigenze a dominare l'ultima fase del lavoro filosofico di Platone, come aveva dominato le prime.

6.7. Dalla dialettica alle leggi: teologia, scienza e repressione

Gli ultimi grandi dialoghi di Platone (il *Politico*, il *Timeo*, le *Leggi*) furono composti negli anni intorno al 350. Vi si avverte nettamente l'urgenza che il filosofo ha di giungere a soluzioni definitive, a una

sistemazione conclusiva del suo pensiero da consegnare all'Accademia e alla posterità. Da un lato, c'è la delusione per i ripetuti fallimenti siracusani, per l'isolamento in cui l'Accademia si trova in Atene, per il precipitare della situazione politica in un senso assai lontano dalla sperata restaurazione aristocratica. C'è, ancora, la preoccupazione di Platone per l'emergere in seno all'Accademia di tendenze filosofiche centrifughe e divergenti: viene avanti in questo periodo, ad opera di membri eminenti della scuola come Eudosso e Aristotele, il rifiuto della stessa teoria delle idee. Quanto al pensiero scientifico, esso tende a svilupparsi lungo direzioni autonome, sempre più riluttanti ad accettare la sintesi e la mediazione dialettica.

Di qui l'urgente necessità, per Platone, di uno sforzo estremo per «normalizzare» la situazione: di riproporre cioè un modello chiaro e compatto di unificazione del sapere, un programma politico più preciso e stabile di quello esposto nella *Repubblica*, e infine di stringere in modo più rigido e definitivo quel nesso fra sapere e potere, su cui si era impegnato il suo lavoro filosofico. Di fronte a queste esigenze, la stessa forma dialogica tende a cedere il passo all'esposizione sistematica, dove c'è meno posto per il confronto problematico delle opinioni e cresce invece il dogmatismo dottrinale. Parallelamente, la figura di Socrate, così strettamente legata alla situazione del dialogo, viene lasciando il suo ruolo di protagonista ad altri personaggi, in cui si ravvisa più direttamente la personalità dello stesso Platone.

Sotto la spinta di queste esigenze, l'intero quadro del pensiero platonico subisce una serie di slittamenti, che qui occorre ricostruire. Si ripropone, in primo luogo, il problema dell'unificazione del sapere e delle sue destinazioni ideologiche e politiche. Sia il sistema delle matematiche nella *Repubblica*, sia la dialettica del *Sofista*, si muovevano interamente al livello delle idee, scontavano cioè la situazione del mondo scisso (fra idee, appunto, e divenire materiale) che era imposta dai presupposti della filosofia platonica. Dal punto di vista delle nuove esigenze, ciò comporta tuttavia due debolezze: da una parte questi progetti escludono le scienze del mondo naturale, come la fisica e la biologia, che vengono così abbandonate a se stesse; d'altra parte la relazione fra scienze delle idee e mondo umano, politico, risulta necessariamente indiretta, e dev'essere assicurata da quella mediazione dialettica, i cui risultati non sono mai garantiti una volta per tutte. Nel quadro degli ultimi dialoghi, come il *Timeo* e le *Leggi*, Platone si dimostra disposto ad attenuare quella situazione di scissione, a colmare il fossato fra idee e mondo empirico, pur di assicurare una unificazione più so-

Abbandono della separazione fra idee e cose

lida e generale del sapere scientifico, e una sua più diretta fruibilità ai fini ideologici e politici; il che comporta anche un progressivo abbandono della dialettica come momento di mediazione.

Ed ecco nascere una nuova, grandiosa proposta di interpretazione unitaria del mondo. Le matematiche sono effettivamente il fondamento e la chiave di ogni sapere sul mondo perché il mondo — nella sua totalità, senza più distinzione fra livello materiale e livello ideale — presenta una struttura matematica. I corpi fisici sono composti dei quattro elementi empedoclei, aria, acqua, terra e fuoco. Questi però a loro volta sono formati da particelle materiali indivisibili a forma di solidi geometrici regolari (sfere per l'acqua, piramidi per il fuoco, ecc.): si ricordino gli « atomi cristallografici » di Filolao. Questi solidi sono riducibili a superfici, e queste alle loro formule numeriche elementari.

Un mondo così strutturato spiega e giustifica non solo la superiorità delle scienze matematiche, ma anche la possibilità di matematizzare tutte le scienze, dalla fisica alla biologia. Se i corpi fisici, infatti, sono un aggregato di solidi elementari regolari, ecco che la fisica dovrà impiegare metodi aritmetici e geometrici per il loro studio. Gli stessi fenomeni organici, come l'alimentazione e la respirazione, vanno spiegati con questi metodi. Ad esempio, la digestione viene spiegata con l'azione del calore corporeo sui cibi ingeriti. Ora, questo calore è dovuto alla presenza di fuoco — cioè di particelle piramidali — nel sangue: sono queste particelle a scomporre con la loro azione gli aggregati di cubi, sfere, ecc. presenti nel cibo. Una volta disaggregate, queste particelle vanno a sostituire quelle che il corpo ha perduto nei vari processi fisiologici, e si ha così l'alimentazione.

Con queste analisi del *Timeo*, Platone non propone specifiche teorie fisiche e biologiche: quello che egli vuole indicare è un modello di unificazione a base matematico-geometrica di tutte le scienze, e il tipo di struttura della realtà che rende questa unificazione possibile. Il mondo viene così rappresentato come una grande macchina matematica, e la matematica come il suo codice di funzionamento. Ma questa macchina non funziona a caso: essa è orientata verso il meglio dal volere della divinità che l'ha forgiata (si ricordi il mito del demiurgo) e soprattutto dal modello ideale cui tale divinità si è ispirata. Il mondo, insomma, va verso il bene non perché questo sia (come nella *Repubblica*) un fine cui gli uomini devono tendere, ma perché il bene è incorporato nella sua stessa struttura, grazie all'opera del demiurgo, e ne costituisce la regola di funzionamento. A differenza che nella *Repubblica*, ancora, il bene ha nel *Timeo* e nelle *Leggi* una sua sede tangibile, una

sua precisa consistenza: la garanzia del bene nel mondo è costituita dagli astri.

Gli *astri*, secondo il vecchio Platone, sono dèi: e si tratta ora proprio degli astri visibili, che popolano la volta stellata del cielo. La loro divinità è provata dalla loro eternità e dalla immutabile regolarità del loro movimento. Gli astri influiscono direttamente sul mondo: le loro orbite perfette costituiscono in qualche modo l'orologeria segreta che assicura il movimento ordinato della macchina del mondo, anche se la materia di cui questo è composto non è in grado di riprodurre la perfezione dei moti astrali. Come si vede, Platone recupera qui largamente la tematica astrale propria dei Pitagorici. Le conseguenze di ordine teorico sono rilevanti: in questa situazione, l'astronomia diventa la scienza suprema, la sola in grado di penetrare nell'ordine provvidenziale che le divinità astrali rappresentano e attuano nel mondo, giacché dipende dall'astronomia l'esatta descrizione delle loro orbite, delle loro relazioni, della loro natura.

Ma l'astronomia si limita a fornire di tutto ciò leggi e modelli di tipo matematico. Occorre anche un discorso che sia in grado di derivare dal sapere astronomico le conclusioni teologiche; di chiarire agli uomini la divinità degli astri, di illustrare il piano provvidenziale in essi incorporato, di trarne le indicazioni in termini di condotta morale e politica. Questo discorso è, ancora una volta, il discorso dialettico: ma è facile vedere che la dialettica è ormai slittata di piano, trasformandosi in una teologia astrale. Essa si basa ancora sulle matematiche, ma non ha più il compito di assicurarne la sintesi e di metterne in luce i significati: la dialettica è ormai solo il versante teologico dell'astronomia, ed ha il compito di tradurre in linguaggio umano il messaggio matematico di questa. Ciò è tanto più necessario in quanto il regno del disordine e dell'errore appare ormai ristretto al mondo degli uomini e delle loro città.

La natura, la materia stessa appaiono ormai a Platone regolate, entro certi limiti, dall'ordine matematico, dal piano provvidenziale imposto dalle divinità astrali. L'anima dell'uomo è invece ancora preda di desideri irrazionali; la città dell'uomo continua ad esser sconvolta da lotte sociali e politiche, a rifiutare il regno dei filosofi aristocratici, ribelle all'ordine di cui essi sono interpreti.

Quest'ordine non può più, per il vecchio Platone, venir affidato alla nobile retorica del dialogo, al gioco aperto delle mediazioni dialettiche. Esso deve tradursi in leggi precise e dotate di valore costrittivo; queste leggi devono venir fatte rispettare, se necessario, con la forza repressiva. Il progetto di stato ideale tracciato nella

Gli astri come sede visibile del bene e della divinità

La filosofia come teologia astrale

L'ordine umano dev'essere basato sulla teologia e imposto dalle leggi

Una nuova proposta di interpretazione unitaria del mondo

Il mondo come macchina matematica costruita secondo un piano divino.

Repubblica si trasforma allora, nelle *Leggi*, in un codice che regola minuziosamente la vita dei cittadini. Questo codice si basa su un certo numero di principi generali: identificazione rigorosa fra proprietà terriera e diritto di cittadinanza; espulsione dal corpo sociale di chi pratici attività manuali o commerciali (privi di terra, costoro saranno tenuti in uno stato di semi-schiavitù); educazione dei cittadini minuziosamente regolata dallo Stato; culto obbligatorio della religione ufficiale, basata sugli astri, come garanzia dell'ordine pubblico; esilio e pena di morte per chi violi le leggi, specie quelle religiose, o proponga innovazioni pericolose per lo Stato. Supremo organo legislativo ed esecutivo sarà un consiglio di dieci cittadini, scelti fra i più saggi, detto Consiglio Notturmo. I filosofi-re della *Repubblica* danno quindi luogo a un organo autoritario, destinato a proteggere quella religione dogmatica e quella legislazione oppressiva in cui si è irrigidita la dialettica.

L'ultima proposta di Platone configura insomma un lugubre stato teocratico e repressivo.

Qui occorre fare, in proposito, due osservazioni. Il programma delle *Leggi* non è estraneo all'insieme del pensiero platonico: in ogni suo momento, questo pensiero si è mosso nella direzione di uno Stato in cui il potere fosse fondato sul sapere, in cui un gruppo di filosofi aristocratici fosse in grado di dettare una costituzione basata sull'interpretazione complessiva del senso delle scienze teoriche. Quel che c'è di nuovo nelle *Leggi*, è un senso di disperazione, di sfiducia nella possibilità di educare progressivamente il corpo sociale, di tener unite scienze e politica mediante il filo sottile della ragione dialettica. All'educazione subentra allora l'oppressione, alla dialettica la teologia dogmatica, alla figura del filosofo quella, antica almeno quanto l'Egitto, del sacerdote dotato di potere temporale che domina, punisce e vigila sulla conservazione immutabile dello Stato.

La seconda osservazione è questa: lo Stato teocratico descritto nelle *Leggi* è storicamente di assai più facile realizzazione di quello, « dialettico », proposto nella *Repubblica*. Basta disporre della forza militare sufficiente ad imporlo e di una casta burocratico-sacerdotale che ne controlli l'ideologia. Operazioni del genere non sono mancate nella storia, né prima né dopo Platone. Ma nessuna avrebbe incontrato la sua approvazione: perché in quel quadro è comunque impossibile soddisfare l'esigenza che egli tiene ferma fino all'ultimo, l'esigenza cioè che lo Stato, per quanto repressivo, sia però fermamente legato al complesso del sapere, ai suoi sviluppi, al suo significato d'insieme.

Letture

Platone Il grande mito dell'anima, della reminiscenza, delle idee e dell'amore

Nel Fedro Platone connette, in un unico grande mito, i temi della vita extracorporea dell'anima, della visione delle idee, della caduta e della reminiscenza: in questo quadro viene posta al centro la funzione dell'amore, che, partendo dalla bellezza corporea, può rispingere l'anima caduta verso il ricordo e la reminiscenza della bellezza ideale, dunque di tutto il regno dell'essere e della verità. Nel testo si è illustrata la funzione di questo mito e la sua collocazione centrale nell'ambito della problematica di Platone. Lo si riproduce qui estesamente, per dare un'idea della straordinaria ricchezza espressiva propria della produzione mitica di Platone.

[...] Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una biga alata e di un auriga. Ora tutti i destrieri degli dèi e i loro aurighi sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la biga; poi dei due destrieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso. Ed ora bisogna spiegare come gli esseri viventi siano chiamati mortali e immortali. Tutto ciò che è anima si prende cura di ciò che è inanimato, e penetra per l'intero universo assumendo secondo i luoghi forme sempre differenti. Così, quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nell'alto e governa il mondo; ma quando un'anima perda le ali, essa precipita fino a che non s'appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell'anima. Questa composita struttura d'anima e di corpo fu chiamata essere vivente, e poi definita mortale. La definizione di immortale invece non è data da alcun argomento razionale; però noi ci preformiamo il dio, senza averlo mai visto né pienamente compreso, come un certo essere immortale completo di anima e di corpo eternamente connessi in un'unica natura. Ma qui giunti, si pensi di tali questioni e se ne parli come è gradimento del dio. Noi veniamo a esaminare il perché della caduta delle ali ond'esse si staccano dall'anima. Ed è press'a poco in questo modo.

La funzione naturale dell'ala è di sollevare ciò che è peso e di innal-

zario là dove dimora la comunità degli dèi; e in qualche modo essa partecipa del divino più delle altre cose che hanno attinenza col corpo. Il divino è bellezza, sapienza, bontà ed ogni altra virtù affine. Ora, proprio di queste cose si nutre e si arricchisce l'ala dell'anima, mentre dalla turpitudine, dalla malvagità e da altri vizi, si corrompe e si perde. Ed eccoti Zeus, il potente sovrano del cielo, guidando la biga alata, per primo procede, ed ordina ogni cosa provvedendo a tutto. A lui vien dietro l'esercito degli dèi e dei demoni ordinato in undici schiere: Estia rimane sola nella casa degli dèi. Quanto agli altri, tutti gli dèi, che nel numero di dodici sono stati designati come capi, conducono le loro schiere, ciascuno quella alla quale è stato assegnato. Varie e venerabili sono le visioni e le evoluzioni che la felice comunità degli dèi disegna nel cielo con l'adempiere ognuno di essi il loro compito. Con loro vanno solo quelli che lo vogliono e che possono, perché l'Invidia non ha posto nel coro divino. Ma, eccoti, quando si recano ai loro banchetti e festini, salgono per l'erta che mena alla sommità della volta celeste; ed è agevole ascesa perché le pariglie degli dèi sono bene equilibrate e i destrieri docili alle redini; mentre per gli altri l'ascesa è faticosa, perché il cavallo maligno fa peso, e tira verso terra premendo l'auriga che non l'abbia bene addestrato. Qui si prepara la grande fatica e la prova suprema dell'anima. Perché le anime che sono chiamate immortali, quando sian giunte al sommo della volta celeste, si spandono fuori e si librano sopra il dorso del cielo: e l'orbitare del cielo le trae attorno, così librate, ed esse contemplan quanto sta fuori del cielo.

Questo sopraceleste sito nessuno dei poeti di quaggiù ha cantato, né mai canterà degnamente. Ma questo ne è il modo, perché bisogna pure avere il coraggio di dire la verità soprattutto quando il discorso riguarda la verità stessa. In questo sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza. Ora il pensiero divino è nutrito d'intelligenza e di pura scienza, così anche il pensiero di ogni altra anima cui preme di attingere ciò che le è proprio; per cui, quando finalmente esso mira l'essere, ne gode, e contemplando la verità si nutre e sta bene, fino a che la rivoluzione circolare non riconduca l'anima al medesimo punto. Durante questo periplo essa contempla la giustizia in sé, vede la temperanza, e contempla la scienza, ma non quella che è legata al divenire, né quella che varia nei diversi enti che noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che è nell'essere che veramente è. E quando essa ha contemplato del pari gli altri veri esseri e se ne è cibata, s'immerge di nuovo nel mezzo del cielo e scende a casa: ed essendo così giunta, il suo auriga riconduce i cavalli alla greppia e li governa con ambrosia e in più li abbevera di nettare.

Questa è la vita degli dèi. Ma fra le altre anime, quella che meglio sia riuscita a tenersi stretta alle orme di un dio e ad assomigliarvi, eleva il capo del suo auriga nella regione superceleste, ed è trascinata intorno con gli dèi nel giro di rivoluzione; ma essendo travagliata dai suoi corsieri, contempla a fatica le realtà che sono. Ma un'altra anima ora eleva il capo ora lo abbassa, e subendo la violenza dei destrieri parte di quelle realtà vede, ma parte no. Ed eccoti, seguono le altre tutte agognanti quell'altezza, ma poiché non ne hanno la forza, sommerse, sono spinte qua e là e cadendosi addosso si calpestando a vicenda nello sforzo di sopravanzarsi l'un l'altra. Ne conseguono scompiglio, risse ed estenuanti fatiche, e per l'inettitudine dell'auriga molte rimangono sciancate e molte ne hanno infrante le ali. Tutte poi, stremate dallo sforzo, se ne dipartono senza aver goduto la visione dell'essere e, come se ne sono allontanate, si cibano dell'opinione. La vera ragione per cui le anime si affannano tanto per scoprire dove sia la Pianura della Verità è che lì in quel prato si trova il pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima e che di questo si nutre la natura dell'ala, onde l'anima può alzarsi. Ed ecco la legge di Adrastea. Qualunque anima, trovandosi al seguito di un dio, abbia contemplato qualche verità, fino al prossimo periplo rimane intocca da dolori, e se sarà in grado di far sempre lo stesso, rimarrà immune da mali. Ma quando l'anima, impotente a seguire questo volo, non scopra nulla della verità, quando, in conseguenza di qualche disgrazia, divenuta gravida di smemoratezza e di vizio, si appesantisca, e per colpa di questo peso perda le ali e precipiti a terra, allora la legge vuole che questa anima non si trapianti in alcuna natura ferma durante la prima generazione; ma prescrive che quella fra le anime che più abbia veduto si trapianti in un seme d'uomo destinato a divenire un ricercatore della sapienza e del bello o un musico, o un esperto d'amore; che l'anima, seconda alla prima nella visione dell'essere s'incarni in un re rispettoso della legge, esperto di guerra e capace di buon governo; che la terza si trapianti in un uomo di stato, o in un esperto d'affari o di finanze; che la quarta scenda in un atleta incline alle fatiche, o in un medico; che la quinta abbia una vita da indovino o da iniziato; che alla sesta le si adatti un poeta o un altro artista d'arti imitative, alla settima un operaio o un contadino, all'ottava un sofista o un demagogo, e alla nona un tiranno.

Ora, fra tutti costoro, chi abbia vissuto con giustizia riceve in cambio una sorte migliore e chi senza giustizia, una sorte peggiore. Ché ciascuna anima non ritorna al luogo stesso da cui era partita prima di diecimila anni — giacché non mette ali in un tempo minore — tranne l'anima di chi ha perseguito con convinzione la sapienza, o di chi ha amato i giovani secondo quella sapienza. Tali anime, se durante tre periodi di un millennio hanno scelto, sempre di seguito, questa vita filosofica, riacqui-

stano per conseguenza le ali e se ne dipartono al termine del terzo millennio. Ma le altre, quando abbiano compiuto la loro prima vita, vengono a giudizio, e dopo il giudizio, alcune scontano la pena nelle prigioni sotterranee, altre, alzate dalla Giustizia in qualche sito celeste, ci vivono così come hanno meritato dalla loro vita, passata in forma umana. Allo scadere del millennio, entrambe le schiere giungono al sorteggio e alla scelta della seconda vita; ciascuna anima sceglie secondo il proprio volere: è qui che un'anima può passare in una vita ferina e l'anima di una bestia che una volta sia stata in un uomo può ritornare in un uomo. Giacché l'anima che non abbia mai visto la verità non giungerà mai a questa nostra forma. Perché bisogna che l'uomo comprenda ciò che si chiama Idea, passando da una molteplicità di sensazioni ad una unità organizzata dal ragionamento. Questa comprensione è reminiscenza delle verità che una volta l'anima nostra ha veduto, quando trasvolava al seguito d'un dio, e dall'alto piegava gli occhi verso quelle cose che ora chiamiamo esistenti, e levava il capo verso ciò che veramente è. Proprio per questo è giusto che solo il pensiero del filosofo sia alato, perché per quanto gli è possibile sempre è fisso sul ricordo di quegli oggetti, per la cui contemplazione la divinità è divina. Così se un uomo usa giustamente tali ricordi e si inizia di continuo ai perfetti misteri, diviene, egli solo, veramente perfetto; e poiché si allontana dalle faccende umane, e si volge al divino, è accusato dal volgo di essere fuori di sé, ma il volgo non sa che egli è posseduto dalla divinità.

Ecco dove l'intero discorso viene a toccare la quarta specie di delirio [l'amore]: quello per cui quando uno, alla vista della bellezza terrena, riandando col ricordo alla bellezza vera, metta le ali, e di nuovo penuto e agognante di volare, ma impotente a farlo, come un uccello fissi l'altezza e trascuri le cose terrene, offre motivo d'essere ritenuto uscito di senno. Quel delirio, dico, che è la più nobile forma di tutti i deliri divini e procede da ciò che è più nobile, tanto per chi ne è preso quanto per chi ne partecipa; e chi conosce questo rapimento divino, ed ami la bellezza, è detto amatore. Perché, secondo quanto s'è detto, ogni anima umana per sua natura ha contemplato il vero essere, altrimenti non sarebbe penetrata in questa creatura che è l'uomo. Ma non per tutte le anime è agevole, partendo dalle cose terrene, far affiorare nella memoria quel vero essere, non per quelle che ebbero lassù una visione rapidissima di quelle realtà, non per quelle che, quando sono crollate a terra, ebbero mala sorte cosicché, stravolte verso l'ingiustizia da certe compagnie, dimenticarono quanto allora videro di santo. Proprio poche rimangono che possono ancora ricordare in modo bastevole; e queste, quando scorgono qualche imitazione delle cose del cielo, vanno in estasi e non si tengono più, pur non sapendo di che patimento si tratti perché la percezione di

ciò non è sufficientemente profonda. Ora nelle imitazioni terrene non traspare neppure un raggio di giustizia, di temperanza e di quant'altri beni siano preziosi per l'anima; ma solo pochi, con organi così ottusi, possono a fatica scorgere, accostandosi alle immagini, la natura di ciò che in esse è raffigurato. La bellezza brillava allora in tutta luce, quando nella beata schiera ne godevamo la beatifica visione, noi al seguito di Giove, altri di un altro dio, ed eravamo iniziati a quella iniziazione che si può ben dire la più beatifica di tutte; e la celebravamo integri ed inesperti dei mali che in seguito ci avrebbero atteso, in misterica contemplazione di integre e semplici, immobili e venerabili forme, immersi in una luce pura, noi stessi puri e privi di questa tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica ...

Questo discorso sia il nostro tributo alla reminiscenza che già ci ha tirato ad una lunga digressione, presi dal rimpianto delle cose di allora. Ora, la bellezza, come s'è detto, splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferrata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. Perché la vista è il più acuto dei sensi permessi al nostro corpo; essa però non vede il pensiero. Quali straordinari amori ci procurerebbe se il pensiero potesse assicurarci una qualche mai chiara immagine di sé da contemplare! Né può vedere le altre essenze che son degne d'amore. Così solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai sensi e la più amabile di tutte. Chi pertanto ha una lontana iniziazione o è già corrotto non può rapidamente elevarsi da questo mondo a contemplare la bellezza in sé di lassù, col mettersi a guardare ciò che qui in terra si chiama bello; cosicché egli la riguarda senza venerazione e, arrendendosi al piacere, come una bestia, si lancia a seminare figlioli, o abbandonatosi agli eccessi non prova timore né vergogna a perseguire piaceri contro natura. Ma chi sia iniziato di fresco e abbia goduto di lunga visione lassù, quando scorga un volto d'apparenza divina, o una qualche forma corporea che ben riproduca la bellezza, subito rabbrivisce e lo colgono di quegli smarrimenti di allora, e poi mirando questa bellezza la venera come divina e se non temesse d'esser giudicato del tutto impazzito, sacrificerebbe al suo amore come a un'immagine di un dio. E mirandolo, come avviene quando il brivido cede, gli subentra un sudore e un'accensione insolita: perché man mano che gli occhi assorbono l'effluvio di bellezza, egli s'accende e col calore si nutre la natura dell'ala. Con il calore poi si discioglie intorno alle gemme l'ispessimento che, da tempo incallito, proibiva loro di germogliare. Affluendo il nutrimento, diviene turgida e lo stelo dell'ala riceve impulso a crescere su dalla radice, investendo l'intera sostanza dell'anima. Perché un tempo era tutta alata.

(da Platone, Fedro, trad. di P. Pucci, in Opere, Bari, Laterza, 1971)

Capitolo 7. La filosofia dell'educazione nel IV secolo

7.1. La crisi della città e la nascita della scuola

L'esito catastrofico della guerra del Peloponneso segnò un punto di svolta nella storia della città di Atene — e segnò quindi una svolta nella storia culturale della *polis* greca in generale, data la preminenza culturale di Atene. Sconfitta militarmente, e privata del suo « impero », la *polis* ateniese perdette gran parte della base materiale della produzione di consenso ed omogeneità tra i suoi membri; venivano infatti meno le risorse esterne che le consentivano di finanziare la partecipazione alla vita politica della città anche dei cittadini appartenenti alle fasce sociali più povere. Durante la prima metà del IV secolo i conflitti sociali mantennero in Atene le caratteristiche di quelli dei secoli precedenti; a differenza dei secoli precedenti però tali conflitti vennero semplicemente amministrati, si ricercarono cioè semplicemente equilibri sociali inevitabilmente instabili, dato che non poteva più affermarsi una strategia politica che restaurasse le basi precedenti del consenso di tutti i cittadini. Alla fine la situazione conflittuale della *polis* fu risolta per l'unica via che restava, cioè con l'atto violento (reso possibile dalla forza militare dello stato macedone) della privazione della cittadinanza di tutti i cittadini più poveri, i *teti*.

La crisi della *polis*, che si concluse con la formazione degli imperi ellenistici, non fu dunque la crisi della città come principale nucleo della vita associata; anche durante l'ellenismo infatti il mondo greco rimase un mondo costituito da una somma di città, le cui strutture mantenevano come loro fondamento la proprietà della terra. Con questa crisi esauriscono piuttosto il loro ruolo tradizionale le istituzioni con le quali la *polis* produceva al suo interno omogeneità e consenso, e che perciò costituivano i canali principali di unificazione e di trasmissione del sapere cittadino. Il teatro persé rapidamente il carattere di luogo di riflessione collettiva sui destini della *polis* e si trasformò progressivamente in un'occasione neutra di divertimento. Di importanza decisiva fu il rapido deperimento del ruolo politico dell'*agorà*. Nella piazza cittadina vengono ancora discusse, alla fine del IV secolo, le controversie politiche; le diverse parti in conflitto espongono le proprie posizioni e sostengono le proprie proposte. Si

ha in questo periodo il massimo sviluppo dell'oratoria ateniese. Ma nei discorsi estremamente scaltriti ed eleganti degli oratori del IV secolo si tende ad attenersi sempre più strettamente all'oggetto specifico della contesa, lasciando sullo sfondo le implicazioni complessive per la vita politica della città. A differenza dei discorsi degli oratori del V secolo, nell'oratoria politica non viene più messa in gioco la globalità del sapere della *polis*, e non è più presente lo sforzo di elaborare un discorso egemonico, che cioè si ponga come capace di riassorbire in sé la complessità del sapere sociale configurandolo in un organismo ideologico valido per la città nel suo insieme.

La fine della piazza come canale principale di trasmissione del sapere sociale è simultanea ad un notevole incremento quantitativo di tale sapere. Sorgono perciò nel IV secolo istituzioni stabili che si pongono come strumenti insieme di organizzazione e di trasmissione del sapere sostitutivi di quelli precedenti, ormai logorati e quantitativamente insufficienti; sorgono le scuole come istituzioni fisse, dotate di una sede che le distingue e le identifica, e di una organizzazione propria che ne assicura il funzionamento e la continuità. La scuola di retorica di Isocrate viene fondata circa nel 392, l'Accademia platonica nel 387; nella seconda metà del secolo si ha la fondazione di scuole in più città greche, prima fra tutte il Liceo di Aristotele ad Atene. Tratto comune di tutte queste scuole è che in esse viene impartito soltanto l'insegnamento di livello più alto; chi le frequenta possiede già l'istruzione elementare.

Ma la scuola, proprio in quanto si pone come istituzione separata e quindi scinde il momento della unificazione e trasmissione del sapere dal momento del suo uso e della sua messa in gioco nelle dimensioni sociale e politica, tende a fondare la validità del sapere che trasmette su una base tutta interna al sapere stesso. La validità di ciò che si insegna nella scuola non viene più posta, in linea di principio, come determinabile in base all'efficacia di tale insegnamento nei suoi usi nel mondo; essa anzi non sarà diminuita dagli scacchi in cui tale uso può incorrere. Questa tendenza, comune in forme diverse a tutte le scuole « superiori » che sorgono a partire dal IV secolo, è spiegabile come il prodotto della condizione di separazione in cui l'istituzione scolastica sempre più veniva a trovarsi, e insieme dell'esigenza di legittimare tale separazione, ponendosi come autorità autonoma. È però importante rilevare che si tratta qui di un processo oggettivo: nessuna scuola filosofica intese la pretesa di validità per il proprio insegnamento come una sorta di autoaffermazione, bensì tutte la fondarono sulla sua verità. Ancora più significativo è il caso delle scuole di retorica, dato che il sapere che

Separatezza
dell'istituzione
scolastica
dalla politica

Crisi
del teatro
e dell'*agorà*

in esse si insegnava era essenzialmente destinato all'uso nella dimensione civile e politica, e quindi appariva legato alla sua efficacia pratica: le scuole di retorica ritrovarono il fondamento interno del loro insegnamento nei pregi formali dei discorsi che insegnavano a produrre, pregi posti come del tutto indipendenti dai contenuti dei discorsi e dal loro senso politico. Nel corso del loro sviluppo le scuole di retorica greche si articolavano secondo i diversi modi possibili per conferire eleganza e bellezza all'eloquio, non secondo i diversi ambiti di intervento dell'oratoria e le connesse diverse caratteristiche tecniche dei discorsi.

Questa tendenza fu però di lungo periodo e si affermò soltanto con il consolidamento degli imperi ellenistici, quando ogni spazio per un coinvolgimento diretto della scienza nella sfera della politica è ormai venuto a mancare. Ma per tutto il periodo in cui la *polis*, pur in crisi, non era ancora stata sostituita dagli imperi, la separazione della scuola dalla piazza non fu ancora considerata come un fatto ovvio, ma anzi rappresentava una rottura con la tradizione, e i contenuti dell'insegnamento non erano ancora divenuti politicamente asettici, ma ci si interrogava ancora sul loro senso politico. In questo periodo ebbe perciò luogo una discussione profonda sull'educazione, il suo rapporto con la politica e il suo senso per l'uomo. Esporremo qui innanzitutto le linee generali di questa discussione, e poi i programmi educativi dei suoi diversi protagonisti. Vedremo infine come al termine di questo dibattito si delineino i tratti dell'educazione dell'età ellenistica.

7.2. Il dibattito sull'educazione nel IV secolo: Isocrate e Platone

La crisi della *polis* portò con sé la messa in discussione dell'intenzione fondamentale che stava alla base di tutte le pratiche educative della città greca. Come si è visto, l'educazione greca era sempre stata un'educazione alla vita civile e politica, un'educazione alla città; se ben riuscita, essa doveva sfociare nel raggiungimento di una posizione di eccellenza entro la vita politica della città, vista come ambito in cui essenzialmente si provava e realizzava il valore di ogni cittadino. La crisi della *polis* mette appunto in questione la certezza che la dimensione politica coincida con l'ambito del valore; mette quindi simultaneamente in questione la validità di un'educazione tutta finalizzata alla dimensione politica della vita.

A questa crisi si ebbero schematicamente due reazioni. La prima è che la dimensione politica sia un ambito essenzialmente negativo,

sia luogo di conflitti, di inganni, di comportamenti innaturali. I valori per l'uomo avranno allora il loro luogo altrove, cioè nella dimensione privata o individuale. Questo tipo di reazione, comune a sofisti come Ippia e Antifonte e, in forma più radicale, ai socratici minori,¹ comporta con il rifiuto della politica il rifiuto dell'educazione alla politica, cioè il rifiuto della sostanza dell'educazione tradizionale. Antistene, il più vecchio dei socratici minori, respinge sia lo studio della tradizione poetica sia l'acquisizione del sapere scientifico (in particolare matematico), in quanto non utili a una vita individuale insieme buona e felice. Mancano, nelle prime generazioni dei sostenitori di questa linea, proposte positive di educazione alternativa per l'uomo che ha rinunciato alla politica; questo vuoto sarà colmato, come si vedrà, a partire dalla fine del IV secolo, dalle scuole filosofiche epicurea e stoica.

Ma questa prima reazione resta necessariamente marginale nella società della *polis*; un rifiuto generalizzato della politica comporterebbe la morte della città, e il mondo della *polis* in quanto tale non può che respingerlo. La *polis* esprime allora una seconda reazione alla propria crisi: il deperimento della politica viene visto, prima ancora che come un fatto, come una possibilità essenziale della politica stessa; non deve però seguirne l'abbandono della dimensione politica della vita e il ritiro nella dimensione individuale, ma anzi un'azione tesa a restaurare in essa la giustizia e il bene; la dimensione politica rimane la componente essenziale della vita umana, ciò che distingue l'uomo libero dalle bestie, dal barbaro e dallo schiavo.

Ma come operare alla restaurazione della giustizia e dell'armonia civile nella città? E — domanda che sta a monte della prima — da che cosa dipende il grado di giustizia e di ingiustizia, di armonia e di conflittualità, della vita politica della città? La risposta che la *polis* dà a questa seconda domanda è fondamentale: tale grado dipende dalla qualità dell'educazione impartita ai cittadini. Va sottolineata la differenza di questa risposta rispetto al modo di pensare prevalente nel mondo moderno, per il quale il grado di conflittualità entro una società dipende primariamente dalle strutture economiche e dalla ripartizione di ricchezza e potere che esse producono (gli ordinamenti sociali del mondo greco rendevano sì può dire impossibile vedere come autonoma la dimensione economica). Il livello economico viene invece saltato e i conflitti intesi come il prodotto

1. Per la posizione complessiva dei cosiddetti « socratici minori », e in particolare di Antistene, si veda il Capitolo 10, par. 1.

dell'illimitatezza del desiderio; l'educazione viene posta come regola e limite della sfera del desiderio, la cui sfrenatezza è vista come l'ostacolo fondamentale alla mediazione politica e quindi all'armonia civile; una valida educazione diviene allora la condizione fondamentale per l'integrazione del singolo nella comunità cittadina, e, dal punto di vista globale, la condizione per l'armonia complessiva della vita politica della città. Il valore di una guida politica dipenderà dalla sua capacità di educare i cittadini in questo senso; Pericle — dice più volte Platone — non fu un grande uomo politico: infatti non ha saputo educare bene neppure i suoi figli.

Centralità
del problema
educativo

La restaurazione dell'armonia entro la vita politica cittadina dovrà dunque passare attraverso la riforma dell'educazione. Dato che questa esigenza di riforma educativa sorge nel momento stesso in cui luoghi sociali come la piazza e il teatro perdono le loro antiche funzioni educative, le scuole si pongono come loro sostituti; esse trasmetteranno un corpo di sapere riunito e riordinato secondo procedure specifiche elaborate entro la scuola, dotato di autonome garanzie di valore. I detentori di questo sapere opereranno così correttamente nella dimensione politica; la validità del loro sapere non sarà peraltro messa in dubbio dagli eventuali scacchi nella politica, dato che essa rimarrà garantita dalle procedure di scuola, elaborate fuori e prima della politica.

Ma di quale tipo devono essere le procedure riordinatrici del sapere? da quale tecnica devono essere regolate? Si hanno qui due risposte differenti. Secondo *Isocrate* * tale tecnica è la retorica; il sapere andrà ordinato e appreso in funzione dell'esigenza di pronunciare un discorso persuasivo (e a questo scopo anche elegante) nelle diverse situazioni. Secondo Platone tale tecnica è la dialettica; il sapere andrà ordinato al fine che se ne facciano emergere la coerenza e il senso globali, e che in questo modo esso guidi le scelte dell'individuo e la progettazione politica per la riforma della *polis*. Solo la dialettica ha una potenza così grande.

L'educazione
retorica
di Isocrate

Queste due diverse risposte si situano a due livelli differenti. La risposta di Isocrate lascia indiscussi i valori tradizionali della *polis*, sia quello, tipicamente politico, dell'onore come riconoscimento pubblico di un ruolo di eccellenza nella città, sia quelli più legati al mondo agricolo e terriero: la sobrietà, il senso della misura e la reli-

Isocrate nacque ad Atene nel 436 a.C. da Teodoro, mercante di flauti. Frequentò in gioventù le lezioni di Prodico e Gorgia. Visse quasi sempre ad Atene, dove morì nel 338, a 98 anni. Attorno al 390 fondò una scuola di retorica, che ebbe un grande successo.

giosità, anche dopo che quest'ultima era stata violentemente scossa da cento anni di indagini scientifiche. Il rifiuto di questo piano di discussione è programmatico in Isocrate: le discussioni tipiche della filosofia precedente sui portati delle scienze, sul mondo e sui valori vanno affrontate brevemente e in gioventù, a titolo di ginnastica mentale; ma il prolungarle e il portarle a fondo, e in generale lo studiare le scienze più di quanto serva nella pratica corrente, sono nient'altro che indici di stravaganza fastidiosa, quando non di malvagità deviante. A coloro che rifiutano la politica e con essa il mondo culturale della *polis* Isocrate dunque non si preoccupa di rispondere. Suo intento è quello di fornire le nozioni veramente utili al cittadino nella pienezza delle sue funzioni, cioè le nozioni linguistiche, giuridiche e storiche (quell'insieme cioè di nozioni che riceverà in seguito il nome di « cultura umanistica » in contrapposizione alla cultura scientifica). Un adeguato uso retorico di tali nozioni è per Isocrate in grado di riprodurre consenso attorno a una conduzione moderata della politica cittadina.

È evidente la continuità con la tradizione di insegnamento della sofistica. Ma va sottolineata la differenza principale: per un Protagora o un Gorgia tutto il sapere acquisiva il suo senso e la sua validità nel suo uso politico, nessun aspetto del sapere poteva pretendere di non essere messo in gioco nella politica. Rifiutando di discutere a fondo sulle scienze e sulla filosofia Isocrate invece mira a porre come stabile e indiscutibile quel *corpus* ideologico e di valori cui si era tradizionalmente rifatta la *polis* greca, nel momento in cui le scienze e la filosofia lo hanno messo in crisi.

Il livello in cui si muove la risposta educativa di Isocrate può apparire, e indubbiamente è, superficiale, dato che essa per la sua efficacia presuppone il consenso attorno a valori che invece erano discussi e negati. Tuttavia il *curriculum* educativo isocrateo fu quello che incontrò maggiore fortuna nel mondo greco, sia nell'Atene a lui contemporanea sia nell'epoca ellenistica. Ciò si spiega con il fatto che la « cultura umanistica » e l'educazione retorica erano le più funzionali alla vita politica della città, soprattutto dove e quando i conflitti erano attenuati: esse fornivano un sistema di valori ed una visione del mondo stabili ed esaurienti (anche se fragili nella loro strutturazione teorica d'insieme) e una somma di nozioni utili per una pratica corrente e non rischiosa di mediazione politica.

Alla risposta di Isocrate fa riscontro la risposta più profonda di Platone, per il quale non poteva bastare il rifarsi ai valori tradizionali della *polis*, dato anche che i progressi della retorica non modificavano affatto la conflittualità della vita politica cittadina. Non può essere sufficiente, per Platone, l'apprendimento di una somma an-

L'educazione
scientifico-
dialettica
di Platone

che grande di nozioni e competenze importanti alla pratica politica e una casistica dei loro possibili usi retorici; è necessario invece l'ordinamento globale del sapere, entro il quale soltanto ogni conoscenza può acquisire il suo senso e provare la sua validità, e i valori possono ritrovare forza persuasiva. L'esercizio dialettico in quanto pratica educativa ha per Platone lo scopo di ricondurre ogni singola conoscenza entro il quadro globale del sapere, e in questo modo di far sì che chi apprende ne riconosca il senso. L'azione di riforma politica potrà essere efficace soltanto a partire da un tale quadro globale; altrimenti si agirà alla cieca. La radicalità dei progetti platonici di riforma è il correlato di questa riconduzione di ogni conoscenza al suo nesso globale. Il possesso o la mancanza di tale ordinamento totale del sapere sarà decisivo anche per l'efficacia della retorica; senza di esso infatti l'uso retorico di qualsiasi nozione non potrà essere determinato che da una pratica empirica, e mancherà la possibilità di stabilirne la coerenza e l'opportunità.

Ma la posizione di Platone si situa a un livello più profondo anche in un altro senso. Alla domanda sul valore della politica per la felicità individuale, la risposta di Platone consiste nell'identificare l'acquisizione di quel sapere che è la sola base di una politica giusta e buona con l'acquisizione del bene per l'anima e quindi con la felicità del singolo. Infatti il sapere che consente di dominare la spinta disgregatrice dei desideri nella città coincide con quello che consente tale dominio entro l'anima individuale; senza di esso l'anima è destinata a finire sotto il dominio della sua parte concupiscibile — dominio oltre che bestiale anche inevitabilmente doloroso, perché per la sua illimitatezza il desiderio non può mai essere soddisfatto. Data questa coincidenza dell'educazione individuale e dell'educazione alla politica, ciò che va evitato non sarà l'azione politica in quanto tale, ma l'azione politica cieca o guidata soltanto da una pratica empirica, l'intervento nei conflitti senza il possesso di un sapere globale che indirizzi verso la soluzione giusta e buona. Quando un tale possesso ci sia, è assurdo per Platone che non venga utilizzato nella dimensione politica: ciò significherebbe una rinuncia immotivata al dominio della scienza e del bene nell'ambito più specificamente umano della vita. Platone apprezza parzialmente l'educazione di tipo isocrateo; pur non essendo basata sulla scienza, essa è guidata dall'intenzione di preparare alla politica. Ha invece un totale disprezzo verso un Antistene: comunque motivato, il rifiuto della politica e della connessa educazione non può che mascherare la prevalenza dei desideri più spregevoli unita alla debolezza nei conflitti in cui si crede di poterli soddisfare; la posizione di Antistene è una posizione da servi.

Il pensiero di Platone segna, si può dire, l'atto di nascita della filosofia dell'educazione. Nei secoli precedenti, come si è visto, le pratiche educative erano sempre volte a preparare l'individuo alla vita della comunità cittadina, ad integrarsi, armonizzarsi e affermarsi in essa, senza che fosse posto il problema radicale del valore di questa integrazione. La crisi della *polis* pone crudamente questo problema; Platone affronta la possibilità della divaricazione del bene per il singolo dalla sua integrazione sociale e per primo riflette sia sulla radice di questa possibile divaricazione sia sulle condizioni e sui modi del suo superamento. Anche se su strade e con esiti diversi, la successiva riflessione filosofica sull'educazione avrà in questa scissione e nelle condizioni della sua ricomposizione il suo problema fondamentale.

Nascita della filosofia dell'educazione

7.3. L'educazione moderata: Senofonte e Isocrate

Nel respingere le discussioni approfondite sui portati delle scienze e sul loro senso Isocrate non fu isolato. Nello stesso senso si pronunciò la maggior parte della fascia sociale tradizionale dominante ad Atene, tutta quella parte cioè che rifiutò di orientarsi nella direzione di una riforma radicale di tipo platonico e si sforzò invece essenzialmente di migliorare l'educazione ormai tradizionale, salvaguardandone i valori che l'ispiravano e gran parte dei contenuti. In questo filone si colloca *Senofonte* *. Come Platone, Senofonte scrisse numerose opere in cui è raffigurato Socrate intento a dialogare con diversi interlocutori; ma la figura di Socrate è qui appiattita e ridotta a quella di un saggio consigliere di fronte ai più svariati pro-

Senofonte nacque attorno al 430 a. C. ad Atene da famiglia ricca. Fu tra gli uditori più frequenti di Socrate, senza poter esserne considerato un seguace. Le sue posizioni aristocratiche, ostili alla democrazia, lo spinsero a legarsi a Sparta. Nel 401 partecipò alla fallita spedizione organizzata da Sparta contro il re di Persia Artaserse. Nel 394 combatté a Coronea con gli Spartani contro gli Ateniesi e i loro alleati. Dopo il riavvicinamento tra Sparta e Atene (370), ritornò forse nella città natale. Morì dopo il 355. Scrisse un'opera storiografica in 7 libri, le Elleniche, che prosegue la Storia di Tuciddide fino al 362. Imitando Platone, scrisse opere in cui è raffigurato Socrate a colloquio con suoi interlocutori in diverse occasioni (i Memorabili di Socrate, il Simposio e l'Apologia di Socrate), e altre opere storiche e educative (Anabasi, Ciropedia).

blemi che la vita pratica comporta. A Socrate Senofonte fa dire che bisogna studiare le scienze (le matematiche, l'astronomia, ecc.) fino al punto in cui sono utili per le esigenze immediate della vita pratica, ma non oltre. Le indicazioni pedagogiche positive più nette negli scritti senofontei si rifanno al modello spartano: bisogna educare i giovani alla sobrietà e al valore militare attraverso un duro addestramento che abitui a sopportare le fatiche e a dominare i desideri corporei, a cominciare da quelli più elementari, come la fame, la sete, i desideri sessuali.

Senofonte e l'educazione del principe

Su questi stessi principi è costruito il romanzo «pedagogico» di Senofonte, la *Ciropedia*. L'interesse di questo testo sta nel fatto che in esso non è più la figura del cittadino della polis a costituirsi come la destinataria del progetto educativo, bensì quella del principe, destinato a reggere un vasto impero (si tratta appunto di Ciro e dell'impero persiano da lui fondato). Il tema dell'educazione del principe si presenta come urgente in un mondo che sta avviandosi verso la comparsa di grandi monarchie assolute: esso ritorna anche in Isocrate e nel *Protrettico* di Aristotele (che, come si vedrà, fu in effetti il pedagogo di Alessandro). È tuttavia interessante notare che questo tema non era destinato a incontrare molta fortuna nel posteriore pensiero educativo dell'epoca ellenistico-romana, che si sarebbe nuovamente incentrato sul problema della formazione del cittadino. Ciò è dovuto, probabilmente, all'eccessiva distanza delle corti e del loro apparato burocratico-militare dalle città e dalle scuole nel cui ambito questi problemi vengono dibattuti; ed è dovuto, anche, alla casualità con cui spesso emergono o scompaiono le dinastie dei re-generalisti ellenistici, all'impossibilità di legittimarne la potenza sulla base della buona educazione ricevuta (che è invece proprio il proposito della *Ciropedia* senofontea). Di fronte alla irriducibile estraneità del principe alla filosofia e all'educazione delle scuole, queste reagiscono allora ignorando il problema e tornando a concentrarsi sulla figura più familiare del cittadino, ideologicamente trasformata in quella dell'uomo in generale.

Isocrate e la formazione dell'oratore

L'insegnamento di Isocrate è volto a uno scopo distinto da questo (ma complementare ad esso nella polis greca), cioè quello di dare all'allievo la capacità di produrre un discorso persuasivo. La pratica del suo insegnamento era per molti aspetti simile a quella dei Sofisti: gli studenti dovevano conoscere un po' tutto il patrimonio poetico e storiografico dell'epoca, e attingerne temi, esempi, idee dotati di forza persuasiva sull'uditorio.

La scuola di Isocrate ebbe il massimo successo tra quelle a lui contemporanee; va però rilevato che si trattò di successo entro la ristretta fascia sociale che poteva pervenire a un'istruzione supe-

riore: in tutta la sua attività di insegnante ebbe complessivamente un centinaio di studenti, in media quattro o cinque per anno.

7.4. L'educazione nell'Accademia platonica

L'Accademia fu concepita da Platone non soltanto come una scuola, ma come un'istituzione che riassumeva in sé i caratteri di una scuola e quelli di un partito politico. Questa peculiarità dell'Accademia si connette strettamente con il radicalismo dei progetti platonici di riforma politica: mentre lo scolaro di Isocrate era destinato, una volta compiuto il corso di studi e lasciata la scuola, a far valere le capacità acquisite entro le istituzioni politiche esistenti (l'assemblea, i tribunali, ecc.), il membro dell'Accademia era destinato ad intervenire sugli assetti politici esistenti per trasformarli profondamente; il mantenimento dei legami con l'Accademia, cui spettava la discussione e la guida di tali interventi, era essenziale per assicurare volta per volta la correttezza dell'azione politica dei diversi membri. In quanto organizzazione politica l'Accademia ebbe una certa importanza attorno alla metà del IV secolo: oltre alla sua influenza sulle vicende siracusane, sappiamo che accademici composero testi legislativi per alcune città (Pirra, Megalopoli) e furono consiglieri politici del signore di Asso nella Troade. Tale importanza venne però meno assai presto, cioè con l'affermazione della potenza macedone e la connessa stabilizzazione degli ordinamenti esistenti ad opera della forza del monarca.

Tra le caratteristiche della pratica di insegnamento proposta da Platone due emergono per la loro importanza. L'atteggiamento del maestro durante l'insegnamento deve essere improntato a tolleranza: non è produttore obbligare ad apprendere né sottoporre a questo scopo chi apprende a fatiche sgradite. L'apprendimento deve avere la felicità di un gioco, anche se impegnativo, deve essere prodotto da uno spontaneo desiderio di sapere unito a una naturale facilità a comprendere e ragionare. In questo modo emergeranno naturalmente i migliori, che verranno rigidamente selezionati: solo ad essi spetterà affrontare gli studi superiori, quelli che li destineranno al ruolo di governanti della città. Questa tolleranza e selettività sono entrambe caratteristiche determinate dall'intenzione fondamentale dell'educazione platonica. Non importa a Platone una diffusione generalizzata del sapere ancora non ordinato (diffusione che l'obbligo potrebbe favorire mentre la selezione può ostacolare); importa invece che non sia ostacolata l'affermazione di quelli che sono naturalmente i migliori (ed inevitabilmente pochi), perché questi soli

Platone: libertà e selettività dell'apprendimento

sono in grado di operare a quell'ordinamento globale del sapere che è la base necessaria del buon governo della città.

L'intenzione e il carattere dell'educazione platonica hanno una conseguenza, che Platone vede e sostiene: il processo educativo va affidato completamente allo stato, quindi sottratto il più possibile ad ogni influenza del suo committente tradizionale, cioè la famiglia. Non soltanto la famiglia non era più in grado di valutare il tipo di sapere che l'insegnamento platonico proponeva (questo era vero in certa misura anche per l'insegnamento di Isocrate); ma soprattutto ogni famiglia in quanto tale tendeva a un'utilizzazione privata del sapere acquisito. Nella dimensione politica in particolare la tendenza cieca di ogni famiglia non poteva che essere verso un sapere che fosse strumento e giustificazione della detenzione di un ruolo di eccellenza per i propri membri, indipendentemente dalla considerazione se ciò fosse bene per la città nel suo insieme. Tale tendenza portava con sé la richiesta di atteggiamenti autoritari nell'insegnamento, tali cioè da portare comunque all'apprendimento; ne seguiva una distorsione nel processo di selezione dei migliori. Nella *Repubblica* perciò Platone pone come base del suo programma educativo che tutta la vita dei futuri governanti, non solo i filosofi ma anche i guerrieri, sia organizzata dallo stato il più possibile separatamente dalle famiglie.

Quanto ai contenuti dell'insegnamento, Platone si preoccupa soprattutto di definire il *curriculum* degli studi per i futuri governanti. Per il periodo che va dalla fine dell'adolescenza ai 35 anni esso comprende l'intero *corpus* delle vere scienze, cioè le matematiche, suddivise, come si è detto, in aritmetica, geometria, astronomia e armonica. A partire dai 35 anni si avrà, con la messa in discussione dialettica dell'intero *corpus* delle matematiche, il punto culminante dell'intero processo educativo.

Nelle *Leggi* viene tracciato anche il piano di insieme dell'educazione precedente, che occupa il periodo che va dai quattro anni al termine dell'adolescenza. I suoi contenuti coincidono in gran parte con quelli dell'educazione tradizionale: educazione fisica e addestramento militare da un lato, lettura, scrittura e studio della poesia e musica tradizionali dall'altro. Qui Platone ribadisce più volte che il patrimonio culturale tradizionale va purgato o se necessario riscritto ogni volta che contenga idee, indicazioni o stimoli fallaci o devianti. Questo atteggiamento censorio deriva dal fatto che Platone vede ancora nella poesia la produttrice di una visione globale della realtà capace di porsi in antitesi con quella della filosofia e della scienza. La novità principale introdotta da Platone a questo livello di educazione è l'importanza preponderante degli esercizi ma-

tematici. I giovani dovranno provare a risolvere ogni tipo di problemi matematici, e così acquisire tutte le nozioni matematiche utili nella pratica; la selezione di coloro che dovranno affrontare gli studi superiori avverrà in base al valore dimostrato da ciascuno in questo settore di studi. Si tratterà però soltanto di matematica empirica; lo studio dell'assetto scientifico delle matematiche rimane riservato al livello più alto dell'educazione, ai futuri governanti.

7.5. La separazione fra scuola e società: l'Accademia dopo Platone e il Liceo aristotelico

La seconda metà del IV secolo, che si apre con le morti di Platone (347) e di Isocrate (338), è caratterizzato dall'affermazione della potenza macedone e dalla progressiva stabilizzazione degli assetti politici delle città ad opera della forza del monarca. Il percorso del cittadino dalla società alla scuola e da qui nella politica cambia perciò profondamente di senso; non si tratta più per il cittadino di rientrare nella politica dotato di un sapere con cui operare mediazioni o trasformazioni; il sapere appreso potrà ormai servire soltanto alla giustificazione dell'assetto esistente e alla sua gestione giuridica e amministrativa. Mentre, come si è visto, l'adattamento della scuola isocratea a questa nuova situazione è del tutto naturale e non comporta gravi problemi, l'Accademia subisce una modificazione fondamentale: ogni sua possibilità di intervento politico viene meno, e viene perciò anche meno il suo aspetto di partito politico. Il rientro dell'accademico nella città potrà ormai essere soltanto quello di chi è a conoscenza del disegno del mondo dettato dalla divinità, entro il quale l'assetto politico esistente trova il suo senso e la sua giustificazione. La dialettica subisce allora un declassamento decisivo e rimane confinata al momento preliminare dell'acquisizione del sapere, dato che si tratta ormai di apprendere un sistema globale, il cui senso non ha più motivo di essere messo in discussione. L'Accademia diventa perciò (soprattutto sotto la guida di Senocrate, dal 339 al 314) una scuola in cui si insegna una dottrina, una visione del mondo, la cui preoccupazione è quella di conservare e fondare tutti quei valori tradizionali che mantenevano una funzionalità per la società della *polis* nella nuova situazione. Il programma educativo isocrateo e quello accademico, inizialmente antitetici, divengono a questo punto di fatto complementari: la filosofia accademica fornisce alla retorica una base ideologica strutturata assai più saldamente di quanto consentisse il rifiuto isocrateo della dialettica e dello studio approfondito delle scienze.*

Carattere
sociale del-
l'educazione

L'istruzione
superiore...

... e quella
elementare

L'evoluzione dell'Accademia platonica fino al I secolo dopo Cristo può essere schematicamente suddivisa in tre periodi. Nel primo, nel quale oltre ai primi scolarchi Speusippo e Senocrate ebbe un certo rilievo Polemone (scolarca dal 314 a.C. al 270 circa), la scuola mirò soprattutto a riformulare il pensiero del fondatore in forma sistematica e compiuta, proclamando la propria fondamentale ortodossia anche quando introduceva elementi dottrinali nuovi. Il secondo, che va dallo scolarcato di Arcesilao (265 circa-240 a.C.) a quello di Carneade (164 circa-137 circa), è il cosiddetto periodo « scettico »: gli accademici, in polemica con gli Stoici, sostenevano che non era mai possibile una conoscenza certa, e che quindi in tutti i casi non si poteva che giungere alla « sospensione del giudizio ». Con Filone di Larissa (scolarca dal 110 fin dopo l'88 a.C.) e soprattutto con il suo successore Antioco di Ascalona ha inizio il terzo periodo, in cui lo scetticismo viene progressivamente abbandonato e vengono riformulati sistemi dottrinali complessi e di impianto dogmatico; Antioco in particolare sosteneva la sostanziale convergenza tra le filosofie accademica, peripatetica e stoica, tutte derivanti da Socrate e tutte opposte all'epicureismo. Da questo sincretismo emergerà, nel II secolo d.C., la corrente di pensiero neo-platonica.

Il Liceo
di Aristotele

Rispetto alle scuole sia isocratea che platonica, la scuola di Aristotele¹ differisce per una caratteristica che poi sarà comune a tutte le scuole scientifiche dell'epoca successiva: coerentemente con l'impostazione di fondo della filosofia aristotelica, lo studio nella scuola di Aristotele non è più finalizzato al rientro nella vita politica della città. Ciò non impedi, ovviamente, a scolari di Aristotele di avere un ruolo politico importante; ma in linea di principio ciò che si apprende nel Liceo, sia scienza o filosofia, è fine a se stesso. La vita cui destina lo studio nel Liceo è una vita contemplativa; l'unificazione delle diverse scienze ad opera della filosofia ha certamente, come si è detto, una rilevanza ideologica, ma si tratta di una ideologia destinata a pochi, gli scienziati e i filosofi. Anche quando l'oggetto della ricerca scientifica aristotelica è costituito dai comportamenti umani e dalle formazioni sociali e politiche, la scienza resta del tutto non coinvolta nelle vicende che prende in considerazione: l'atteggiamento dello scienziato non cambia, che abbia a suo oggetto la politica, la biologia o l'astronomia; si tratta di settori naturali regolati da una necessità che la scienza non può davvero modificare.

1. Per la biografia di Aristotele si veda il Capitolo 8.

Il problema dell'educazione perde perciò in Aristotele la gravità e la centralità che aveva avuto in Platone. Non si tratta più di saldare la possibile scissione tra il singolo e la città ritrovando nel dominio della parte razionale dell'anima la condizione, comune al singolo e alla città, del raggiungimento del bene. I diversi fini specificamente umani cui i diversi uomini tendono sono tutti naturali, anche se vi è in essi una gerarchia di valore; per il loro conseguimento è necessaria all'uomo la vita associata. Si tratta di una necessità naturale: l'uomo è un « animale politico » (come l'ape, la vespa, la formica e la gru, dice in un passo Aristotele). L'associazione tra uomini può dar luogo a diverse formazioni politiche, entro le quali vi è sempre un certo grado di disomogeneità tra i cittadini, date le diverse tendenze naturali. Ogni stato dovrà allora assumersi la cura dell'educazione, con la quale mirerà ad adeguare i propri cittadini alla propria specifica costituzione. Diversa dovrà quindi essere l'educazione a seconda che una città abbia una costituzione democratica, aristocratica o monarchica.

Tutte le costituzioni cui Aristotele pensa hanno in comune la caratteristica che non tutti i membri del corpo sociale fanno parte della cittadinanza; ne sono esclusi in ogni caso gli schiavi e le donne. Anche le donne quindi restano escluse dallo sforzo educativo dello stato. Tra le costituzioni la migliore è per Aristotele quella intermedia tra aristocrazia e democrazia, quella cioè in cui ha la prevalenza il ceto dei medi proprietari terrieri. Ad essa si riferiscono le poche indicazioni che Aristotele dà su quale sia il corretto curriculum degli studi. Esso comprende tutte le materie ormai tradizionali (oltre all'educazione fisica la grammatica, la cultura letteraria e musicale, le matematiche), cui viene aggiunto per la prima volta il disegno. Il problema cui vengono dedicate più pagine è in quale misura il cittadino debba studiare musica e letteratura: la risposta è fino al punto di saperle apprezzare e goderne, non oltre. La tradizione poetica greca nella mutata situazione culturale non appare ormai più come una possibile antagonista della scienza nel fornire una visione del mondo; essa è ormai ridotta a una occasione di diletto, e il dedicarsi in forma professionale può essere impresa da subalterni, non da cittadini. All'estremo opposto, lo studio del sapere filosofico e scientifico è ormai riservato a un ceto specializzato e ristretto, gli intellettuali che lavorano e insegnano nella scuola, e considerato superfluo (alla maniera di Senofonte e di Isocrate), per i comuni cittadini.

L'istruzione
secondo
Aristotele

Lecture

Platone L'educazione dei filosofi-re

Nel passo della Repubblica qui riportato, Platone riassume il programma educativo proprio dell'Accademia: la finalità è quella di formare una generazione di filosofi di tipo nuovo, in grado di padroneggiare parimenti la scienza e il potere politico. La prima fase di questo programma prevede l'insegnamento, in forma libera e non sistematica, soprattutto delle discipline scientifiche, in primo luogo matematiche; dopo un intervallo dedicato agli esercizi fisici di carattere paramilitare, si torna, fino ai 30 anni, allo studio approfondito di aritmetica, geometria, stereometria, astronomia e acustica; per i migliori seguono cinque anni di studio della dialettica (non consigliabile ai più giovani per lo smarrimento morale che il suo esercizio critico potrebbe ingenerare e per l'abuso che essi potrebbero farne). A questo punto i nuovi filosofi devono assumere, nella « caverna », le loro responsabilità politiche, da cui saranno sollevati verso i 50 anni perché si possano dedicare liberamente agli studi filosofici, pronti tuttavia ad assumere a turno la direzione della città. Una volta preso il potere, i filosofi-re si dedicheranno al compito primario di rinnovare alle radici l'educazione sociale dei giovani, per garantire la continuità del nuovo assetto politico. Naturalmente Platone non pensa che il programma educativo qui delineato debba mai venir esteso all'intera popolazione: esso è riservato al ceto superiore, alla « razza d'oro » destinata a reggere il potere.

— A chi è ancora ragazzo bisogna dunque impartire le discipline del calcolo, della geometria e tutta quell'educazione preliminare che deve introdurre allo studio della dialettica, configurando però l'insegnamento in modo che non diventi una costrizione ad apprendere.

— E perché?

— Perché, risposi, un uomo libero nulla deve apprendere con spirito servile. Le fatiche del corpo che si sopportano per costrizione, infatti, non danneggiano affatto il corpo stesso, ma non può permanere nell'anima alcun insegnamento impartito con la violenza.

— Vero, disse.

— Non usare dunque la costrizione con i ragazzi, risposi, o ottimo amico, ma allevali negli studi interessandoveli come ad un gioco, sì da poter anche meglio scoprire le inclinazioni naturali di ognuno.

— Quel che dici è fondato, rispose.

— Non ricordi forse, proseguì, che dicevamo che i ragazzi dovevano anche esser condotti a cavallo ad osservare le battaglie, e che, se fosse possibile farlo con una certa sicurezza, li si doveva far avvicinare fino ad assaporare il sangue, quasi fossero cuccioli?

— Ricordo, disse.

— Chi in tutte queste esperienze, dissi io, nelle fatiche e negli studi e nei pericoli, volta a volta si sia mostrato il più agile, lo metterai in un gruppo a parte.

— A che età?, chiese.

— All'età, risposi, in cui terminano gli esercizi fisici obbligatori: durante questo periodo in effetti, che duri due o tre anni, è impossibile che facciano qualche altra cosa: fatiche e sonno son nemici degli studi. D'altra parte, anche l'accertare il valore d'ognuno negli esercizi fisici, non è certo la più trascurabile delle prove.

— E come no?, disse.

— Dopo questo periodo, continuai, coloro che sono stati prescelti fra i ventenni otterranno una dignità più elevata degli altri, e si presenteranno loro quelle discipline che da ragazzi avevano studiato alla rinfusa, organizzate in una visione d'insieme delle relazioni intercorrenti fra le varie scienze e fra esse e la natura della realtà.

— Certo questo metodo di studio soltanto, disse, può dar solidi frutti in coloro cui sia stato impartito.

— Ed è anche, dissi io, il più valido indizio per discriminare le nature dialettiche da quelle che non lo sono: dialettico infatti è chi è capace di una visione d'insieme, gli altri no.

— Sono d'accordo, egli disse.

— Tu dovrai pertanto, dopo aver considerato tutto questo, compiere un'ulteriore scelta nel gruppo degli eletti, traendone, quand'essi abbiano compiuto trent'anni, i più dotati di tali qualità, che siano ben saldi nelle scienze, nella guerra e nelle altre discipline loro prescritte: ad essi conferirai dignità ancora più elevata, e cercherai, mettendoli alla prova con gli strumenti della dialettica, chi sia in grado di rinunciare all'uso degli occhi e di ogni altro senso per tendere, guidato dalla sola verità, alla realtà stessa. E, qui, compagno, è richiesta la massima vigilanza. [...]

Una precauzione importante, allora, è già quella di non far loro assaggiare la dialettica da giovani. Penso infatti che non ti sarà sfuggito che gli adolescenti, quando per la prima volta ne prendon gusto, ne abusano come di un gioco, se ne valgono solo per contraddire, e imitando chi li ha confutati si confutano a loro volta reciprocamente, divertendosi come dei cuccioli a tirare e a mordicchiare con le argomentazioni tutti quelli che si avvicinano loro.

— Straordinariamente vero, disse.

— E quando abbiano confutato essi stessi molti interlocutori, e da molti siano stati confutati, bruscamente e di colpo finiscono per non credere più a nulla di ciò in cui prima credevano: e da questo viene che loro stessi e la filosofia tutta quanta cadono in un generale discredito.

— Verissimo, disse.

— Un uomo maturo invece, continuai, non si dovrebbe lasciar prendere da una simile follia, e imiterà piuttosto chi intende usare la dialettica nella ricerca della verità, che chi gioca a contraddire per il gusto del gioco; sarà egli stesso più misurato e renderà la sua occupazione stimabile, da screditata che era.

— Corretto, disse.

— E non era forse inteso alla precauzione tutto quanto s'è detto prima, che cioè si dovesse ammettere alla dialettica nature equilibrate e ferme, anziché lasciarla avvicinare, come accade attualmente, da chiunque capiti anche se non è affatto dotato?

— Senz'altro, disse.

— Basterà poi all'apprendimento della dialettica, coltivato con continuità ed energia ed escludendo qualsiasi altra occupazione, esattamente come s'era disposto per il periodo dedicato agli esercizi fisici, il doppio degli anni destinati a quegli esercizi?

— Intendi, chiese, sei o quattro anni?

— Non importa, dissi, metti cinque. Dopo di che dovrai farli ridiscendere in quella caverna e costringerli ad assumere il comando militare e quante altre responsabilità sono proprie dei giovani, perché non siano inferiori agli altri neppure per esperienza: e di nuovo in queste circostanze dovrai metterli alla prova, vedendo se resistono ad attrazioni dispersive o se mostrano qualche cedimento.

— E quanto tempo, chiese, stabilisci per tutto questo?

— Quindici anni, risposi. Giunti all'età di cinquant'anni, coloro che saranno sopravvissuti ed avranno eccelso in tutte le prove — sia nella pratica sia nelle scienze — saranno infine avviati al compimento, ed obbligati ad elevare la luce dell'anima verso ciò che ad ogni cosa dà luce; quando abbian visto il bene in sé, e siano in grado di valersene da modello, li si obbligherà a turno, per il resto della loro vita, a ordinare armonicamente lo stato, i cittadini, se stessi, trascorrendo la più gran parte del tempo nella ricerca filosofica, pronti però quando sia giunto il turno di ognuno, ad affrontare i travagli della politica e l'esercizio del potere nel solo interesse dello stato, considerando il potere stesso non come un bene, ma come un inevitabile dovere; infine, dopo aver educati sempre nuovi uomini simili a sé medesimi, destinati a sostituirli nella custodia dello stato, se ne andranno ad abitare nelle isole dei Beati. Lo stato dedicherà loro monumenti e sacrifici pubblici, come a divinità se lo concederà l'oracolo della Pizia, altrimenti come ad uomini felici e divini.

— Meravigliosi, disse, o Socrate, questi reggitori, che hai ritratto a mo' di scultore.

— E anche le reggitrici, replicai, o Glaucone; non credere che quanto s'è detto riguardi gli uomini a preferenza delle donne, di quelle donne cioè che abbiano per natura capacità adeguate.

— Corretto, disse, dal momento che esse, come abbiamo visto, hanno tutto in comune con gli uomini, in piena eguaglianza.

— Ebbene, dissi: siete d'accordo che quanto abbiam detto sullo stato e la costituzione non è del tutto una vana chimera, ma cosa bensì difficile da realizzarsi, in qualche modo però possibile, e non diversamente da come si è detto; che una volta che i veri filosofi avranno assunto il potere nello stato, in molti o uno solo, essi disprezzeranno gli onori attuali, ritenendoli cosa servile e priva di qualsiasi valore, daranno invece la massima importanza alla rettitudine e agli onori che ne vengono, riconosceranno la giustizia come la cosa più alta e più necessaria, e, consacrandosi a servirla e ad accrescerla, armoniosamente riformeranno il loro stesso stato.

— Come?, chiese.

— Tutti quanti i cittadini, risposi, che abbiano superato il decimo anno, essi li relegheranno in campagna, prenderanno i figli di costoro sottraendoli ai costumi attuali, che sono poi quelli dei genitori, e li alleveranno secondo il modo di vita e le leggi loro propri, quelli cioè che abbiamo prima passati in rassegna. Daranno in questo modo allo stato, nel modo più rapido e più facile, quella costituzione di cui abbiamo discusso, assicurando così la felicità dello stato stesso e rendendo il beneficio più grande al popolo in cui esso sia sorto.

— Certo, disse: e mi sembra che tu abbia ben esposto, o Socrate, il modo in cui ciò si realizzerà, se mai si realizzerà.

— Non abbiamo ormai detto abbastanza, conclusi, su questo stato e sull'uomo ad esso affine? È chiaro in effetti quale secondo noi debba essere un tal uomo.

— Chiaro, disse: e, per rispondere alla tua domanda, mi sembra che siamo giunti al termine.

(da Platone, Repubblica, trad. di Mario Vegetti, Padova, RADAR, 1969)

w

Capitolo 8. L'enciclopedia del sapere e il grande intellettuale: Aristotele e la sua scuola

Con *Aristotele* entra sulla scena del pensiero filosofico greco un personaggio nuovo, destinato a modificare profondamente e duramente il profilo intellettuale, la collocazione sociale, lo stile di lavoro del filosofo. La radicale diversità di Aristotele risulta già dal suo ambiente di provenienza. Egli non è identificabile con nessuno dei due tipi di pensatori che ci sono noti: né con il grande aristocratico, destinato al possesso del sapere e alla gestione del potere (alla maniera di Parmenide e di Platone), né con i sapienti legati alle tecniche e al *demos* (alla maniera dei naturalisti ionici).

Nato nel 384 a Stagira, una piccola città della Calcidica sita all'estrema periferia del mondo greco, Aristotele risulta fin dal principio legato alle vicende del regno di Macedonia, alla cui influenza la sua città era sottoposta. Il padre, Nicomaco, era infatti medico di corte del re Aminta III, padre di Filippo e nonno di Alessandro Magno. Dalla professione del padre, il giovane Aristotele ricevette forse un incentivo verso quell'interesse per le scienze della natura che rimase costante in tutta la sua attività di ricerca; ma certamente più importante fu l'eredità implicita nella collocazione sociale del cortigiano Nicomaco. Per Aristotele, al contrario che per Platone, il rapporto con la politica poté fin dal principio essere soltanto indiretto, visto che dalla contesa per il potere egli era doppiamente escluso: in patria, giacché il potere vi era detenuto dalla monarchia macedone; all'estero, soprattutto in Atene, perché come straniero egli non poteva prender parte direttamente alla vita politica.

Dal punto di vista dell'esclusione sociale dalla politica, Aristotele prefigura dunque l'intellettuale ellenistico, che, a partire dal III secolo, avrebbe vissuto in un mondo dominato dalle monarchie assolute. Per un altro aspetto, invece, Aristotele raccoglie e consolida l'eredità di tutto il pensiero classico, dal VI al IV secolo: cioè per la sua concezione della filosofia come livello di organizzazione e di sintesi del sapere, di tutto il sapere, da quello logico a quello scientifico a quello teologico; anche qui, si intende, con la differenza che la vita etico-politica non è più il fine ma una parte e un oggetto fra i tanti di questo sapere.

L'opzione per il sapere, dunque per la filosofia come attività essen-

zialmente teorica, condusse il diciassettenne Aristotele ad Atene, dove nel 367 egli divenne membro dell'Accademia platonica. L'ingresso del giovane provinciale nella grande istituzione ateniese fu probabilmente reso possibile da una presentazione della corte macedone, dalla quale egli proveniva. È chiaro che fin dal principio non fu l'attività politica dell'Accademia ad attirare l'interesse di Aristotele, bensì le ricerche logiche e scientifiche che vi si conducevano; in questo senso è significativo che nell'anno in cui Aristotele entrò all'Accademia, Platone si trovava in Sicilia, e nella scuola primeggiava il grande scienziato Eudosso di Cnido.

Aristotele restò nell'Accademia per vent'anni, fino alla morte di Platone. La sua prodigiosa capacità di apprendere, il suo talento logico, l'indipendenza della sua personalità lo misero certamente in primo piano fra i condiscipoli e ne fecero presto uno dei protagonisti dei dibattiti in seno alla scuola. Nel secondo decennio della sua permanenza all'Accademia, Aristotele scrisse, oltre a un certo numero di dialoghi di ispirazione platonica, anche alcune delle sue opere più importanti, soprattutto in materia di logica, di teoria del linguaggio e di retorica; a questo periodo appartengono anche probabilmente le sue prime opere scientifiche, fra cui la *Fisica*.

Alla morte di Platone, nel 347, il trentasettenne Aristotele ha comunque ormai definito i fondamenti logici del suo pensiero. In quello stesso anno, egli abbandona Atene e l'Accademia, e si reca presso Ermia, signore di Asso e Atarneo in Asia Minore, un uomo devoto a Filippo di Macedonia. L'abbandono di Atene si deve probabilmente, più che al disappunto per l'elezione di Speusippo a capo dell'Accademia (Speusippo era nipote di Platone e d'altronde Aristotele, non essendo ateniese, non aveva il diritto di possedere l'edificio della scuola), alla reazione ateniese contro la politica espansionistica di Filippo, alla cui corte Aristotele era notoriamente legato. Ad Asso Aristotele conobbe il giovane naturalista Teofrasto, che era destinato a diventare il suo primo discepolo: in quella città, e in seguito a Mitilene nell'isola di Lesbo, i due studiosi attesero soprattutto a ricerche di carattere biologico.

Nel 342 Aristotele venne invitato da Filippo ad assumere l'incarico di precettore del giovane erede al trono, Alessandro, presso la corte macedone. Più che la sua fama di studioso, furono probabilmente la sua discendenza da Nicomaco e la sua amicizia con Ermia a procurargli questo invito. In Macedonia Aristotele si trattenne per diversi anni; il suo compito presso Alessandro non andò comunque mai oltre quello di un normale insegnante di letteratura e di retorica, ed è certamente leggendaria la tradizione antica e medievale di un profondo influsso politico del filosofo sul giovane re, di cui

Aristotele
precettore
di Alessandro
Magno

Aristotele
e la corte
macedone

Aristotele
nell'Accademia
platonica

il primo probabilmente non capiva e non condivideva le ambizioni imperiali.

Nel 338 la vittoria ottenuta da Filippo a Cheronea sancì definitivamente la supremazia macedone sull'intera Grecia; due anni dopo Alessandro succedette al padre sul trono di Macedonia. Aristotele era così libero di tornare ad Atene in tutta sicurezza, grazie alla potente protezione del suo regale discepolo. Rotti ormai i rapporti con l'Accademia, della quale nel frattempo era divenuto scolarca Senocrate, Aristotele aprì al Liceo, un ginnasio pubblico aperto all'insegnamento dei filosofi, una sua scuola con corsi regolari.

La fondazione
del Liceo

Con l'insegnamento, cui d'ora in poi egli si dedicherà interamente, si definisce il secondo polo fondamentale dell'esperienza di Aristotele: partito dalla corte, egli approda alla scuola. Escluso dal potere, straniero in Atene, privo di una vera patria, il filosofo, che nella reggia è subalterno e di cui la piazza diffida, trova finalmente nella scuola una casa sicura in cui esser padrone; trova nella pratica dello studio e dell'insegnamento quell'appagamento, quel senso di autonomia e di compiutezza che la città gli nega nella mutata situazione sociale.

Il Liceo¹ aristotelico era naturalmente assai diverso dall'Accademia platonica. Fra i condiscipoli non esisteva alcun legame religioso, alcuna regola comune di vita, alcun progetto politico cui operare insieme (molti tra essi erano tra l'altro meteci, come il maestro). Meno aperto alla libera discussione dialettica di quanto lo fosse l'Accademia (giacché la dottrina e l'insegnamento di Aristotele erano in certo modo "ufficiali" e non questionabili), il Liceo lasciava d'altro canto più spazio alle ricerche settoriali e specializzate, condotte da un numero abbastanza largo di studiosi sotto la guida e nel quadro tracciato dal maestro.

Durante il periodo dell'insegnamento nel Liceo Aristotele compose le sue maggiori opere filosofiche, etiche, biologiche e psicologiche. Questo periodo di riflessione e di organizzazione della ricerca venne interrotto bruscamente da un grave sommovimento politico. Nel 323 morì Alessandro Magno, e ad Atene riprese vigore, anche se per un breve periodo, il partito antimacedone; per il meteco Aristotele, malvisto a causa dei suoi notissimi legami con i Macedoni, non c'era più posto nella città. Egli si rifugiò quindi nella casa della madre, a Calcide in Eubea, dove trascorse in triste solitudine gli ultimi mesi della sua vita. Morì, lasciando all'amico Antipatro, governatore ma-

1. La scuola di Aristotele fu chiamata anche *Peripato* (*peripatos* = passeggiata), per l'usanza di discutere passeggiando nei giardini del Liceo. Gli aristotelici, quindi, furono chiamati nell'antichità « *peripatetici* ».

cedone di Atene, la cura del suo testamento, e a Teofrasto la direzione della scuola, nell'ottobre del 322, all'età di 63 anni.

Le opere che Aristotele ci ha lasciato¹ — un'imponente serie di scritti che coprono quasi tutti i campi del sapere — sono anch'esse legate, come tanta parte della sua vita, alla scuola e all'insegnamento. Aristotele scrisse, è vero, anche dialoghi di tipo platonico destinati

Le opere
di Aristotele

1. Le opere di Aristotele si possono suddividere nei seguenti gruppi:
A) Dialoghi di tipo platonico, di cui oggi ci restano solo pochi frammenti ma che nell'antichità godettero di larghissima fortuna. I principali sono i dialoghi sulle *Idee* e sulla *Filosofia*. A questo gruppo va anche riportata la celebre esortazione agli studi filosofici, indirizzata a un principe di Cipro, nota come il *Prorettico*.

B) Opere di carattere logico-linguistico. Parte di essa è raccolta nell'*Organon*: si tratta dell'*Interpretazione* (breve studio sulle funzioni semantiche del linguaggio), delle *Categorie*, degli *Analitici Primi* (sul sillogismo) e *Secondi* (sulla dimostrazione), e dei *Topici*, che trattano della dialettica. Altre opere di questo gruppo sono la *Retorica* (studio dell'argomentazione persuasiva) e la *Poetica* (teoria della composizione drammatica).

C) Opere fisiche. Si tratta della *Fisica* (teoria generale della natura), del libro sul *Cielo* (astronomia e cosmologia) e della *Meteorologia*. Questi tre gruppi di opere si ritiene siano stati composti in gran parte prima della morte di Platone (347).

D) Opere filosofiche. Si tratta dei vari libri componenti la *Metafisica*. Aristotele non compose quest'opera come un trattato unitario, ma come una serie di analisi filosofiche autonome, che furono raccolte sotto questo titolo solo nel I secolo a. C. ad opera di Andronico. Il termine *Metafisica*, che non compare mai negli scritti di Aristotele, significa « libro posto dopo le opere fisiche », oppure « vertente sui problemi filosofici della fisica ».

E) Opere biologiche. Esse comprendono le *Ricerche sugli animali* (zoologia), le *Parti degli animali* (anatomia e fisiologia), la *Riproduzione degli animali* (genetica e embriologia), la *Locomozione* e il *Movimento degli animali*.

F) Opere psicologiche. La più importante è lo scritto sull'*Anima*, integrato da una serie di brevi trattati di psicofisiologia (sulla percezione, la memoria, il sonno, ecc.), che vanno sotto il nome di *Parva Naturalia*.

G) Opere etico-politiche, che comprendono l'*Etica eudemia* e l'*Etica nicomachea*, la *Politica* e una raccolta di costituzioni di un centinaio di città greche, di cui ci resta solo la *Costituzione di Atene*.

La maggior parte delle opere comprese in questi gruppi sono state scritte dopo la fondazione del Liceo.

Gran parte delle opere di Aristotele in italiano sono state editate recentemente da Laterza (*Aristotele*, Bari, 1974); numerose le traduzioni e i commenti di singole opere, fra cui si segnalano la *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino, U.T.E.T., 1974, e le *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, U.T.E.T., 1971. Fra le opere recenti su Aristotele, si possono segnalare quelle di D. Ross, *Aristotele*, Milano, Feltrinelli, 1971², e di D. J. Allan, *La filosofia di Aristotele*, Milano, Lampugnani-Nigri, 1973.

alla pubblicazione, che si sono perduti, ma essi rappresentarono comunque una parte secondaria della sua produzione. Il suo pensiero potente, il suo sterminato sapere sono invece esposti nei trattati 'scientifici', costituiti dalla trascrizione dei corsi tenuti nei lunghi anni di insegnamento prima all'Accademia e poi al Liceo. Ogni corso forma un trattato, o una parte di esso; spesso nella stessa opera confluiscono corsi tenuti in epoche diverse, e ciò spiega una certa mancanza di organicità, molte ripetizioni, qualche contraddizione. I trattati non erano destinati alla pubblicazione ma ai discepoli della scuola; non si tratta comunque di opere 'segrete', giacché ne dovevano in ogni caso circolare parecchie copie.

Aristotele sostenne, nella sua *Etica*, che la vita contemplativa, dedicata solo al sapere teorico, allo studio, alla conoscenza, è la forma più alta di esistenza, la sola che avvicina l'uomo alla condizione divina: e il suo dio, in effetti, non è che pensiero e conoscenza. In questo modo Aristotele descriveva la nuova figura del filosofo che egli stesso aveva impersonato e condotto a perfezione: non più il legislatore, il profeta, né l'ingegnoso demiurgo, ma il caposcuola, il grande intellettuale dedito a una conoscenza che Aristotele definisce del tutto disinteressata e perciò inutile dal punto di vista di ogni possibile fine pratico: fine della conoscenza non è altro che la conoscenza stessa. Dalla società, dalla politica — cioè, ormai, dal potere regio — il filosofo si attende solo quella benevola protezione che gli consenta di attendere serenamente ai suoi studi nel tranquillo recinto della scuola. A sua volta, egli offre alla società un sapere privo di qualsiasi applicazione, che va perseguito solo perché il desiderio di sapere è coesistente all'uomo. Certo, come vedremo, questo sapere contiene anche un giustificazione globale del sistema del mondo e della società, che fornisce un'indiretta ma solida base ideologica al potere del re e alla conservazione delle differenze di ceto.

8.1. Platonismo e aristotelismo

Nella storia della filosofia europea, *platonismo* e *aristotelismo* sono rimasti, fino ai nostri giorni, come due modelli alternativi, due modi contrapposti di pensare la filosofia, i suoi fini, i suoi oggetti. Dal IV secolo in poi, tutti i filosofi, in un certo senso, possono venir classificati come « platonizzanti » oppure « aristotelizzanti ». La contrapposizione è storicamente giustificata, anche se essa va sicuramente oltre le intenzioni personali di Aristotele; i materiali su cui egli lavorava, i problemi su cui rifletteva, gli stessi concetti filosofici fondamentali che regolavano il suo pensiero gli derivavano in-

Il filosofo
e la « vita
contempla-
tiva »

teramente da Platone, né egli se ne staccò mai al punto da decidere di porsi in una opposizione totale e assoluta verso il maestro. Questa opposizione, questa rottura tuttavia si produssero. Abbiamo già visto come una delle ragioni fondamentali ne sia stata una trasformazione oggettiva intervenuta nel ruolo sociale del filosofo e dunque nella destinazione stessa del suo lavoro. Il fine della filosofia e del sapere, per l'aristocratico Platone discendente da re e legislatori, sta nel rinnovamento etico-politico della società; per Aristotele, l'una e l'altro sono fine a se stessi, dunque socialmente inutili, se non per appagare quel bisogno di conoscenza pura che è insito nell'essenza dell'uomo. Ma questa diversa concezione dei fini della filosofia, che è oggettivamente pilotata dalla struttura sociale, incide poi a sua volta sul modo di pensare gli oggetti stessi della filosofia. Per il platonismo, la pura teoria filosofica poteva distinguersi dal sapere empirico, volgare, e quindi esercitare tutto il suo potenziale di rinnovamento etico-politico, solo se si fosse rivolta ad oggetti suoi propri — le idee — diversi da quelli su cui verteva l'opinione comune. Il platonismo introduce dunque una scissione del mondo che è strettamente funzionale ai bisogni che esso esprime: i bisogni, cioè, di un rinnovamento del mondo che ne ristabilisca un ordine subordinato ai valori che solo il filosofo sa riconoscere.

Per Aristotele, al contrario, il compito della filosofia non sta né nell'immaginare né nel costruire un mondo nuovo e ideale; postulare una scissione del mondo fra il livello empirico e quello della « vera » realtà è per Aristotele in linea di principio un abuso dell'immaginazione filosofica, che riflette un eccesso del desiderio etico-politico. Non c'è, per lui, che un solo mondo, ed è quello della nostra esperienza quotidiana, pur con tutta la sua complessità e le sue articolazioni che spetta al sapere di comprendere e descrivere. Non c'è che una sola realtà, ed è quella delle sostanze individuali — gli uomini, gli animali, le piante, gli astri, la divinità — che popolano il nostro mondo e che noi percepiamo con i sensi, o di cui ci parla il nostro linguaggio. Descrivere le qualità, l'essenza specifica, l'ordine che definiscono queste sostanze; comprendere le ragioni della loro esistenza, della loro struttura; giustificare razionalmente il grande piano del mondo e della natura: questo diventa, per l'aristotelismo, il compito della filosofia e del sapere in generale, un compito che ha in sé il proprio senso e le proprie ragioni, senza che occorra abbandonarsi ad alcuna intemperanza del pensiero e dell'azione.

Una volta scisso il mondo fra un « alto » e un « basso », il problema del platonismo è quello di ritrovarne un'unità, attraverso

Il compito
della filosofia
secondo
Aristotele

una struttura gerarchizzata, verticale, che la dialettica e la matematica contribuiscono ad architettare; per Aristotele, invece, la realtà è in linea di principio unitaria e disposta su un piano omogeneo, orizzontale. Se è vero che gli astri sono superiori al mondo terrestre, e la divinità è a sua volta superiore agli astri, queste subordinazioni emergono come risultati della scienza, il cui punto di partenza è il mondo dato all'osservazione quotidiana, e non sono invece suoi presupposti come accadeva nel platonismo.

Si comprende così come per Aristotele cada, insieme con il primato delle idee, anche la supremazia di scienze come la dialettica e la matematica. Esse erano state per Platone gli strumenti principali della scissione del mondo e della sua ricomposizione gerarchica; avevano avuto, nel suo pensiero, il ruolo di scienze universali o esemplari, per la loro specifica capacità di cogliere la struttura interna del mondo delle idee e le relazioni che lo connettevano con il campo della vita umana. Nel mondo omogeneo di Aristotele, ogni scienza deve avere un suo oggetto specifico, e quindi va a collocarsi al fianco di tutte le altre scienze parimenti specifiche; in linea di principio, nessun oggetto ha una supremazia sugli altri (com'era il caso del bene in Platone), né esistono scienze che valgano in universale per tutta la realtà.

8.2. L'enciclopedia come nuova forma di unità del sapere. Il livello della filosofia aristotelica

In quanto si è detto, è già implicita una delle tesi fondamentali della filosofia di Aristotele: la tesi dell'autonomia delle scienze e della loro reciproca indipendenza. Ogni tentativo di subordinare le scienze l'una all'altra, o alla filosofia, creandone un sistema piramidale come quello che Platone aveva proposto nel *Timeo*, è per Aristotele arbitrario ed erroneo. Questa posizione aristotelica deriva, oltre che dalle ragioni generali di cui si è discusso, da una constatazione di fatto e da un principio teorico. La prima è molto semplice: alla metà del IV secolo appariva chiaro che le principali scienze, dalla matematica all'astronomia alla biologia, non solo avevano resistito agli sforzi platonici di un riassorbimento in un unico sistema del sapere, ma procedevano ormai in modo irreversibile verso la propria autonoma specializzazione. Ognuna di esse disponeva ormai di un gruppo di specialisti, di principi ben definiti, di trattati organici che ne determinavano metodi e oggetti. Aristotele non solo accetta questa situazione di fatto ma la consolida nell'organizzazione stessa del Liceo, dove, come si è visto, avevano

largo spazio le ricerche specialistiche nei vari settori del sapere. Più complesso il fondamento teorico con cui Aristotele giustificò l'autonomia delle scienze. La realtà, pur nella sua unità di fondo, è articolata in «generi» o regioni ognuno dei quali forma l'oggetto di una scienza o di un gruppo di scienze: per esempio, il genere della quantità forma l'oggetto delle scienze matematiche; la regione della natura vivente forma quello delle scienze biologiche. Ora, ognuno di questi generi e regioni della realtà ha *principi* (cioè leggi e strutture di organizzazione) suoi propri, non riducibili e non derivabili da alcun altro settore. Così i principi della quantità non servono a spiegare i fenomeni della vita, né i principi del mondo astrale hanno rapporto con quelli dell'esistenza umana. Ogni scienza, in questo quadro, deve partire dai principi propri del settore di realtà che ne forma l'oggetto, se vuole davvero comprenderlo; i principi di una singola scienza non sono quindi, a loro volta, riducibili a quelli di altre scienze o da essi derivabili.

A questo punto è chiaro che Aristotele non può più pensare a un'unificazione delle scienze in forma deduttivo-riduttiva. Nella loro autonomia, le scienze possono tutt'al più venire affiancate l'una all'altra: una visione globale della realtà può venire solo dalla loro somma, non derivare da un numero ristretto di irreperibili principi universali. Di qui l'opzione aristotelica decisiva: quella di costruire un'enciclopedia delle scienze, che raggruppi e organizzi tutto il sapere di cui l'uomo è in possesso, e rappresenti quindi un quadro analitico e ordinato della realtà, genere per genere, regione per regione.

Con pazienza e determinazione, Aristotele e i suoi allievi si dedicarono dunque al progetto enciclopedico: raccolsero un'enorme massa di materiali scientifici, li completarono, li riordinarono, li esposero infine in forma logicamente compiuta nei corsi e nei trattati della scuola. L'ordinamento enciclopedico, contrapposto a quello deduttivo proposto da Platone, non poteva però significare per Aristotele la rinuncia alla ricerca di qualsiasi forma di unità del sapere; l'enciclopedia non poteva risultare un semplice accumulo di nozioni senza alcuna trama unitaria che le connettesse, che ne mettesse in luce il senso d'insieme, che consentisse di leggerle all'interno di un disegno complessivo. Per molte e importanti ragioni Aristotele non era ancora disposto a rinunciare all'esigenza di un livello unitario del sapere.

Innanzitutto, se le scienze fossero del tutto comunicabili fra loro, esse produrrebbero un'immagine del mondo frammentaria, priva di qualsiasi ordito unitario; la conseguenza di ciò sarebbe grave anche da un punto di vista ideologico, perché comporterebbe la ne-

L'autonomia
delle scienze

L'enciclopedia
come forma
di unità
delle scienze

Esigenze
di unità
del sapere

Declassamento
della dialettica
e della
matematica.

gazione di qualsiasi ordine complessivo della realtà, di qualsiasi garanzia di stabilità e di giustificabilità razionale dell'assetto del mondo. Aristotele non può accettare tutto questo: per lui il mondo è fondamentalmente stabile, unitario, ordinato; la natura, la società, la divinità sono parti di un solo disegno razionale che la filosofia, con l'aiuto delle scienze, può comprendere e spiegare.

In secondo luogo, la totale autonomia delle scienze avrebbe finito per annullare il ruolo della filosofia, o comunque per escluderla dal campo del sapere per relegarla sul terreno pratico dello scontro fra le ideologie. Aristotele concepisce invece la filosofia come organicamente legata alla costruzione dell'enciclopedia del sapere: se essa non è più, come in Platone, scienza suprema, mantiene tuttavia il compito decisivo di organizzare unitariamente le scienze, di rendere le loro teorie disponibili per una comprensione complessiva della realtà, di garantirne la validità e il significato. L'impossibilità di rinunciare a una funzione primaria e unificante della filosofia si collega infine, per Aristotele, all'esigenza di mantenere, pur nella specializzazione, l'unità e l'organizzazione gerarchica della scuola. La completa autonomia dei singoli scienziati avrebbe distrutto la possibilità di una scuola multilaterale come il Liceo, avrebbe, soprattutto, reso inutile il ruolo del caposcuola, il filosofo: e questo era sicuramente inaccettabile per Aristotele, anche se, come vedremo, dopo la sua morte la scuola avrebbe subito proprio questo tipo di evoluzione.

Qui si colloca dunque la decisione filosofica principale di Aristotele: la filosofia diviene per lui lo strumento atto a reperire la trama unitaria che connette le varie scienze autonome comprese nell'enciclopedia, e a riconoscere, attraverso di esse, la struttura e l'ordine del mondo. Ma dove individuare questo livello unitario, una volta riconosciuto che ogni genere dell'essere è retto da leggi sue proprie, e, di conseguenza, ogni settore del sapere dipende da principi reciprocamente autonomi? La risposta di Aristotele è, al tempo stesso, semplice ed estremamente complessa: l'ambito comune non solo ad ogni scienza, ma anche ad ogni forma di sapere e di comunicazione umana, è formato dal *linguaggio*; i modi, le strutture, i significati del linguaggio organizzano qualsiasi nostra espressione, il nostro modo di parlare del mondo, di pensarlo, di interpretarlo. Poiché dunque la realtà viene esaurientemente espressa dal sapere umano, e questo si esprime a sua volta in un linguaggio — cioè con le parole, la grammatica, la sintassi, i significati della lingua greca —, la lingua si configura per Aristotele come lo strumento unitario per la comprensione del mondo: la struttura del linguaggio e la struttura della realtà gli appaiono omogenee e sovrappo-

La filosofia come strumento di unità del sapere

nibili, giacché in ultima analisi la prima rinvia sempre alla seconda. La filosofia diventerà dunque, in primo luogo, riflessione sul linguaggio: sia sulle sue forme generali e comuni, sia sui linguaggi specializzati e logicamente organizzati delle scienze; in questo ambito essa potrà accedere alle modalità unificanti di tutto il sapere, evitando la tentazione platonica di trasformarsi in una inesistente superscienza. Il lavoro propriamente filosofico di Aristotele (in quanto distinto da quello scientifico, dedicato alla costruzione dell'enciclopedia) può dunque venir classificato in base ai diversi livelli di indagine linguistica. Prima di tutto, l'analisi degli aspetti generali della lingua comune, consistenti essenzialmente nella sua organizzazione grammaticale; in secondo luogo, l'analisi della sintassi del discorso scientifico, della sua struttura logica; infine, la messa in luce dei concetti fondamentali che sono impliciti in ogni discorso sensato e che ne forniscono la struttura e la garanzia di verità. Gli elementi linguistici, logici, epistemologici risultanti da queste analisi vanno a costituire quel tessuto unitario del sapere e, dunque, della realtà, che Aristotele aveva assegnato come oggetto centrale alla sua filosofia.

Da tutti questi elementi è composto il nucleo centrale della filosofia di Aristotele, preparato dalle ricerche di logica e di epistemologia (le opere dell'*Organon*, la *Fisica*) e contenuto soprattutto nella *Metafisica*. Questa filosofia non è propriamente una scienza, tanto meno una scienza universale: essa costituisce piuttosto uno specchio degli elementi unitari già presenti nelle scienze (perché insiti nel mondo), e rivelati dal linguaggio; se si vuole, essa è un'introduzione e una conclusione ragionata dell'enciclopedia delle scienze. Ma proprio in questo doppio aspetto, introduttivo e conclusivo, sta la radicale ambiguità della filosofia di Aristotele. Essa è essenzialmente un discorso sugli elementi unitari del linguaggio, delle scienze e del mondo: è quindi logica, epistemologia, ontologia. Ma, d'altra parte, questo discorso finisce per produrre suoi oggetti specifici, una sua conclusione: in quello specchio unitario del mondo che è la filosofia finisce per delinearci un disegno d'insieme sulle prime nascoste, un ordine, un principio. Si tratta del disegno, dell'ordine, del principio divini: il discorso filosofico, in quanto unitario, si trasforma allora in un discorso su dio, in teologia. All'interno della filosofia di Aristotele si definisce così una zona privilegiata, che egli chiama « filosofia prima », e che è in realtà una cosmologia e una teologia. Al contrario di Platone, però, Aristotele non pretende mai di derivare scientificamente il mondo da dio, né di dedurre le scienze dalla teologia. Si tratta, semmai, di una conclusione, destinata tra l'altro a giustificare ideologicamente l'ordine del mondo

Filosofia come riflessione sul linguaggio

Dalla filosofia alla teologia

come razionale e immutabile, non di una premessa. Nell'enciclopedia aristotelica delle scienze, la teologia non ha mai un ruolo dominante, come nell'immagine aristotelica della natura la divinità occupa un posto sì importante, ma tutto sommato periferico. Al principio del discorso filosofico sta pur sempre il *logos*, il linguaggio.

8.3. Grammatica e sintassi del mondo (le categorie, la logica e la dialettica di Aristotele)

Le ricerche logiche di Aristotele sono state spesso considerate come la parte più durevolmente valida del suo pensiero. Eppure egli non considerava neppure la logica come una parte integrante della sua filosofia, bensì come una premessa, uno strumento, certo indispensabile, per la costruzione di qualsiasi sapere. La riflessione logica di Aristotele consiste in realtà, prima di tutto, nella descrizione delle forme proprie della lingua greca: l'assetto grammaticale, i rapporti predicativi, la struttura delle proposizioni e i nessi fra proposizioni. Dietro tutto questo, agisce certo in Aristotele, come si è detto, la convinzione dell'esistenza di uno stretto rapporto fra linguaggio e ordine della realtà, sì che un'analisi del primo non può non sfociare direttamente in una migliore conoscenza della seconda; la logica aristotelica, comunque, muove dal linguaggio comune e ad esso resta sempre strettamente ancorata.

L'elemento minimo del linguaggio che presenti un interesse logico è la proposizione semplice, riducibile a un rapporto predicativo: è solo quando si predica qualcosa di un soggetto che incomincia a porsi il problema della verità dell'enunciato. La proposizione composta di un soggetto e di un predicato costituisce dunque il punto di partenza dell'analisi di Aristotele. In primo luogo, egli ritiene che ogni predicato verbale sia riducibile a un predicato nominale, e che la forma base della proposizione sia quella composta da soggetto, copula e attributo (del tipo: «Socrate è uomo»; «Socrate pensa» può sempre venir ridotto a «Socrate è pensante»). Fra i termini del rapporto predicativo, Aristotele distingue due grandi tipi: i termini che possono venir predicati di una pluralità di altri termini, e che si definiscono *universali* (p. es. «uomo» può esser predicato di Socrate, Corisco, ecc., così come è a sua volta passibile di ulteriori predicazioni, ad es. «animale»); e i termini che invece non possono venir predicati di altro, mentre sono passibili di predicazioni multiple (ad es. «Socrate» non si può predicare di nulla, mentre è passibile di esser detto «uomo», «buono», ecc.). I termini del secondo tipo si dicono *individuali*.

Il rapporto
soggetto-pre-
dicato

Da questa distinzione Aristotele ricava conseguenze di enorme importanza. I termini individuali, che nel rapporto predicativo possono fungere solo da soggetti e mai da attributi, designano le *sostanze* reali, cioè gli enti che esistono in modo autonomo e primario. La realtà è formata di enti individuali come Socrate o come «questo cavallo qui», non da predicati universali come «uomo» e «cavallo»: l'aver conferito esistenza ai predicati, chiamandoli idee, è per Aristotele l'errore capitale di Platone. I predicati esprimono qualità delle sostanze, e la loro esistenza è secondaria, nel senso che esistono solo nella misura in cui sono riferibili a determinate sostanze individuali: queste ne formano, per così dire, il supporto reale.

Ma non tutti gli attributi si riferiscono ai soggetti-sostanze nello stesso modo. Alcuni di essi ne esprimono una proprietà fondamentale, cioè l'appartenenza a una *specie* (in greco *eidōs*, che significa anche «forma»). La specie definisce l'essenza della sostanza, cioè senza di cui la sostanza cesserebbe di essere quello che è. Per esempio, Socrate può essere grande o piccolo, buono o cattivo, ma non può essere altro che «uomo» (specie), cioè «animale razionale» (essenza).

Le specie non esistono al di fuori delle sostanze cui esse si riferiscono, ma le sostanze non possono esistere in modo determinato se non in base all'appartenenza ad una specie, cioè alla definizione di essenza che le differenzia fra loro. Qual è infatti, secondo Aristotele, la struttura di una qualsiasi sostanza individuale, p. es. Socrate? Da un lato, c'è il suo esser uomo (predicazione specifica o essenziale); questa è una proprietà universale, comune a Socrate e a tutti gli altri uomini.

Ciò che poi distingue l'individuo Socrate dagli altri uomini è la sua *materia*, cioè le particolarità del suo corpo (una certa statura, un certo naso, certi occhi, ecc.). In generale, ogni sostanza è dunque un composto (*synolon*) di «materia» e di «forma», dove in questo caso *forma* significa una certa definizione d'essenza, cioè l'appartenenza a una specie.

Questa analisi è di estrema importanza per la costruzione della logica e della scienza aristotelica. Le proprietà individuali, cioè materiali della sostanza, sfuggono secondo Aristotele all'indagine logica e alla conoscenza scientifica; esse sono infinitamente variabili da individuo a individuo, e mutevoli nello stesso individuo. Logica e scienza devono invece fondarsi su proposizioni universali e stabili: esse si muoveranno quindi al livello delle specie-essenze, cioè dei predicati. Anche se la sostanza prima, ciò che esiste pienamente, è solo l'individuo («Socrate»), logica e scienza lavoreranno quindi

Sostanze
e qualità

Specie,
materia
e forma

sulle sostanze seconde, sulle specie (« uomo »). In questo sviluppo decisivo, si avverte chiaramente il « platonismo » teorico di Aristotele, pur in un quadro di pensiero assai diverso.

Le categorie

Tornando all'analisi propriamente logica, Aristotele raggruppa i possibili tipi di predicati in dieci modalità fondamentali, o *categorie*. Le principali tra esse sono: la sostanza (il predicato che esprime l'esistenza del soggetto); la quantità (i predicati che ne esprimono le dimensioni); la qualità; la relazione; il luogo; il tempo. Anche a questa tavola delle categorie, Aristotele giunge mediante un'analisi delle forme del linguaggio comune. Supponiamo il soggetto Socrate. Di esso possiamo dire: che esiste (sostanza); che ha una certa altezza, un certo peso, ecc. (quantità); che è uomo, buono, intelligente (qualità); che è maestro di Platone (relazione); che vive ad Atene (luogo) nel V secolo (tempo) — e così via.

La dottrina delle categorie si rivela un potente strumento di analisi nell'ambito del pensiero di Aristotele.

In primo luogo, essa gli permette di risolvere il problema della distinzione tra valore esistenziale e valore copulativo del verbo « essere », che, come si ricorderà, era stato al centro della riflessione filosofica da Parmenide a Platone. « Essere » denoterà un'esistenza solo quando sia usato nell'ambito della categoria di sostanza; nelle altre categorie, esso denoterà solo l'attribuzione di una qualità, di una quantità, ecc. a una certa sostanza. Non si può quindi parlare univocamente di « essere », dice Aristotele, ma occorre prima stabilire in quale contesto categoriale se ne parla; questo termine, come molti altri, è dunque « equivoco », e la filosofia deve finalmente imparare a distinguerne accuratamente i diversi sensi.

La parte della logica di Aristotele che egli chiama *analitica* studia non più la struttura della proposizione ma i rapporti fra proposizioni.

Tipi di proposizioni

Le proposizioni che interessano l'analitica aristotelica sono unicamente quelle sottoponibili a un criterio di verità, cioè che asseriscono o negano qualcosa: resta quindi esclusa ogni proposizione di altro tipo, come ad esempio un'invocazione agli dèi o un'esclamazione di dolore, che non pertengono alla logica. Nell'ambito invece delle proposizioni assertorie, Aristotele ne distingue quattro tipi: l'*universale affermativa* (« Tutti gli uomini sono animali »), la *particolare affermativa* (« Qualche uomo è biondo »), l'*universale negativa* (« Nessun uomo è quadrupede »), la *particolare negativa* (« Qualche uomo non è biondo »). Già da questi esempi si ricava una caratteristica di fondo dell'analitica aristotelica: tutti i termini delle proposizioni prese in esame sono predicati (riferibili a tutti o a più soggetti di una classe), e non vi compaiono mai termini in-

dividuali, quelli cioè che designano le sostanze prime. Si parla cioè sempre di « uomo » e mai di « Socrate »: ciò dipende dal fatto che ogni termine compreso nelle proposizioni studiate nell'analitica deve poter fungere sia da soggetto sia da predicato, mentre la seconda funzione è impossibile per i termini sostantivi; e, inoltre, dal fatto che l'analitica è lo strumento logico delle scienze, le quali, come si è detto, vertono sulle specie-essenze e non sugli individui.

Questo tipo di proposizioni, comunque, consente di costruire quel calcolo logico, o *sillogismo*, che costituisce la maggiore e più duratura innovazione di Aristotele nel campo della logica. Il sillogismo, dice Aristotele, è « quel ragionamento nel quale, essendo poste certe cose, un'altra ne consegue necessariamente per il solo fatto che quelle sono poste ». Il sillogismo, nella sua forma di base, consta di tre proposizioni: due costituiscono le premesse, in entrambe le quali compare un medesimo termine, detto « medio »; la terza è la conclusione sillogistica. Ecco un esempio classico di sillogismo:

Tutti gli uomini sono animali	(premessa maggiore)
Tutti gli uomini sono mortali	(premessa minore)
Tutti gli animali (medio) sono mortali	(conclusione).

Questo è un esempio di sillogismo che Aristotele chiama della « prima figura », in cui tutte le premesse sono universali affermative. Aristotele ritiene che il sillogismo di prima figura sia quello perfetto, e costituisca in ogni caso la forma privilegiata del ragionamento scientifico.

Il sillogismo aristotelico, in generale, costituisce una perfetta macchina logica: se correttamente costruito, esso garantisce in ogni caso della necessità delle sue conclusioni. La verità delle conclusioni stesse dipende invece interamente dalla verità delle premesse sillogistiche. In altri termini, un sillogismo di questo tipo:

Tutti gli animali volano
Tutti gli uomini sono animali
Tutti gli uomini volano

che ha una premessa falsa e una vera, non è logicamente falso, e la sua conclusione è necessaria. Essa è falsa nel suo contenuto perché deriva da una premessa falsa, ma ciò non intacca il funzionamento della macchina sillogistica. Questo significa che il sillogismo costituisce, nella sua forma pura, una regola sintattica per la connessione dimostrativa delle proposizioni, senza riguardo per il loro significato. Consapevole di tale formalismo, Aristotele sostituisce spesso alle premesse e alla conclusione simboli alfabetici (A,

B, C), proprio come avviene nella logica simbolica contemporanea. Il sillogismo è in ogni caso, secondo Aristotele, l'ossatura della dimostrazione scientifica. Ma, nel passaggio da pura forma logica a struttura della scienza, occorre determinare il contenuto di verità del sillogismo: perché la conclusione sillogistica non sia solo necessaria logicamente, ma effettivamente vera, occorre che entrambe le premesse siano vere. L'accertamento della verità delle premesse esula però sia dalle possibilità della macchina sillogistica, sia da quelle della logica in generale: esso è compito dell'indagine scientifica, che vi perviene, come vedremo in seguito, per altre vie, extra-logiche.

Anche quando disponga di premesse vere, del resto, il sillogismo non conduce ad alcuna nuova verità: la conclusione non fa che esplicitare quanto è già contenuto in potenza nelle premesse, per via, appunto, analitica, e proprio in questo consiste la certezza della necessità delle conclusioni.

Il sillogismo non è dunque uno strumento di scoperta scientifica. La sua funzione consiste nell'organizzare, secondo nessi logicamente cogenti, un sapere che deve necessariamente preesistergli. In questo modo esso consente però di accertare la compattezza, la consequenzialità, la plausibilità logica di quel sapere; consente di superare eventuali obiezioni, di convincere interlocutori e discepoli del carattere inevitabile delle conclusioni. Se si vuole, il sillogismo appare più uno strumento di didattica scientifica che un elemento integrante della scienza stessa: del resto, nessuna delle opere scientifiche di Aristotele è organizzata in modo rigorosamente sillogistico. In effetti, sillogistica e analitica appaiono più come l'abbozzo di una scienza autonoma, la logica appunto, che come strumenti della scienza in generale; il contrario è vero per la dottrina delle categorie e della definizione, più strettamente incorporata nella struttura portante del sapere aristotelico.

Anche la dialettica aristotelica è costruita sillogisticamente. Essa non è però scienza della dimostrazione ma della discussione e della confutazione. Le sue premesse non sono perciò vere e necessarie, ma fondate sull'opinione: tali risultano, di conseguenza, le sue conclusioni. Il ruolo della dialettica aristotelica, che appare in questo modo declassato rispetto al sapere dimostrativo, e confinato alla zona dell'opinione (in un completo rovesciamento della teoria platonica), riprende tuttavia rilievo, in rapporto alla discussione dei principi supremi della logica. Secondo Aristotele, ogni discorso sensato, ogni comunicazione linguistica tra gli uomini, ogni sapere razionale presuppongono tre principi: quello di identità (per cui A, in uno stesso contesto, è uguale ad A), quello di non-contraddizione

(per cui, in uno stesso contesto, A non può essere simultaneamente uguale a B e al contrario di B), e quello del « terzo escluso » (per cui A è B oppure non-B, ma non si dà una terza possibilità).

Questi principi sono, fondamentalmente, tre diverse trascrizioni logiche di uno stesso assioma che, secondo Aristotele, deve reggere il linguaggio, perché la comunicazione sia possibile, e la realtà, perché siano possibili la conoscenza e la vita stessa: l'assioma, cioè, della stabilità del mondo, dei significati delle parole, dei concetti del nostro pensiero. I tre principi supremi non possono venire dimostrati: essi sono alla base di ogni possibile dimostrazione che voglia essere sensata e razionale (cioè non contraddittoria); ma un ragionamento che pretendesse di dimostrarli dovrebbe prescindere, e risulterebbe quindi insensato e irrazionale (cioè contraddittorio). L'unico modo di difendere la validità di questi principi sta allora nel confutare chi pretende di negarli. E qui viene in aiuto ad Aristotele proprio la capacità confutatoria della dialettica, che mette in luce come l'opinione generale dia per veri questi principi e come anche chi pretende di negarli in realtà non possa fare a meno di essi. Per mezzo della confutazione, dunque, la dialettica giunge a suo modo a provare i principi supremi della logica e della realtà stessa, anche se la sua procedura non è certamente scientifica.

8.4. La teoria aristotelica della scienza

L'intero campo del sapere è diviso da Aristotele in tre grandi partizioni: alla prima appartengono le discipline *poietiche*, alla seconda quelle *pratiche*, alla terza quelle *teoriche*, cioè le scienze propriamente dette. Le attività poietiche sono quelle il cui scopo consta nella produzione di oggetti materiali: si tratta cioè delle tecniche produttive (dall'architettura alla tecnica del calzolaio), che non sono del tutto estranee al campo del sapere, perché dispongono di un loro specifico insieme di regole e di procedure e di una loro esperienza cumulativa; non proponendosi tuttavia come fine la conoscenza in sé, ed essendo intrinsecamente vincolate alla manipolazione di strumenti e oggetti materiali, le discipline poietiche occupano il gradino inferiore nella scala della dignità conoscitiva. In questo modo Aristotele contribuisce in modo definitivo al declassamento di quel sapere tecnico, che aveva conosciuto nel V secolo il suo maggior prestigio, e che già Platone aveva duramente contrastato. Ad un livello intermedio stanno le discipline pratiche: esse producono non oggetti ma comportamenti umani, e sono quindi meno vincolate di quelle tecniche alla materialità, pur non essendo a loro

volta finalizzate direttamente alla pura conoscenza. Le discipline pratiche includono in primo luogo l'etica e la politica, ma anche la dialettica e la logica, intese come tecniche e strumenti per discutere e per ragionare, non come scienze esse stesse. Le tecniche pratiche, legate come sono alla instabilità e alla mutevolezza del comportamento umano, non possono in alcun caso raggiungere il rigore e la certezza delle scienze teoriche.

Queste ultime si differenziano dai due gruppi precedenti appunto per le loro finalità esclusivamente conoscitive, per la loro inutilità pratica; confinate al territorio del puro pensiero, libere da ogni interferenza extrateorica, esse si dedicano con il massimo rigore possibile all'osservazione (*theoria*) e alla comprensione della realtà.

Al loro interno, le scienze teoriche vengono classificate in base al genere di realtà che assumono ad oggetto. Abbiamo così il gruppo di scienze della natura (fisica e biologia) che vertono su oggetti dotati di realtà sostanziale ma appartenenti al mondo della materia e del movimento (il processo di formazione e di dissolvimento, la nascita e la morte); il gruppo delle scienze matematiche, che vertono su oggetti immobili e non materiali, ma che appartengono alla categoria della quantità e non a quella della sostanza, ed esistono solo in virtù di un'astrazione concettuale (le figure geometriche non sono sostanze della natura); infine, la scienza di dignità suprema, la teologia, che verte sull'unica realtà eterna, non materiale e immobile, la divinità. Intermedia fra fisica e teologia è l'astronomia, che si occupa di enti reali come gli astri, che sono eterni grazie alla speciale materia di cui sono composti, e dotati della forma perfetta di movimento, quella circolare.

Veniamo ora ai canoni che Aristotele propone per l'organizzazione interna di ognuna delle scienze teoriche. Risulta subito evidente che, nonostante la matematica come scienza speciale abbia ormai perduta la supremazia riconosciuta da Platone, siano proprio modelli di origine matematica quelli che ispirano la teorizzazione aristotelica dell'assetto delle scienze. Aristotele concepisce infatti ogni scienza come un edificio deduttivo che muove da un insieme di *principi propri*, assunti a premesse della dimostrazione (« principi » possono essere o proposizioni di carattere generale, ad es. « la natura non fa nulla invano » in biologia, oppure definizioni dell'essenza degli oggetti su cui la scienza verte, ad es. la definizione del triangolo in geometria); dalle premesse vengono derivate conclusioni, le quali normalmente esprimono l'appartenenza di un predicato al soggetto su cui verte la dimostrazione. Strumento principale per la dimostrazione scientifica è, naturalmente, il *sillogismo*, una volta che le sue premesse siano note come vere, necessarie e siano causa delle

conclusioni. La struttura della dimostrazione scientifica si vede così assicurate le caratteristiche di universalità, di verità e necessità, che sono proprie del modello geometrico cui Aristotele si ispira. Ma egli si trova, a questo punto, di fronte a un grave problema: la impossibilità di applicare al mondo della natura un modello scientifico di tipo geometrico. Nella concretezza del primo non si registrano infatti fenomeni tanto regolari e costanti da rispondere ai requisiti di universalità e di necessità imposti dalla scienza. La risposta di Aristotele è che la scienza non verte sulla mutevolezza individuale ma sulle regolarità strutturali della natura, su ciò che accade « per lo più »: queste regolarità equivalgono nel mondo della natura al « sempre » proprio degli oggetti della matematica, dell'astronomia e della teologia. La regolarità del « per lo più », del resto, non si basa secondo Aristotele soltanto su una misurazione della frequenza con cui gli eventi si ripetono (di tipo statistico): essa dipende direttamente dalle qualità essenziali, specifiche, degli oggetti della scienza. Per esempio, il fatto che l'uomo sia mortale non dipende soltanto dall'osservazione della mortalità di un numero grande a piacere di individui, ma dall'essenza stabile della specie umana cui ogni individuo appartiene.

Ma il maggiore problema dell'epistemologia aristotelica riguarda l'individuazione delle premesse della dimostrazione. I *principi* e le definizioni di cui esse constano sono *indimostrabili*: le dimostrazioni con cui esse dovrebbero venir provate richiederebbero infatti a loro volta altre premesse, e così si risalirebbe all'infinito (distruggendo in effetti la possibilità di ogni dimostrazione), oppure si giungerebbe a pochi principi universali della realtà (come il bene e l'uno di Platone: ma così si distruggerebbe l'autonomia delle singole scienze).

Come si ottengono allora le premesse? Si è già visto che il sillogismo è inutile a questo scopo: si tratta di una macchina logica che funziona solo a partire da premesse già stabilite. A questo punto resta soltanto una via, che Aristotele imbecca decisamente: le premesse, i principi, le definizioni vengono derivati dall'esperienza mediante l'*induzione*.

Il processo induttivo si articola nel modo che segue.

L'osservazione estensiva, per quanto è possibile completa, dei fenomeni di un determinato campo dà luogo a generalizzazioni empiriche, che valgono per tutti i fenomeni osservati, o per la gran parte di essi. Per esempio, di tutti gli uomini da noi conosciuti empiricamente si può dire che sono bipedi. La generalizzazione empirica ci porta a considerare gli individui privi di una gamba come eccezioni, e consente di affermare il bipedismo della specie umana.

Classificazione
delle scienze

I principi
delle scienze

L'induzione

Ma le premesse scientifiche devono essere vere, universali e necessarie: come escludere che un individuo umano sfuggito alla nostra osservazione presenti già ora, p. es., tre gambe, o che il fenomeno si possa verificare nel futuro? La generalizzazione empirica, cui perviene l'induzione, deve allora venir trasformata in premessa scientifica, secondo Aristotele, da un atto di pura intuizione razionale (il *nous* su cui pure si fondava la dialettica platonica). Fra tutte le premesse ottenibili induttivamente, questa intuizione, nella sua evidenza e nella sua certezza, ci rivela quali siano scientificamente degne di fede. Solo allora possiamo dire che «tutti gli uomini sono bipedi» è effettivamente un principio della scienza, e non una regolarità occasionale e transitoria (quale sarebbe per es. il principio «gli uomini sono biondi» per chi sia vissuto sempre in Scandinavia). Il *nous* ci rivela, in altri termini, che il bipedismo appartiene all'essenza dell'uomo, l'esser biondi, invece, è una caratteristica accidentale.

È chiaro che il criterio dell'evidenza intuitiva è di applicazione assai più agevole nella geometria, da cui Aristotele lo deriva, che nelle scienze della natura: l'essenza del triangolo è facilmente intuibile perché è identica alle regole con le quali noi costruiamo i triangoli, mentre all'intuizione dell'essenza di un oggetto naturale si frappone l'opacità della materia e l'autonomia dei processi di quel campo di realtà. Nelle opere scientifiche di Aristotele, in effetti, il lavoro di indagine del materiale di osservazione, di ricostruzione delle sue regolarità, dei suoi nessi causali, delle sue strutture, è di gran lunga prevalente rispetto all'accertamento intuitivo delle premesse e alla costruzione di dimostrazioni sillogistiche. L'ideale geometrico, comunque, resta stabilito in Aristotele come il modello di perfezione di ogni scienza, e questo avrebbe avuto ripercussioni profonde su tutto il successivo pensiero epistemologico. Un altro aspetto della teoria aristotelica della scienza va messo in rilievo: si tratta della tesi che ogni vera conoscenza è conoscenza di cause. La scienza non si può arrestare al *che*, cioè all'accertamento dell'effettiva esistenza di un fenomeno, ma deve raggiungere il *perché*, cioè la comprensione delle sue cause. Nel quadro del modello geometrico, la conoscenza delle cause è tuttavia sempre riportabile a quella dell'essenza dell'oggetto: causa delle proprietà di un triangolo, per esempio, è la sua definizione, che ne esprime la costituzione essenziale (lati, angoli, ecc.). Nella scienza della natura, invece, il problema è diverso e più complesso: vedremo di conseguenza, nel prossimo paragrafo, che la teoria delle cause è uno dei punti centrali della fisica di Aristotele. Ma prima è opportuno soffermarsi a considerare nel suo insieme il modello aristotelico di

Il « nous »
come
intuizione
della verità
delle premesse
induttive

Scienza come
conoscenza
di cause

scienza. Si tratta, sempre, di una scienza dimostrativa, legata alle regole linguistiche di costruzione del sillogismo. Per la necessità di reperire premesse, principi e cause nell'esperienza, si tratta, anche, di una scienza largamente empirica. Ma a questo proposito occorre chiarire, in primo luogo, che l'esperienza è, per Aristotele, qualcosa di molto diverso da ciò che avrebbe rappresentato per la moderna scienza sperimentale. Manca qualsiasi idea di «esperimento»: l'esperienza consiste nell'immediata osservazione sensibile (e molti degli «errori» scientifici di Aristotele dipendono appunto dall'eccessiva aderenza all'osservazione); ma essa include, a pari diritto, l'uso linguistico comune e il repertorio delle opinioni tradizionali, sentiti l'uno e l'altro come un deposito di indistinte verità che si tratta di portare in luce mediante adeguati strumenti di analisi concettuale (questo è uno dei campi d'azione della dialettica aristotelica).

In secondo luogo, Aristotele è convinto che l'esperienza manifesti da se stessa, nei suoi diversi livelli, l'intera realtà e verità della natura e del mondo. Solo che la nostra prima apprensione è necessariamente indistinta e confusa; occorre mettere in opera tutto un apparato logico-concettuale di analisi per ricostruire chiaramente e determinatamente le strutture reali delle cose e dei processi che l'esperienza rivela. Lo scopo di fondo della scienza aristotelica non è dunque di giungere a «leggi» generali dei fenomeni, a teorie di ordinamento dell'esperienza che consentano anche l'intervento delle tecniche sulla natura; la finalizzazione tecnologica del sapere scientifico è del tutto estranea al pensiero di Aristotele, che vive, ancora, in una società di aristocrazia legata alla terra e al consumo, non all'industria e alla produzione. Lo scopo della scienza aristotelica sta, invece, nel penetrare più a fondo possibile nella struttura delle singole «cose» che popolano l'universo, siano esse specie biologiche, astri, la psiche umana o i diversi regimi sociali.

L'esperienza
e la teoria

8.5. La natura, il divenire, la vita: principi, cause e teoremi della fisica e della biologia aristoteliche

Aristotele concepisce la *natura* (*physis*) — ritornando in questo alla tradizione ionica — come un insieme di realtà dotate non solo di piena ed autonoma esistenza, ma anche di una intrinseca capacità di dar luogo a processi finalizzati alla realizzazione di un ordine, al compimento e al mantenimento di un «piano del mondo» che non ha nulla di provvidenziale ma si identifica, appunto, con la stessa *physis* delle cose. Platone era ricorso nel *Timeo* al mito dell'anima del mondo, che doveva colmare la frattura fra il disordine della

natura empirica e la perfetta natura ideale; in Aristotele non c'è alcun bisogno di una simile mediazione, e la natura viene recuperata nella sua piena dignità di oggetto primario della riflessione filosofica e scientifica.

La natura
e il movimento

La natura è, per Aristotele, un insieme stabile di sostanze dotate di una caratteristica comune, che le definisce appunto come enti naturali: questa caratteristica è quella di essere in movimento (*kinesis*), e di avere in sé il principio del proprio movimento. Occorre subito precisare che « movimento » non significa solo spostamento nello spazio, ma qualsiasi tipo di mutamento (crescita, trasformazione, alterazione). In breve, il concetto aristotelico di movimento coincide con quello presocratico di « divenire ». È facile vedere, a questo punto, come per Aristotele il campo della natura tenda a identificarsi con quello del movimento, o, per essere precisi, della automotilità. Questa definizione di natura vale ad escludere immediatamente dal suo campo altri gruppi di enti: da un lato, gli oggetti fabbricati, i prodotti della tecnica, che non hanno una autonoma capacità di movimento, dall'altro gli enti matematici e quelli divini, che non si muovono affatto.

È chiaro, dunque, che un'indagine sulla natura in generale — come quella che Aristotele compie nella *Fisica* — non può che partire dalla struttura di base della natura stessa, il movimento. Ora, Aristotele nota che gli enunciati relativi ai processi di movimento possono venir ridotti a una forma base, costruita attorno al predicato *gignesthai*, che esprime appunto la *genesis*, il processo del divenire. Il verbo ha due valori principali, « diventare » e « nascere », cui corrispondono i seguenti due tipi di enunciati: « un uomo non colto diviene colto », e « un uomo nasce ». Ma il secondo è riducibile al primo, nella forma « un seme diviene uomo ». Dall'analisi di questa forma dovrà dunque principiare la ricerca sul movimento. Aristotele mette in luce la presenza in essa di tre elementi costanti: un soggetto, o *sostrato*, che permane durante il processo pur mutando le proprie determinazioni (« uomo », « seme »); uno stadio iniziale di *privazione*, di carenza di quella determinazione alla quale è finalizzato il processo medesimo (« non colto », « non uomo »); uno stadio finale di raggiungimento della *forma*, della determinazione (« colto », « uomo »). Si sono così individuati tre principi, *sostrato*, *privazione* e *forma*, che costituiscono per Aristotele, in prima approssimazione, i punti di vista analitici sufficienti alla comprensione dei processi di movimento in generale.

Va subito osservato che questa individuazione dei principi è largamente influenzata dall'analisi dei procedimenti tecnici, che Aristotele assume come parametro per la comprensione dei processi natu-

Sostrato,
forma e
privazione

rali.¹ Sostrato è, per es., il legno, che passa da una iniziale privazione di forma all'assunzione finale della forma di letto; ciò che distingue la tecnica dalla natura è che le trasformazioni della prima richiedono un agente esterno, il falegname p. es., mentre quelle della seconda hanno luogo spontaneamente.

Ma, come è noto, la scienza è per Aristotele essenzialmente una conoscenza di cause. Quali sono dunque le cause dei processi naturali? Nella *Fisica* ne vengono individuate quattro modalità: la prima è « ciò di cui » una cosa consta, o materia (*causa materiale*); la seconda è « ciò a partire da cui » una cosa è divenuta quello che è (*causa efficiente*); la terza è la forma o essenza della cosa (*causa formale*); la quarta, infine, è « ciò in vista di cui » ha luogo il divenire della cosa, o fine (*causa finale*).

Questa teoria aristotelica delle cause non è dimostrata o dedotta da alcun principio: essa risulta — proprio come la tavola delle categorie — dall'individuazione dei quattro grandi tipi di risposte che si possono dare, a proposito degli enti naturali, alla domanda « perché? ». Va anche osservato che, mentre per la scienza moderna le cause sono sempre cause di processi, di concatenazioni di eventi, per Aristotele esse sono essenzialmente cause di cose. Questo significa che le cause, con la sola eccezione della causa efficiente nel campo dei processi materiali, sono sempre interne a ciò di cui esse sono cause. Un esempio varrà a chiarire questa situazione. L'analisi causale di una statua metterà in luce, prima di tutto, la causa materiale, il marmo; poi la causa efficiente, lo scultore; poi, ancora, la causa finale, cioè il fine del lavoro dello scultore, che consiste nella forma che la statua deve assumere, per es. Zeus; infine, la causa formale, che è appunto la forma di Zeus.

In questo esempio, solo la causa efficiente, lo scultore, risulta esterna alla statua. Ma, nei processi biologici, anch'essa è riassorbita nella cosa: la causa efficiente di un uomo è il genitore, ma il genitore appartiene alla stessa specie del figlio, quindi, nel processo di riproduzione della specie, è un agente interno alla cosa che si riproduce. Dall'esempio risulta anche un altro aspetto della teoria aristotelica delle cause: forma e fine rappresentano entrambi la perfetta realiz-

Le quattro
cause
(materiale,
efficiente, for-
male e finale)

1. Nonostante egli utilizzi i procedimenti tecnici come chiave di comprensione per i processi naturali, Aristotele è tuttavia convinto che nella realtà le cose vadano in modo esattamente opposto: è quindi la tecnica che imita la natura, e impara da essa. Ciò si inquadra nella generale svalutazione della tecnica che è elemento costante dell'ideologia aristotelica, in questo legata alla tradizione aristocratica e opposta al pensiero democratico del V secolo.

zazione della cosa al termine del suo processo di formazione, e sono dunque identici. La forma, però, costituisce un punto di vista statico, il fine un punto di vista dinamico: il processo che porta alla realizzazione della statua e dell'uomo è finalizzato al compimento delle rispettive forme; esso è tuttavia possibile solo se preesistono, nella mente dello scultore o nel seme del genitore, la forma finale della statua, e, rispettivamente, la forma della specie che si riproduce.

Potenza e atto

Tre sono dunque i principi, e quattro le cause del divenire degli enti naturali. Ma questi processi non si svolgono a caso: essi non conducono, cioè, da una privazione qualsiasi ad una forma qualsiasi, né una qualsiasi causa efficiente può produrre, da una determinata materia, un qualsiasi fine. Da un uomo, osserva Aristotele, nasce sempre un uomo, e così avviene sempre in natura. Questa ulteriore analisi del divenire naturale porta Aristotele ad introdurre una nuova coppia di concetti analitici, *atto e potenza*. «Potenza» esprime la predisposizione, la potenzialità, appunto, di un sostrato a recepire una determinata forma; «atto» esprime la piena realizzazione della forma in un determinato sostrato. Nulla, secondo Aristotele, può divenire attuale, cioè realizzarsi compiutamente, se già non preesisteva in potenza. Per esempio, il seme del genitore diventa uomo perché esso, data la preesistenza della forma, in potenza è già uomo: la nascita del figlio costituisce l'attuazione di questa potenzialità.

L'applicazione costante dello schema atto-potenza nell'analisi della realtà consente ad Aristotele alcune soluzioni geniali, come si vedrà ad esempio per il problema dell'infinito. Per altri aspetti, essa conduce a forme di determinismo assai pericolose: per esempio, egli giustifica nella *Politica* l'esistenza della schiavitù dichiarando che non si diventa schiavi se non lo si era già prima in potenza, e che la schiavitù rappresenta quindi l'attuazione dell'essenza latente dell'uomo nato schiavo.

Va messo in rilievo, a questo punto, che i concetti di atto, potenza, forma, materia, in Aristotele non hanno mai un valore assoluto ma sempre relativo; essi non sono cose ma punti di vista per analizzare la struttura delle cose. Così, non esiste nella realtà una «materia prima» priva di qualsiasi forma, perché nella realtà si danno solo sostanze composte di una determinata materia e di una determinata forma. «Materia», insomma, è un concetto che esprime la potenzialità di un sostrato di recepire una forma. Per esempio, il legno è materia del letto, ma il letto è a sua volta materia del fuoco: «materia» è quindi una posizione, un livello formale che qualsiasi cosa può occupare nei processi della natura; si può parlare di materia in generale solo per analogia.

Lo stesso vale per la forma, l'atto e la potenza: ogni cosa in atto (p. es. un uomo) è a sua volta potenza di altro (p. es. un figlio). C'è tuttavia un'eccezione, come vedremo nel prossimo paragrafo: la divinità, che Aristotele concepisce come atto puro e forma assoluta. Veniamo ora alle teorie fondamentali della fisica aristotelica, in cui sono ripresi e avviati a soluzione i maggiori problemi del pensiero filosofico-scientifico precedente: i problemi, cioè, dell'infinito e del movimento.

La risposta di Aristotele alla questione dell'*infinito* è estremamente profonda, e avrebbe conservata la sua validità fino all'Ottocento. Egli distingue due modalità dell'infinito: l'infinito per addizione e quello per sottrazione. La serie dei numeri partecipa dell'infinità del primo tipo: ogni serie pensabile di numeri è finita, ma ad essa si possono aggiungere via via infiniti altri numeri; ad ogni passo ci troviamo di fronte ad una serie «attualmente» finita, ma potenzialmente estensibile all'infinito. L'estensione spaziale è invece infinita solo per sottrazione: secondo Aristotele non può esistere un corpo infinitamente esteso (lo stesso universo, secondo lui, è finito); ma qualsiasi corpo, esteso può venire infinitamente ridotto, cioè gli possono venire sottratte infinite parti senza mai esaurirlo. Anche questo tipo di infinità è sempre potenziale, mai in atto. Il tempo, dal canto suo, gode dell'infinità potenziale sia per addizione sia per sottrazione.

Quanto al movimento, Aristotele distingue i moti in naturali e violenti. I primi sono quelli dei corpi che tendono a raggiungere, se non impediti, il luogo (la «sfera») dell'elemento di cui sono prevalentemente composti: così una pietra tenderà a cadere verso la sfera della terra, che occupa il «basso» assoluto del mondo, mentre una fiamma tenderà a raggiungere la sfera del fuoco, che ne occupa l'«alto». I moti violenti sono invece quelli impressi a un corpo da un agente esterno, che ne contrasta la tendenza naturale: tipico il caso di una pietra lanciata verso l'alto.

Veniamo ora al gruppo di scienze alle quali Aristotele ha dedicato gli sforzi maggiori e in cui ha ottenuto i risultati più importanti: le *scienze biologiche*, che comprendono zoologia, anatomia e fisiologia generale (di botanica Aristotele si occupò solo marginalmente, lasciando questo compito a Teofrasto).

Nell'ambito della natura, gli enti dotati di vita si distinguono perché essi possiedono, oltre al movimento, anche la capacità di nutrirsi, di crescere e di riprodursi. Il campo della vita è, per Aristotele, quello dove l'ordine e il finalismo della natura si manifestano nel grado più alto: tutti i processi della vita appaiono infatti finalizzati al mantenimento e alla riproduzione delle singole forme specifiche.

Infinito
potenziale
e infinito
attuale

Il movimento

La vita
e le specie
biologiche

È importante però sottolineare che l'ordinamento finalizzato della natura vivente non forma un'unica catena teleologica, che ne conduca gli esseri verso un unico punto finale: ogni specie ha il proprio fine in se stessa, cioè nella propria equilibrata riproduzione. Il concetto fondamentale della biologia aristotelica è dunque quello di specie (o forma specifica, *eidós*). La specie non è per Aristotele una semplice nozione classificatoria ma un nucleo di realtà, di cui i singoli individui sono in un certo senso strumenti transitori. Fissa e immutabile, la specie si riproduce eternamente negli individui che la compongono, i quali si differenziano, all'interno della comune forma specifica, solo per le varianti che l'innesto della forma sulla materia corporea inevitabilmente produce.

La fissità e l'eternità della specie escludono in Aristotele ogni idea di evoluzione: tuttavia la natura forma secondo lui una scala continua, che va dalle forme vitali inferiori a quelle più complesse e più organizzate procedendo per variazioni minime, tanto che è difficile per es. tracciare una netta linea di demarcazione tra vegetali e animali. Nell'insieme, però, i secondi sono distinti dai primi per il possesso di facoltà percettive, sensibili; gli animali vengono a loro volta suddivisi in due grandi gruppi a seconda della presenza o meno di sangue (questi gruppi corrispondono alla divisione moderna fra vertebrati e invertebrati).

Un altro dei principi fondamentali della biologia di Aristotele è che la natura adatta sempre l'organo alla funzione: la mano, per es., è conformata in modo da essere adatta alla funzione prensile, il piede al camminare e così via. Questo principio significa che la struttura dell'organismo è comprensibile solo a partire dall'indagine sul funzionamento dell'organismo stesso, che, in altri termini, la fisiologia è prioritaria rispetto all'anatomia. È proprio la priorità della funzione rispetto all'organo che rende concretamente possibile, nella biologia aristotelica, l'impiego di un punto di vista finalistico. L'altro principio biologico basilare, secondo cui « la natura non fa nulla inutilmente, o a caso », significa appunto che fra organo e funzione, fra struttura corporea e finalizzazione psico-fisica, esiste sempre una relazione precisa, che tocca alla scienza individuare e comprendere. Alla luce di questi principi, è chiaro che ogni specie vivente è secondo Aristotele perfettamente adattata alle funzioni che deve svolgere, nelle diverse condizioni ambientali, per il proprio mantenimento e la propria riproduzione. In questo senso, non ha alcun significato parlare di animali « superiori » e « inferiori ». Soltanto l'uomo deve assolvere una funzione radicalmente diversa da quelle comuni a tutti gli animali; egli possiede pensiero e conoscenza, caratteristiche in qualche misura « divine », e quindi il suo organismo

La natura
adatta l'organo
alla funzione

presenta caratteristiche speciali che lo adattano a queste funzioni, a partire dalla posizione eretta. L'uomo è, inoltre, un animale essenzialmente sociale, e, poiché la vita sociale significa in primo luogo comunicazione, l'uomo è dotato di un linguaggio più articolato di qualsiasi altro animale.

La genetica aristotelica si impernia su una teoria centrale, attorno alla quale vengono riorganizzate tutte le concezioni precedenti. In ogni processo riproduttivo, il maschio fornisce la vita e la forma specifica del nascituro, la femmina invece la materia, che è costituita dal sangue mestruale. La trasmissione della forma è assicurata dallo sperma, o meglio da un suo componente, il « pneuma »; sotto l'azione del calore dello sperma il mestruo si solidifica andando a costituire l'embrione. La generazione perfetta sarebbe quella in cui il figlio riproducesse esattamente la forma del genitore; la resistenza della materia ad una perfetta informazione fa tuttavia sì che vi sia tutta una serie di anomalie nella riproduzione della forma, serie che va dal caso migliore, il figlio maschio somigliante al genitore, alla femmina (anomalia questa necessaria ai fini della catena riproduttiva), all'individuo che si limita a riprodurre la forma della specie, fino al vero e proprio « mostro ».

La riproduzione

8.6. L'universo, gli astri e la divinità: cosmologia e teologia in Aristotele

La *cosmologia* di Aristotele dipende largamente dagli sviluppi del pensiero del vecchio Platone e dell'Accademia, quali si erano espressi in dialoghi come il *Timeo* e l'*Epinomide*. Anche per Aristotele, come per i platonici, l'universo è disposto su due diversi livelli, posti in ordine gerarchico; ma non si tratta più, naturalmente, dell'opposizione fra mondo empirico e mondo delle idee. A quest'ultimo è subentrato il mondo dei cieli, degli astri e dei loro movimenti: perfetto, anche per Aristotele, e strettamente connesso alla divinità.

In alto, dunque, i cieli e gli astri; in basso il mondo sublunare, terrestre. I due livelli sono distinti sia dal tipo di moto che contraddistingue i relativi corpi (circolare ed eterno quello celeste, rettilineo e temporale quello terrestre), sia dalla materia di cui essi sono costituiti. Il mondo terrestre è infatti composto dai tradizionali quattro elementi della filosofia presocratica: *aria*, *acqua*, *terra* e *fuoco*; ognuno di essi costituisce una « sfera », che però non si realizza mai nella sua perfezione perché gli elementi sono sempre frammisti fra loro. Essi però tendono a ricongiungersi, e questo

Mondo celeste
e mondo
sublunare

spiega i moti naturali dei corpi terrestri di cui si è già parlato: ogni corpo si muove spontaneamente verso il luogo occupato dalla « sfera » dell'elemento che in esso predomina, e cioè, dal basso verso l'alto, terra, acqua, aria e fuoco.

Il mondo celeste è composto, invece, di un quinto elemento, di natura ignea, l'*etere*, che Aristotele deve ipotizzare per spiegare la visibilità degli astri (il che implica che essi siano corporei) e insieme la loro eternità (che richiede una corporeità speciale, visto che nessuno dei quattro elementi sublunari è stabile nel tempo). Il quinto elemento, infatti, è incorruttibile, non si altera nel tempo e conosce solo la traslazione nello spazio.

Gli elementi materiali

Gli elementi del mondo sublunare sono, come si è detto, instabili. Essi si trasformano l'uno nell'altro e danno continuamente luogo a composti, secondo processi di ordine fisico-chimico che Aristotele cerca di determinare. Nascita e morte, « generazione e corruzione » consistono dunque, rispettivamente, nella formazione e nel dissolvimento dei composti, senza che si verifichino in realtà mutamenti quantitativi nella materia. Si parlerà comunque di nascita quando si assiste alla formazione di un composto dalla organizzazione complessa, di dissolvimento o « corruzione » quando un composto di questo tipo si risolve nei suoi componenti elementari.

Le sfere astrali

Quanto poi al mondo dei cieli e degli astri, Aristotele dipende largamente, oltre che da Platone per la convinzione della loro divinità e perfezione, da Eudosso di Cnido, il maggiore astronomo del IV secolo, legato all'Accademia platonica, per il modello di spiegazione astronomica che egli adotta.¹ In particolare egli deriva da Eudosso

1. L'astronomia, attorno alla metà del IV secolo, si trovava di fronte a un problema le cui diverse soluzioni sarebbero state di grande importanza per la storia del pensiero in generale, il problema cioè che i pianeti nel compiere il loro moto circolare di rivoluzione attorno alla Terra appaiono variare continuamente, e in modo molto sensibile, la loro velocità angolare. Questo fenomeno ha più di una causa, ma soprattutto dipende dalla combinazione del moto della Terra e di quello di ogni pianeta attorno al Sole; ma questa spiegazione non era possibile in un sistema planetario geocentrico. Ora, il requisito della velocità uniforme era per Platone un aspetto del requisito della regolarità applicato ai corpi in movimento; lasciare inspiegate quelle variazioni di velocità avrebbe comportato l'ammissione di una componente di disordine nel cielo, l'ammissione che esso non è oggetto di scienza. Ne sarebbe seguita per un platonico l'impossibilità di porre il cielo come zona del divino, quindi la distruzione del cosmo dei platonici e del ruolo che in tale cosmo essi assegnavano al filosofo. Platone perciò pose ad Eudosso, di cui conosceva il valore come matematico, questo problema: « quali moti uniformi si devono ipotizzare per salvare i fenomeni rela-

la teoria delle sfere sulla cui superficie ha luogo il moto dei corpi celesti: ma questa teoria da modello matematico, com'era in Eudosso, viene trasformata in una vera e propria dottrina cosmologico-teologica.

Innanzitutto, Aristotele sostanzializza le sfere, cioè le immagina composte di un elemento materiale, il quinto. In secondo luogo, egli le immagina dotate di un movimento, da cui dipende quello degli astri che vi sono fissati sopra, e che a sua volta è dovuto all'azione di agenti esterni alle sfere. Si tratta di *motori immobili* incorporei, in cui, passando direttamente dal piano astronomico a quello teologico, Aristotele ravvisa intelligenze divine che dipendono dal primo motore immobile, o Dio.

L'universo di Aristotele risulta così formato da una serie di sfere concentriche, in numero di 55, al cui centro, immobile, è posta la Terra; al limite esterno sta una sfera di dimensioni finite contenente quelle che noi chiamiamo *stelle fisse*, il cui movimento di-

tivi ai moti dei pianeti?» La « salvezza » di cui parla Platone è duplice: si tratta di portare il cielo nell'ambito della scienza, e si tratta di salvare così l'immagine del mondo del platonismo. La salvezza in questo secondo senso è un problema cui Eudosso è estraneo; nel primo senso è invece per lui il compito dello scienziato. Servendosi di un procedimento riduttivo, egli riporta effettivamente ordine e uniformità di moto nel cielo. Per ciascun pianeta, scompone il moto circolare non uniforme in una pluralità di moti circolari uniformi, ciascuno dei quali è moto della circonferenza di una sfera avente come suo centro la Terra. Ma l'asse di ciascuna di queste sfere omocentriche è obliquo rispetto a quello delle altre sfere, ed è imperniato sulla superficie interna della sfera immediatamente più esterna. Il moto di qualsiasi punto di una sfera interna è quindi il prodotto della composizione dei moti uniformi, cioè semplici e costanti, di più sfere. Il moto non uniforme dei pianeti è così ridotto a moti uniformi, ed è recuperato al sapere scientifico. Ma per Eudosso questi sistemi di sfere sono soltanto ipotesi geometriche, verificate dall'osservazione, e non comportano nessuna assunzione sulla realtà fisica o ideale delle sfere; essi non sono derivabili da un livello di realtà superiore, che dia a tali sfere un valore particolare, né implicano che si attribuisca alle sfere una corporeità, una consistenza materiale, come farà Aristotele.

Il prodotto più importante dell'opera scientifica di Eudosso fu la sua teoria generale delle *proporzioni*.

L'opera di Eudosso ebbe un ruolo centrale nel pensiero filosofico-scientifico del IV secolo. Da una parte, essa influenzò profondamente il pensiero di Aristotele, sia per la cosmologia sia per la teoria generale delle proporzioni (che Aristotele sviluppò, mediante il concetto di analogia, fino a farne uno strumento fondamentale di tutto il sapere scientifico). Dall'altra parte, Eudosso costituì il tramite fra l'eredità platonico-academica e i grandi matematici del III secolo, primo fra tutti Euclide che a lui si ispirò largamente.

pende direttamente dal primo motore immobile. L'universo risulta così non solo finito, ma circoscritto da una sorta di involucro materiale: è facile immaginare quale enorme ostacolo una simile concezione avrebbe rappresentato per l'astronomia e la cosmologia dell'inizio dell'età moderna.

Il rapporto fra i moti astrali e la vita terrestre, infine, è assicurato dal Sole: questo è il tramite attraverso il quale l'eternità e la regolarità dei cieli si rispecchiano nel nostro mondo. Certo, qui nulla può essere individualmente immortale, a causa della composizione materiale instabile: ma il ciclo riproduttivo, che il Sole e il suo calore consentono, assicura almeno l'eternità al livello delle specie viventi, quanto di più prossimo alla stabilità dei cieli sia possibile raggiungere sulla terra.

Occorre ora discutere la cruciale teoria del motore immobile, che costituisce la cerniera di collegamento fra la fisica, l'astronomia e la teologia di Aristotele, e svolge dunque un ruolo decisivo nell'intera sua speculazione.

Bisogna prender le mosse, ancora una volta, dall'analisi dei movimenti naturali. Ogni moto richiede, secondo Aristotele, un motore esterno all'oggetto in movimento. Questo è chiaro nel caso dei moti « violenti », e nel movimento degli oggetti artificiali; ma gli enti naturali non hanno in sé il principio del proprio movimento? È vero, risponde Aristotele; ma in questo caso il motore esterno non è l'agente che imprime il movimento, bensì il fine verso il quale il movimento stesso si indirizza: per es. la sfera della terra nel caso della caduta della pietra, o il cibo nel caso degli animali predatori. Se non ci fosse un fine esterno a ciò che si muove, nessun movimento avrebbe luogo. Ora, nei movimenti naturali, ogni motore è a sua volta in movimento: si muove l'uomo che scaglia il proiettile o trasporta la statua, si muove (cioè si trasforma) la terra che attira la pietra, si muove la gazzella cacciata dal leone. Ma se ogni movimento richiede un motore, e ogni motore, muovendosi a sua volta, richiede un ulteriore motore, la catena dei movimenti naturali andrebbe all'infinito; la serie dei successivi impulsi di moto richiederebbe, per propagarsi, un tempo a sua volta infinito, e nulla allora potrebbe muoversi qui ed ora. Occorre dunque, sostiene Aristotele, che al principio (o meglio, come vedremo, alla fine) della serie vi sia un *motore immobile*, tale cioè da non richiedere un ulteriore motore e da rendere perciò finita la catena dei movimenti.

Fin qui l'esigenza di un motore primo e immobile si configura come un postulato della fisica, un concetto-limite implicito nell'analisi del movimento. Ma Aristotele trasforma immediatamente questa esigenza in un principio cosmologico da un lato, in un ente

Il motore
immobile

divino dall'altro; per questa doppia trasformazione egli sfrutta l'ambiguità di fondo della teoria del motore, che, come si è visto, fungeva in certi casi da agente del moto, in altri da fine o « movente ». A livello cosmologico, il motore primo trasmette il movimento ai vari motori da cui dipende il moto delle sfere astrali, che a loro volta determinano il moto del sole, della luna e, indirettamente, quello degli elementi terrestri. In questo caso, il motore primo agisce come una causa efficiente: ma esso deve essere inesteso e immateriale, perché altrimenti risulterebbe necessariamente mosso a sua volta (la materia è sempre in movimento); ed è difficile concepire come una siffatta entità possa imprimere il movimento a corpi materiali, visto che ciò implicherebbe qualche forma di contatto fisico. Aristotele lascia in effetti irrisolta questa difficoltà, e passa immediatamente alla modalità teologica di azione del motore primo, in cui questo si configura chiaramente come la divinità suprema. Il motore primo agisce allora come movente, cioè come causa finale del processo. Immateriale e immobile, esso è perfetto: e nella sua perfezione, dice Aristotele, esso è « oggetto d'amore » da parte della natura intera. Sono innanzitutto i motori e le sfere astrali ad amare questa perfezione: essi devono muoversi, ma il loro desiderio dell'immobilità divina fa sì che si muovono del moto più simile a quella beata immobilità, cioè di un moto circolare. L'aspirazione all'eternità divina si esprime invece, nel mondo terrestre, con il ciclo della riproduzione, che assicura almeno la permanenza della specie.

Tutto ciò comporta, come è facile vedere, una forte introduzione di concetti psicologici, come amore e desiderio, nell'analisi dei movimenti naturali; in particolare, Aristotele è costretto a supporre che le sfere astrali siano in qualche modo animate, o almeno che i loro motori siano a loro volta « intelligenze » divine, divinità di secondo grado.

È chiaro allora che, nel passare dal motore immobile come postulato fisico-cosmologico al motore immobile come divinità, Aristotele compie una forzatura ideologica, un salto di livello concettuale che mira a dare l'impressione di una coesione teorica del sistema laddove in realtà si incrociano esigenze diverse e diversamente motivate. Egli non poteva certamente lasciar fuori la divinità dalla sua proposta di lettura complessiva del mondo, né d'altro canto poteva ammettere una divinità priva di ogni rapporto con la natura, tale dunque da spezzare la fondamentale unità dell'universo. Di qui le ambiguità della teoria del motore immobile e anche le incertezze della teologia aristotelica, alla quale del resto sono dedicate pochis-

Il motore
immobile
come divinità
suprema

sime pagine in rapporto all'enorme mole degli scritti logici, fisici e antropologici.

Il Dio di Aristotele, dunque, è immobile e immateriale: quindi è puro atto (perché ogni movimento è passaggio dalla potenza all'atto), è pura forma (perché privo di materia). Come tale è naturalmente eterno e perfetto, oggetto d'amore da parte dell'universo intero. Sotto di lui sta una gerarchia di divinità secondarie, i motori delle sfere astrali: ma la divinità suprema è unica, perché nell'universo, come in un esercito, è bene — dice Aristotele — che vi sia un solo comandante (molti studiosi hanno visto in questa concezione un riflesso ideologico della monarchia assoluta di Filippo di Macedonia).

Dio come
« pensiero di pensiero »

Ma qual è il rapporto col mondo di questa divinità? Statica e immobile, essa è oggetto d'amore e dunque principio di movimento. Ma non ha certo creato il mondo: prima di tutto perché la natura è eterna, non ha dunque un punto, quello della creazione, che ne sia il principio; in secondo luogo perché la creazione comporta movimento, passaggio dalla potenza all'atto, coinvolgimento con la materia, e tutto ciò è impossibile per una divinità che è atto puro e pura forma: la sua perfezione sarebbe intaccata dall'intervento attivo nella fabbricazione del mondo. La suprema divinità aristotelica non è dunque artigiana, come lo era il Demiurgo di Platone: essa occupa piuttosto il livello superiore, che in Platone spettava alle idee. L'unica attività degna di Dio è il pensiero, che non richiede alcun rapporto con il moto e la materia; Dio è dunque puro e perfetto pensiero. Ma l'oggetto di questo pensiero non può che essere altrettanto puro e perfetto: pensando oggetti inferiori a se medesimo, il pensiero divino si degraderebbe assumendo in sé contenuti che ne sono indegni. Dio non può dunque pensare il mondo, con i suoi movimenti e la sua materialità; può pensare solo se stesso: è, insomma, dice Aristotele, « pensiero di pensiero ».

Questa divinità che non crea il mondo e neppure lo conosce, ma, al più, se ne lascia amare; questa divinità — che sta a mezza via fra un postulato scientifico e la proiezione del perfetto intellettuale intento alla vita contemplativa — non era certo fatta per colpire l'immaginazione degli uomini e suscitare trasporti religiosi o atti di fede.

Non si prega un Dio così freddo e lontano, così « filosofico », cui è negato qualsiasi intervento provvidenziale nella nostra vita, nell'ordine della natura. Da questo punto di vista, la teologia di Aristotele non si pone certo come alternativa alla religione tradizionale dei Greci, come sarebbe invece avvenuto, per esempio, nel caso di Epicuro.

Tuttavia questa teologia ha una sua funzione ideologica precisa, assai più potente di quella della stessa religione tradizionale.

Dio è al principio e alla fine della macchina del mondo. Anche se collocato in posizione periferica rispetto ai maggiori ingranaggi di questa macchina (che sono astronomici, fisici, biologici), esso ne garantisce la stabilità e l'ordine. Dio non impone un suo ordine al mondo, né ha bisogno di chi lo aiuti in questo compito (come accadeva per i Pitagorici o per Platone): il mondo, la natura, sono in se stessi ordinati, ripetono per l'eternità un piano, un disegno che sono i migliori perché gli unici possibili. Dio è allora, al tempo stesso, la certezza che quest'ordine esiste e la conferma della sua stabilità. Esso funge da punto di connessione, da cerniera fra i vari processi che han luogo nel mondo, e ne rappresenta così l'unità. Inutile per spiegare la gran parte di questi processi (e infatti le scienze dell'enciclopedia aristotelica non vi ricorrono quasi mai, se non in rari contesti accentuatamente ideologici), Dio è tuttavia necessario per immaginarli come parti di un unico mondo, e di un mondo « giusto ». La sua « inutilità » appare, in un certo senso, come lo specchio del ruolo stesso della filosofia secondo Aristotele: la filosofia non serve a trasformare il mondo, ma soltanto a comprenderne l'ordine e a giustificarlo così com'esso è.

Occorre non dimenticare, comunque, che il pensiero di Aristotele è, soprattutto, lavoro di ricerca: lo scarso spazio dedicato alla teologia sta ad indicare come egli non abbia inteso chiudere questo lavoro nella rigidità di un sistema, come abbia preferito tenersi aperte le vie dell'indagine linguistica e scientifica piuttosto che dare per risolti, prematuramente, tutti i problemi attraverso il corto circuito della risposta teologica.

8.7. L'antropologia di Aristotele: l'anima, la felicità, la politica

Il gruppo di scienze che vertono sulla vita umana, individuale e associata (psicologia, etica, politica), occupano un posto di rilievo nell'enciclopedia aristotelica ma non ne costituiscono affatto il fine o il culmine. Le altre scienze non sono poste al servizio di quelle umane né queste ultime sono a loro volta destinate a un programma di trasformazione dell'uomo e della società; il sapere aristotelico sull'uomo non mira tanto a prescrivere norme e a formulare modelli di comportamento, quanto a conoscere le leggi e le strutture di questo specifico settore della realtà.

Tipico è il caso dell'anima: in Aristotele questo problema mantiene una enorme importanza, perché la vita psichica rappresenta la cer-

La divinità
come garanzia
dell'unità
e dell'ordine
del mondo

niera, il punto di contatto fra il livello biologico, comune a tutti gli animali, e quello intellettuale, che è solo dell'uomo. Tuttavia l'anima perde in lui completamente quel carattere di crocevia ideologico, in cui confluiscono scienza, valori e progetti politici, che aveva avuto in Platone.

L'anima
come forma
del corpo

Aristotele dedica anzi la prima parte del suo trattato di psicologia, *Sull'anima*, a confutare ogni possibilità di concepirla, alla maniera platonica, come un'entità autonoma separata dal corpo. Se conduciamo l'indagine con sobrietà scientifica, se restiamo attenti all'esperienza senza lasciarci trasportare da emozioni mistiche o da pregiudizi ideologici, risulta chiaro, sostiene Aristotele, che l'anima non è altro se non forma di un corpo vivente, struttura funzionante di un organismo biologico. Corpo e anima stanno nello stesso rapporto di materia e forma, potenza e atto, organo e funzione: l'anima, cioè, è per il corpo ciò che la vista è per l'occhio, la somma delle funzioni che fanno di un corpo un organismo vivente. Solo una funzione dell'anima, quella intellettuale, risulta, come vedremo, relativamente indipendente dalla base corporea.

Le funzioni dell'anima possono venir raggruppate nel modo che segue: quelle che presiedono al nutrimento, all'accrescimento e alla riproduzione dell'organismo, e sono comuni a tutti i viventi, comprese le piante; quella relativa alla percezione e al movimento intenzionale, che spetta ai soli animali; infine, l'immaginazione e il pensiero, che toccano all'uomo soltanto.

Il processo
della
percezione

Il processo percettivo è concepito da Aristotele come una funzione prevalentemente passiva: in ciò egli si allinea, pur se con una molto maggiore ricchezza di articolazioni, alla tradizione che privilegiava il cuore, rispetto al cervello, come organo centrale dell'attività psichica. Nella *percezione*, secondo Aristotele, si ha dunque un rapporto fra una polarità passiva, l'organo di senso, ed una attiva, la qualità percepibile del fenomeno (colore, odore, suono, sapore, qualità tattili). Il rapporto fra organo di senso e qualità percepibili degli oggetti è, per così dire, automatico e simpatetico: esiste una naturale affinità fra l'organo di senso e le qualità che esso è in grado di percepire. Questo porta Aristotele alla conclusione che la sensazione semplice è sempre vera; erronei possono essere semmai i giudizi che noi diamo sul materiale percettivo. Questa fiducia nella verità della sensazione primaria, che ci trasmette sempre le qualità reali del mondo, conferma il carattere decisamente empiristico, e per questo aspetto profondamente antiplatonico, della scienza di Aristotele. È ai livelli superiori dei processi percettivi e cognitivi che si pongono i maggiori problemi della psicologia aristotelica. Se la percezione è sempre relativa a qualità semplici e primarie, come vengono

Il « senso
comune »

unificate le percezioni relative ad uno stesso oggetto, come viene, in altri termini, ricostruito l'oggetto che sta dietro di esse (come si giunge, per es., a dire che « questo giallo, dolce, molle è miele »?). Ancora: come vengono percepiti lo spazio, il tempo, il movimento, che non sono qualità sensibili in senso stretto?

E infine: come si giunge alla percezione della percezione, cioè alla coscienza che ha di sé il soggetto che percepisce?

Aristotele attribuisce a queste tre funzioni, che sono sintetiche rispetto ai singoli atti percettivi, ad un'unica facoltà psichica, la *percezione comune* (o *senso comune*). Egli è categorico nell'affermare che questa facoltà non costituisce un sesto senso a fianco degli altri, legati direttamente alle qualità empiriche dei fenomeni, ma rappresenta piuttosto una modalità di funzionamento della psiche umana nel suo insieme, un livello superiore di organizzazione del materiale percettivo; per la stessa ragione egli non attribuisce esplicitamente un determinato organo corporeo alla percezione comune.

Quanto ai processi mentali, Aristotele li concepisce come basati su quelli percettivi, e come regolati da un modello analogo a questi. Il *pensiero* opera infatti sui dati della percezione, una volta che essi siano stati trasformati, ad opera di una facoltà psichica detta « *immaginazione* », in immagini libere da vincoli immediati con la sensazione in atto. Il pensiero recepisce così la forma essenziale delle cose svincolata dalla loro materialità, proprio come l'occhio ne percepisce il colore, e al pari degli organi di senso esso è passivo nei riguardi delle strutture intelligibili reali che lo attivano imprimendovisi. Il pensiero senza i suoi oggetti, le forme essenziali, è dunque vuoto, pura potenzialità. Ma come Aristotele doveva introdurre nel processo percettivo una facoltà relativamente attiva, la percezione comune, così a livello intellettuale egli deve integrare la pura potenzialità ricettiva del pensiero con una funzione attiva, che si situi al polo opposto delle forme pensate e sia in grado di attivare il processo stesso del pensare. Si tratta dell'*intelletto attivo*, che Aristotele ipotizza assai brevemente e che invece avrebbe formato in seguito uno dei punti più controversi nell'interpretazione del suo pensiero.

Il processo
del pensiero

L'intelletto
attivo

Per poter svolgere il suo ruolo nel processo intellettuale, questa funzione deve essere sempre in atto; e ciò richiede a sua volta che essa sia immateriale, perché la materia è sempre connessa alla potenza. L'*intelletto attivo* è dunque svincolato, unica tra le funzioni psichiche, dalla corporeità; Aristotele dice anche che esso non si sviluppa parallelamente all'organismo, come avviene per il resto della psiche, ma vi si introduce « da fuori ». Atto puro e pura forma, l'*intelletto attivo* risulta così affine alla divinità; al pari del motore im-

Il problema
dell'immortalità
dell'anima

mobile, anch'esso risulta introdotto inizialmente come un'ipotesi limite per spiegare un processo — in questo caso quello del pensiero — e si trasforma poi in un'entità autonoma e superiore. Ora, mentre l'anima individuale intesa come forma del corpo è certamente mortale, poiché non può esistere separatamente dall'organismo di cui è la struttura funzionante, l'intelletto attivo può esser considerato immortale, data la sua somiglianza con la divinità. Ma non può trattarsi di un intelletto personale, perché, perito il corpo, nulla può distinguere un intelletto attivo da un altro. Intorno a questi problemi, che Aristotele lascia completamente irrisolti, e su cui si sofferma ancor meno che su quelli della sua teologia, si affaccia a lungo il pensiero cristiano, nel tentativo di conciliare le enigmatiche ipotesi aristoteliche con la propria convinzione dell'immortalità dell'anima personale.

L'etica
di Aristotele

Passando dai problemi della percezione e della conoscenza a quelli dei comportamenti sociali, cioè all'etica e alla politica, Aristotele non fa intervenire in alcun modo la nozione di anima, di cui non ha bisogno in questo contesto, come, del resto, la prospettiva teologica, che pure non gli occorre. La sua analisi della vita sociale dell'uomo ricorre in larga misura a una descrizione delle motivazioni psicologiche, caratteriali dei comportamenti, ma sempre in rapporto ai concreti condizionamenti di ceti, di censo, di regime politico entro i quali quella vita si svolge. Da questo punto di vista, l'etica di Aristotele rappresenta una assoluta novità in rapporto alla precedente riflessione greca sui problemi morali.

Per la prima volta, un discorso sull'etica non si risolve nella proclamazione della superiorità di un sistema di valori morali proprio di una casta sacerdotale o di un ceto sociale su tutti gli altri (come avevano fatto, in modi diversi, i Pitagorici, Eraclito e Platone). Non si ricorre cioè a un punto di vista privilegiato — l'ordine dei cieli, il *logos*, l'anima — per trarne una normativa morale da imporre all'intero corpo sociale come unica via verso il bene. Socialmente decentrato, Aristotele — più vicino in questo alla esperienza sofistica — non si identifica immediatamente con nessuno di questi punti di vista tradizionali, e non è quindi in condizione di profetizzare l'avvento di un mondo più giusto una volta che si sia imposto un certo sistema di norme. La sua analisi etica appare dunque assai più aperta, più attenta ai diversi punti di vista, agli equilibri e ai compromessi che via via si determinano, intorno alla questione dei valori, nei rapporti dinamici fra individuo e società.

Il cittadino
e le sue virtù

Questo non significa naturalmente che l'etica di Aristotele sia « neutra » e « oggettiva »: il suo discorso ha, nella società, un preciso interlocutore, un destinatario privilegiato. Aristotele non si rivolge

né a re e a sacerdoti, né alla folla che gremisce l'*agorà*. Egli studia e descrive il comportamento del « cittadino », dell'uomo libero, proprietario di terre e moderatamente benestante, interessato al governo della città e all'amministrazione della casa. Egli si rivolge cioè a quella media aristocrazia urbana che, intorno alla metà del IV secolo, aveva ormai abbandonato le ambizioni di potere assoluto che erano state proprie di uomini come Crizia e Platone, ma continuava a formare l'ossatura della vita della città, il serbatoio da cui escono i politici, gli avvocati, gli intellettuali, insomma la « classe dirigente », anche se ristretta nei limiti municipali.

Che questo ceto sia il destinatario dell'etica aristotelica, lo conferma la sua analisi delle virtù. Ad ogni gruppo socialmente determinato corrisponde, secondo Aristotele, una specifica virtù. Ma mentre la virtù degli schiavi, dei lavoratori manuali, dei figli, delle donne, consiste sostanzialmente nell'obbedienza che essi devono — in forme diverse — al capofamiglia, al padrone della casa, i problemi etici veri e propri si pongono solo a proposito del comportamento di quest'ultimo, l'unico ad esser libero di decidere della propria condotta nella famiglia e nella città, l'unico ad essere pienamente responsabile dei suoi atti, dunque l'unico ad essere passibile di valutazione morale.

In che cosa consiste allora la virtù del « cittadino », questo uomo adulto, proprietario, dotato di pieni diritti politici? Aristotele distingue tra virtù della pratica (*etiche*) e virtù dell'intelligenza (*dianoetiche*). Le prime consistono nella medietà, nella capacità di evitare gli estremi comportamentali dettati dagli impulsi e dalle passioni: il coraggio è una virtù mediana fra la viltà e la temerarietà, e così via. Il cittadino virtuoso, dunque, verrà acquisendo un « abito », una consuetudine, una sorta di automatismo che gli consentirà in ogni circostanza di reprimere e di spegnere gli eccessi del desiderio e delle paure; la sua virtù consisterà in una assidua pratica dell'equilibrio, in un rigido autocontrollo che lo avvicinerà per quanto possibile al comportamento medio di tutti gli altri cittadini virtuosi.¹ Non è difficile scorgere, dietro questa teorizzazione

Il « giusto
mezzo »

1. Da questo punto di vista, Aristotele rivaluta anche la poesia, specie quella tragica, che Platone aveva decisamente escluso dall'educazione dei cittadini. Secondo la sua *Poetica*, la poesia è imitazione dei comportamenti umani. Scegliendo casi limite, la tragedia suscita orrore e compassione, e aiuta il cittadino a purificarsi (*catarsi*) dalle passioni e dagli impulsi più violenti che potrebbero allontanarlo dal comportamento virtuoso. Del resto la poesia ha anche un certo valore conoscitivo rispetto ai comportamenti umani: la tragedia non rappresenta i fatti di questo o quell'individuo, ma cerca di descrivere il comportamento più probabile di

aristotelica, il ritratto di un'assemblea di ben nati cittadini ateniesi, compostamente seduti in un'aula del senato municipale o di un tribunale; né è difficile leggersi l'esorcismo sia per la smodata ambizione di un Crizia, sia per la volgarità del plebeo. Ma la virtuosa medietà di comportamento del buon cittadino aristotelico comporta una capacità intellettuale: quella appunto di saper riconoscere, nell'infinita varietà delle situazioni umane, il *giusto mezzo*, il crinale fra eccesso e difetto, fra euforia e depressione. Questa capacità è una virtù intellettuale che Aristotele chiama *prudenza*. Essa deve in ogni momento guidare la pratica, determinare la ragionevolezza del comportamento; la prudenza offre il criterio sicuro per valutare il possibile e il doveroso, per « restare nei propri limiti », per non tentare « nulla di troppo », secondo i vecchi precetti delfici.

La figura morale che Aristotele viene in questo modo codificando, sarebbe rimasta per tutta l'antichità il modello dell'aristocratico urbano: la prudenza è certo la maggior virtù del saggio ellenistico come del senatore romano, del cortigiano di Alessandria come dell'oratore ciceroniano. Dal fermo vincolo della prudenza è sciolto soltanto, secondo quanto Aristotele suggerisce nella *Politica*, il re: perché, se si tratta davvero di un re e non di un usurpatore, la sua virtù eccede di tanto quella dei cittadini, che per lui non possono valere le comuni regole morali.

Ma qual è il fine di questa pratica prudente, di questa virtuosità del « giusto mezzo »? Il fine è il bene, risponde Aristotele: ma non si tratta di un Bene sovrumano e in qualche modo teologico, come pretendeva Platone, bensì di quel bene che tutti gli uomini cercano e desiderano, e che è alla portata di tutti: dunque, la *felicità*. Tutti possono essere felici, a condizione di realizzare la loro natura, di comportarsi secondo la loro specifica virtù. C'è però, naturalmente, una gerarchia della virtù, e quindi anche della felicità. Se la relativa felicità dello schiavo consisterà nel fermo esercizio della virtù dell'obbedienza, la felicità del cittadino consisterà nel praticare la virtù secondo ragione: questo lo metterà in condizione di assolvere nel migliore dei modi i suoi doveri nella famiglia e nella società, lo cironderà di amici e di stima, lo ricompenserà coi giusti onori; o, almeno, gli concederà la gioia di una coscienza tranquilla, serenamente appagata della propria vita. Ma

qualsiasi uomo di fronte alle circostanze estreme che formano, appunto, la vicenda tragica. In tal modo essa fornisce un repertorio di situazioni utili a comprendere le motivazioni morali e psicologiche del comportamento umano.

La prudenza

La felicità

c'è una virtù, dunque una felicità ancor superiore a questa, perché esprime l'essenza stessa dell'uomo nella sua forma più alta: la virtù della sapienza, la felicità della contemplazione e della pura conoscenza. Si tratta, dice Aristotele, di una gioia pura e perfetta perché autosufficiente: priva com'è di ogni fine pratico, essenzialmente solitaria, la contemplazione non ha bisogno né di successi né di appoggi o riconoscimenti altrui. Bastano al contemplatore un modesto benessere materiale, per esser privo di preoccupazioni, e qualche amico, con cui condividere gli studi. L'esercizio di questa suprema virtù rende l'uomo, per quanto gli è possibile, simile a Dio, egli pure solitario e contemplatore.

Ma Aristotele non pensa che questa virtù filosofica possa essere proposta come un modello universale, valido per tutti gli uomini: troppe sono le doti richieste per la vita teorica, e di rado si verificano le circostanze che la consentono. Essa è dunque riservata a un ristretto numero di filosofi, in genere di intellettuali; al cittadino in quanto tale spetta la virtù politica per eccellenza, la prudenza. Il riferimento a due diversi tipi di virtù fa sì che Aristotele escluda, già in linea di principio, la sensatezza del disegno platonico di un governo di filosofi. Non c'è ragione che questi abbandonino le gioie della contemplazione per invadere un campo in cui è molto più efficace la prudenza del cittadino. Aristotele sancisce così, anche in via teorica, la scissione ormai prodottasi nella società fra politica e attività intellettuale, la separazione fra la piazza della città e la scuola, la fine della tradizione unitaria che era stata propria della grande aristocrazia greca.

Al centro della *Politica* di Aristotele è così, naturalmente, il cittadino. È al cittadino che egli pensa quando, all'inizio dell'opera, afferma che l'uomo non può essere felice al di fuori della vita associata, cui lo conduce la sua stessa essenza di « animale politico », e che compito fondamentale dello stato è appunto quello di assicurare le condizioni per la felicità dei cittadini. L'uomo non può neppure vivere al di fuori di una comunità politicamente organizzata. Il processo con il quale si giunge alla formazione di una tale comunità presenta la stessa necessità di un processo biologico di sviluppo: ed è appunto secondo un modello organicistico, ispirato alla vita biologica, che Aristotele interpreta le tappe con cui si è giunti alla formazione dello stato.

La struttura minima e primaria che rende possibile la sopravvivenza stessa della specie umana è la *famiglia*.

La famiglia non è soltanto un'unità riproduttiva, che si esaurisca nel rapporto marito-moglie-figli; la famiglia è anche un'unità economica, con le sue attività produttive: Aristotele pensa, natural-

La vita contemplativa

Scissione fra politica e filosofia

L'uomo come « animale politico »

La famiglia

mente, alla casa del proprietario terriero, con le sue attività agricole e artigianali. In questo senso, della famiglia fa intrinsecamente parte anche lo schiavo, che rappresenta il principale strumento di produzione, sia agricola sia artigianale. All'interno della famiglia si stabiliscono dunque tre tipi di rapporti di signoria: la signoria del marito sulla moglie, che, pur essendo libera, è sottomessa al capofamiglia perché non gode di pieni diritti giuridici e, secondo Aristotele, è anche psicologicamente inadatta a una piena autonomia personale; la signoria del padre sui figli, che, nel caso di figli maschi, è transitoria, dura cioè fino alla loro trasformazione in altrettanti cittadini capifamiglia; infine, la signoria del padrone sullo schiavo, che è un vero e proprio rapporto di proprietà. Lo schiavo, afferma Aristotele, è tale non per caso o per violenza, ma per natura; non si tratta di uomini in senso pieno, ma di «strumenti animati», di cui si potrebbe forse fare a meno se gli aratri arassero da soli e le spole tessessero da sole. Così come la donna ha bisogno dell'uomo, lo schiavo ha bisogno del padrone per l'attuazione della propria natura essenziale, né avrebbe ragion d'essere fuori dalla famiglia cui appartiene.

Le famiglie si riuniscono in villaggi, per far fronte alle esigenze più complesse della sopravvivenza e della difesa, i villaggi in città: si forma così l'unità politica, la *polis*. All'interno di questa, i rapporti sociali sono sostanzialmente analoghi a quelli familiari: a prescindere dalle diverse costituzioni, la *polis* è sempre retta da un ceto di cittadini capifamiglia, che si alternano al potere nell'interesse della comunità.

Due problemi intaccano l'analogia fra *polis* e famiglia, che sembra ad Aristotele la garanzia dell'equilibrio e della sana esistenza della società. Il primo nasce dall'esistenza, storicamente rilevante soprattutto ad Atene, di cittadini liberi che non sono proprietari terrieri e si dedicano a quei lavori manuali che «per natura» dovrebbero essere riservati agli schiavi: si tratta del proletariato urbano, rapidamente cresciuto, in seguito alla fuga dei contadini poveri dalle campagne, fra la metà del V e la metà del IV secolo. Il proletario urbano (*teta*) non corrisponde affatto ai lineamenti etico-politici del «cittadino» aristotelico: la sua collocazione sociale è in tutto simile a quella dello schiavo mentre possiede diritti politici, nella democrazia ateniese, almeno formalmente pari a quelli dei veri cittadini. Un'anomalia, dunque, che rappresenta un fenomeno patologico del corpo sociale e che secondo Aristotele va drasticamente eliminata. La sua proposta, di togliere la cittadinanza, dunque i diritti politici e anche il godimento dell'assistenza pubblica a questo ceto sociale anomalo, fu in effetti realiz-

Analogia
fra città
e famiglia

zata, subito dopo la sua morte, dal governatore macedone di Atene, Antipatro, che di Aristotele era stato amico intimo ed esecutore testamentario.

Il secondo problema, che minacciava secondo Aristotele l'armonia della *polis* come grande famiglia, era l'emergere di attività economiche, specie mercantili, rivolte non più al soddisfacimento dei bisogni comuni ma all'incremento illimitato del capitale. Questo ciclo economico, osserva Aristotele, non ha più la forma «naturale» che va dal possesso di una merce alla sua conversione in denaro da utilizzare per l'acquisto di altra merce, rispondente ai bisogni della famiglia o della città (M-D-M), ma parte invece da un capitale monetario, che viene convertito in merce solo perché la vendita di quest'ultima consente di riprodurre, aumentato, il capitale di partenza (D-M-D'). Si tratta allora di un'economia innaturale, rivolta all'arricchimento e non ai bisogni, che trasforma i cittadini in affaristi dediti solo al guadagno e non alle attività che assicurano la salute del corpo sociale: l'economia mercantile va dunque bandita dalle attività sociali, restando la produzione agricola l'unica forma sana e naturale di attività economica.

La condanna di Aristotele non bastò naturalmente ad arrestare lo sviluppo delle attività commerciali e mercantili nel mondo antico. Essa contribuì però a fornire le basi ideologiche dell'emarginazione sociale in cui venne costantemente tenuta la figura del mercante, e d'altra parte bloccò, a livello teorico, lo sviluppo di una riflessione economica indipendente dalla speculazione politica. Da questo punto di vista, Aristotele è certamente responsabile dello scarsissimo sviluppo che la teoria economica conobbe nel mondo antico: l'oggetto, che questa teoria avrebbe dovuto studiare, era stato definitivamente qualificato come indegno del cittadino e tanto più dell'intellettuale.

Per quanto riguarda la teoria delle diverse forme istituzionali che la comunità politica può assumere, le *costituzioni*, Aristotele non è tanto interessato a profetizzare la costituzione ideale, quanto a descrivere analiticamente le istituzioni esistenti. Perciò la sua *Politica* era accompagnata da una raccolta molto dettagliata di dati relativi praticamente a tutti gli ordinamenti costituzionali sperimentati nel mondo greco (di questa raccolta a noi è rimasta la sola *Costituzione di Atene*). Questo spiega perché il quadro di riferimento della riflessione politica di Aristotele resti sostanzialmente quello della *polis*, nonostante che egli vivesse nel periodo storico in cui la struttura cittadina veniva rapidamente superata e inglobata in grandi monarchie a carattere multinazionale. Anche qui come altrove, Aristotele resta legato al materiale di esperienza di-

I problemi
dell'economia

Le costituzioni

sponibile e documentato: egli non è interessato a individuare linee di sviluppo o a tracciare programmi per il futuro, ma a rendere ordinatamente comprensibile il mondo quale esso ci è noto.

Nonostante questo atteggiamento disimpegnato e descrittivo, Aristotele non fa mistero delle sue preferenze politiche: e le giustifica sulla base della considerazione che le costituzioni che egli indica come le migliori sono di fatto le più stabili, le più adatte a garantire un quadro politico ordinato per lo sviluppo della vita del cittadino. Lo stato più stabile, dunque, è quello in cui il corpo sociale sia prevalentemente composto da piccoli e medi proprietari, legati direttamente alla vita delle campagne e quindi alieni dalla turbolenza politica propria dei ceti urbani usi a frequentare l'*agorà*. In questo stato, moderatamente democratico ma propenso a limitare i poteri dell'assemblea popolare, le effettive cariche di governo saranno rette dalla maggiore aristocrazia e dai suoi politici, in virtù della delega loro concessa dalla silenziosa maggioranza rurale.

La costituzione preferita da Aristotele è dunque anch'essa mediana, come le sue virtù, fra gli eccessi della democrazia urbana e quelli dell'oligarchia latifondistica. Un solo tipo di stato può essere ancora migliore di questo: ed è, secondo Aristotele, quello retto da un monarca giusto e benefico, il cui potere sia limitato non tanto dalle leggi quanto dall'eccellenza della sua virtù. È qui da vedere, indubbiamente, un riferimento al regno macedone, alle speranze destinate da Alessandro; e anche una eco dei timori che l'uno e l'altro suscitavano nel cittadino tradizionale, preoccupato che il potere assoluto ormai assunto dal re fosse esercitato fuori dai limiti di quella prudenza e di quella moderazione, in cui consistevano le sue ultime difese di fronte al dominio regio.

8.8. Il Liceo dopo Aristotele e la tradizione aristotelica

Negli anni seguenti la morte di Aristotele, il Liceo conobbe un notevole sviluppo. Ne era caposcuola *Teofrasto* (370-287 a.C.), con compagni autorevoli come *Stratone*, *Eudemo*, *Dicearco*; la scuola godeva inoltre della protezione di *Demetrio Falereo*, un suo vecchio discepolo, che ora governava la città in nome del re macedone *Cassandro*. Tuttavia, già con *Teofrasto* matura la crisi dell'equilibrio con cui Aristotele era riuscito a mantenere l'unità della scuola, l'equilibrio cioè fra sviluppo delle ricerche specialistiche, a carattere scientifico, e momento unitario di riflessione filosofica complessiva. *Teofrasto* si occupa ancora di filosofia prima; ma se ne

Costituzione moderata e monarchia

occupa in modo fortemente critico, mettendo in dubbio proprio quella cosmologia e quella teologia che, se costituivano indubbiamente il punto più debole del pensiero aristotelico, ne rappresentavano comunque un'indispensabile struttura di coesione, una cerniera fra i diversi settori del sapere.

La teoria dei motori immobili appare a *Teofrasto* un'ipotesi artificiosa e tutto sommato poco probabile; altrettanto problematica gli sembra la concezione di una natura tutta quanta finalizzata nei suoi processi; ancora, egli si chiede se sia il caso di mantenere l'immagine di una divinità separata e solo pensante, e se non sarebbe più ragionevole — tornando in un certo senso al pensiero presocratico, ma anche anticipando quello stoico — pensare a una divinità che si identifichi completamente con il mondo della natura e le sue leggi. Queste riflessioni critiche di *Teofrasto* rimangono certo nello spirito del migliore aristotelismo. Tuttavia esse indeboliscono ulteriormente, e in modo decisivo, i legami che connettevano la filosofia prima alla ricerca scientifica. E infatti il grosso dell'opera di *Teofrasto* è appunto dedicato alla scienza: sono fondamentali i suoi trattati di botanica, di mineralogia e di meteorologia.

Anche a livello etico-psicologico, l'opera di *Teofrasto* denuncia la stessa rottura dell'unità dell'orizzonte aristotelico. Nella sua *Etica*, Aristotele aveva cercato di ricavare, grazie ad un attento lavoro di descrizione e di analisi, i tratti esemplari del comportamento del cittadino, le condizioni per la sua piena realizzazione, la gerarchia delle virtù e delle felicità. *Teofrasto* rinuncia a tutto questo: egli non scrive più un'etica ma compone una raccolta di « caratteri », una spregiudicata tipologia etico-psicologica dei diversi modi di comportamento (l'avaro, il vanaglorioso, l'invidioso, ecc.). Non c'è più nulla di esemplare o di virtuoso perché « medio »: il repertorio di caratteri teofrastei mette il cittadino ellenistico di fronte a se stesso, spogliandolo, per così dire, della veste solenne di cui amava immaginarsi adornato.

Dopo *Teofrasto*, la crisi di unità e anche di identità della scuola aristotelica precipita rapidamente. Alla fine del IV secolo, *Demetrio Falereo*, deposto da un rivolgimento politico, si rifugia ad *Alessandria*, presso il re *Tolomeo*, e con lui vi si reca *Stratone* (m. verso il 268), che sarebbe poi succeduto a *Teofrasto* nello scolarcato. Ad *Alessandria*, i due aristotelici convincono *Tolomeo* a creare una nuova grande istituzione scientifica, il *Museo*. Dell'importanza del *Museo* si dirà nel capitolo successivo; qui basta notare che la sua creazione svuota immediatamente il Liceo della parte migliore del suo patrimonio, la ricerca scientifica appunto, che *Stratone* trasferisce ad *Alessandria*. Il nuovo caposcuola abbandona in effetti ogni

Posizione critica di Teofrasto

I « caratteri » di Teofrasto

Stratone e la fondazione del Museo di Alessandria

interesse per la filosofia prima in nome di un totale impegno nelle scienze della natura: e giustifica questa svolta radicale sulla base di una concezione strettamente materialistica della realtà. Il cosmo è retto, secondo Stratone, da forze materiali, i cui meccanismi escludono qualsiasi intervento divino, qualsiasi finalismo universale. L'anima e il pensiero sono funzioni corporee, ed è da escludere qualsiasi sopravvivenza dell'anima al di fuori dell'organismo cui è legata. Se il filosofo-scienziato di Stratone conoscerà, nel Museo di Alessandria, una vita lunga e proficua, il Liceo, sotto i successivi capiscuola Dicearco e Lico, tende a trasformarsi in una semplice scuola di retorica e di grammatica. Da allora in poi, la scuola fondata da Aristotele non sarà più in grado di apportare alcun contributo originale allo sviluppo della riflessione filosofica nel mondo antico.

Ben diverso il destino degli scritti aristotelici, e quindi del pensiero del maestro. Mentre i dialoghi continuarono ad avere larga diffusione, i trattati di scuola conobbero, fra il III ed il I secolo a.C., un oblio quasi completo, parallelamente al declino del Liceo e alla dispersione della sua biblioteca. Nel I secolo, però, Andronico di Rodi pubblicò a Roma un'edizione completa e ordinata di questi scritti, nel quadro di una complessa operazione culturale che si proponeva di riorganizzare e di fondere, nell'ambiente dell'egemonia romana, il miglior patrimonio filosofico della tradizione classica. Da allora in poi furono i dialoghi a conoscere un oblio sempre più profondo, fino alla loro scomparsa, mentre i trattati vennero, di secolo in secolo, quasi senza soluzione di continuità fino al Medioevo cristiano ed arabo, trascritti, studiati e commentati. Dell'opera dei grandi commentatori aristotelici si tratterà nel Capitolo 13; grazie anche al loro lavoro, l'enciclopedia aristotelica avrebbe comunque dominato il sapere umano per più di un millennio.

Decadenza
del LiceoRiscoperta
degli scritti
aristotelici

Letture

Aristotele Il sapere filosofico come suprema realizzazione della natura umana

I primi due capitoli della Metafisica di Aristotele definiscono molti dei tratti più significativi del suo pensiero. La sapienza, cioè il sapere filosofico, vi è presentata come la suprema realizzazione del desiderio di conoscenza, che è coesistente alla natura dell'uomo. La conoscenza procede dall'esperienza all'arte (cioè alla tecnica), per giungere, nel suo grado più elevato, alla scienza teorica, che è conoscenza delle cause e dei principi. I caratteri principali della teoria sono l'universalità, l'inutilità, cioè l'assenza di applicazioni e di interessi pratici, e l'insegnabilità: è significativo il riferimento di Aristotele ai sacerdoti egizi, liberi di dedicarsi allo studio e all'insegnamento, come sogna di poter fare l'intellettuale del IV secolo. Il sapere teorico ha il suo punto più elevato nella filosofia, una scienza doppiamente divina, perché essa verte sulla divinità e dalla divinità è posseduta in massimo grado. Il filosofo, il caposcuola si avvicina dunque a Dio per il suo sapere; proprio come il Dio aristotelico, entità solo conoscente e pensante, si avvicina dal canto suo al filosofo.

1.

Naturale aspirazione degli uomini alla conoscenza

Tutti gli uomini sono protesi per natura alla conoscenza: ne è un segno evidente la gioia che essi provano per le sensazioni, giacché queste, anche se si metta da parte l'utilità che ne deriva, sono amate di per sé, e più di tutte le altre è amata quella che si esercita mediante gli occhi. Infatti noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni, non solo quando miriamo ad uno scopo pratico, ma anche quando non intendiamo compiere alcuna azione. E il motivo sta nel fatto che questa sensazione, più di ogni altra, ci fa acquistare conoscenza e ci presenta con immediatezza una molteplicità di differenze. È un fatto naturale, d'altronde, che tutti gli animali siano dotati di sensibilità, ma da tale sensibilità in alcuni di essi non nasce la memoria, in altri sì. E appunto perciò questi ultimi sono più intelligenti ed hanno maggiore capacità di imparare rispetto a quelli che sono privi di facoltà mnemoniche; e sono intelligenti, ma non hanno capacità di imparare tutti quegli animali che

non sono in grado di percepire i suoni (come l'ape e ogni altra classe di animali che si trovino in simili condizioni); hanno, invece, la capacità di imparare tutti quelli che sono forniti, oltre che della memoria, anche dell'udito.

Nella vita degli altri animali, però, sono presenti soltanto immagini e ricordi, mentre l'esperienza vi ha solo una limitatissima parte; nella vita del genere umano, invece, sono presenti attività artistiche e razionali. E negli uomini l'esperienza trae origine dalla memoria, giacché la molteplicità dei ricordi di un medesimo oggetto offre la possibilità di compiere un'unica esperienza. Anzi, pare quasi che l'esperienza sia qualcosa di simile alla scienza e all'arte, ma in realtà l'esperienza è per gli uomini solo il punto di partenza da cui derivano scienza ed arte: ché l'esperienza crea l'arte, come dice Polo — e dice bene! —, invece la mancanza di esperienza crea solo eventi fortuiti. L'arte nasce quando da una molteplicità di nozioni empiriche venga prodotto un unico giudizio universale che abbracci tutte le cose simili fra loro. Infatti l'esperienza si limita a ritenere che una certa medicina si adatta a Callia colpito da una certa malattia, o anche a Socrate o a molti altri presi individualmente; ma giudicare, invece, che una determinata medicina è adatta a tutti costoro considerati come un'unica specie, è compito riservato all'arte.

Orbene, sotto il profilo strettamente pratico, sembra che l'esperienza non differisca affatto dall'arte, anzi noi vediamo che gli empirici conseguono anche un successo maggiore rispetto a quelli che si basano sulla sola ragione senza avere un'adeguata esperienza (e il motivo di ciò sta nel fatto che l'esperienza è conoscenza del particolare, mentre l'arte è conoscenza dell'universale, e tutte le attività pratiche e produttive si occupano del particolare, giacché il medico non ha sotto cura l'uomo se non in via accidentale, ma ha sotto cura Callia o Socrate o qualche altro individuo designato con tale appellativo e a cui è cosa accidentale essere uomo; se, pertanto, un medico non tiene conto dell'esperienza e si basa sul solo ragionamento, e conosce l'universale, ma ignora il particolare che è in esso, molte volte sbaglia la cura, perché è proprio il particolare quello che bisogna curare); ciò nonostante, però, noi siamo del parere che il conoscere e l'intendere siano proprietà piuttosto dell'arte che dell'esperienza, e consideriamo quelli che sono tecnicamente preparati più sapienti di quelli che seguono la sola esperienza, giacché reputiamo che, in ogni caso, la sapienza si accompagna alla conoscenza: e ciò è dovuto al fatto che gli uni conoscono la causa, gli altri no. Gli empirici, infatti, sanno il *che*, ma non il *perché*; quegli altri, invece, sanno discernere il *perché* e la *causa*. E anche per questa ragione noi riteniamo che, in ogni attività professionale, i dirigenti siano più degni di rispetto e abbiano maggiore conoscenza e siano anche più sapienti dei semplici manovali, giacché conoscono le cause dei loro stessi prodotti mentre i manovali, comportan-

dosi in un modo simile a quello di certi esseri inanimati, agiscono pure, ma agiscono senza sapere quello che stanno facendo, proprio come fa il fuoco quando arde, poiché essi sono più sapienti non in virtù della loro attività pratica, ma perché posseggono la teoria e distinguono le cause. In generale, ciò che contraddistingue chi sa da chi non sa è la capacità di insegnare, ed è questo il motivo per cui noi riteniamo che l'arte, più che l'esperienza, possa accostarsi alla scienza, giacché quelli che conoscono l'arte possono insegnare, mentre gli altri no. Riteniamo, inoltre, che nessuna sensazione possa identificarsi con la sapienza; le sensazioni, da parte loro, sono indubbiamente fondamentali per l'acquisizione di conoscenze particolari, ma non ci spiegano le cause di nulla; ad esempio, non ci dicono *perché* il fuoco sia caldo, ma soltanto *che* esso è caldo. A buon diritto, pertanto, l'inventore di una qualsivoglia arte, la quale si distaccasse dal comune mondo delle sensazioni, è stato anzitutto ammirato dagli uomini non soltanto per l'utilità di qualcuna delle sue invenzioni, ma perché egli stesso è stato ritenuto sapiente ed eccellente rispetto agli altri; e a mano a mano che aumentavano di numero i ritrovati delle arti e alcune di queste erano in relazione con i bisogni della vita, altre con il piacere, gli uomini che si sono dedicati a queste ultime sono stati sempre considerati più sapienti degli altri, per il fatto che le loro conoscenze non hanno nulla a che fare con l'utilità. Di conseguenza, solo quando tutte le arti di tal genere si furono sviluppate, vennero alla luce quelle scienze che non hanno attinenza né col piacere né con i bisogni, e ciò si riscontrò in primo luogo in quei paesi dove gli uomini godevano gli agi della libertà; per questo motivo le arti matematiche fiorirono dapprima in Egitto, giacché colà veniva concessa un'agiata libertà alla casta dei sacerdoti. Nei *Trattati di Etica* abbiamo parlato della differenza tra arte, scienza ed altre attività simili; ma il motivo che ci induce a parlarne ora sta nel fatto che tutti ritengono che la cosiddetta Sapienza concerne le prime cause e i principi; sicché, come prima dicevamo, chi si basa sull'esperienza sembra essere più sapiente di chi si fonda su una qualsiasi semplice sensazione, e chi si basa sull'arte sembra essere più sapiente di chi si basa sull'esperienza, e il dirigente più del semplice manovale, e le attività teoretiche sembrano superiori a quelle pratiche. Ciò che, pertanto, rimane evidente è che la Sapienza è una scienza la quale si occupa di certe cause e di certi principi.

2.

Natura e prerogative della filosofia

Poiché la nostra indagine verte appunto su tale scienza, noi dovremmo esaminare quali cause e quali principi costituiscono l'oggetto di cui la Sapienza è scienza. Ma forse tale ricerca può venir condotta con mag-

giore chiarezza, se consideriamo le opinioni che abbiamo intorno al sapiente.

In primo luogo noi riteniamo che il sapiente conosca tutte le cose nei limiti del possibile, senza che, però, egli abbia conoscenza di tali cose nella loro particolarità; in secondo luogo reputiamo sapiente chi è in grado di comprendere le cose difficili e non agevolmente accessibili all'umana conoscenza: provare una sensazione è, in realtà, una cosa comune a tutti, e perciò è una cosa facile e non è indizio di sapienza; inoltre, riteniamo più sapiente chi, in ogni ramo della scienza, conosce le cause con maggiore esattezza e sa meglio insegnarle; e fra le scienze quella che è preferibile di per se stessa e ai fini della conoscenza, è più autenticamente scienza rispetto a quella che ci interessa per i suoi risultati pratici, e quella che maggiormente comanda è più autenticamente sapienza rispetto a quella che esegue gli ordini, giacché è indispensabile che il sapiente non riceva ordini, ma sia lui a darli, e che non sia egli ad obbedire ad un altro, ma il meno sapiente ad obbedire a lui.

Tali e tanti sono i nostri modi di considerare la Sapienza e i sapienti; e, se teniamo conto di tali prerogative, risulta indispensabile che la conoscenza scientifica di tutte le cose sia proprietà di colui che conosce l'universale nella maniera più elevata, giacché questi, in un certo senso, conosce tutto ciò che all'universale soggiace, ed è senza dubbio molto arduo per gli uomini saper discernere queste cose, ossia le più universali, giacché esse sono molto remote dalle sensazioni; d'altra parte, le scienze più esatte sono quelle che si attengono massimamente ai primi principi, giacché quelle che si basano su un minor numero di principi sono più esatte di quelle che si fondano su un aggregato di principi, come, ad esempio, l'aritmetica è più esatta della geometria; ma, oltre a ciò, la scienza che studia le cause è anche più istruttiva di quella che non le studia, giacché solo coloro che ci sanno dire le cause di ciascuna cosa sono in grado di insegnare, e il puro sapere e il puro conoscere sono le massime prerogative di quella scienza che ha per oggetto il conoscibile nel suo grado più alto. Chi, infatti, preferisce il puro conoscere, sceglierà massimamente quella che è scienza al massimo grado, e tale è, appunto, la scienza di ciò che è conoscibile nel grado più alto; e sono conoscibili nel grado più alto i primi principi e le cause, giacché mediante questi e in base a questi sono conosciute le altre cose, e non questi sono conosciuti mediante le cose che da essi dipendono, ed è suprema e più importante rispetto alla scienza subordinata ad essa quella scienza che conosce il fine per cui si deve compiere ogni azione particolare; e questo fine è il bene di ogni cosa particolare e, in linea generale, è il sommo bene nell'intera natura. Pertanto, in base a tutte le nostre precedenti considerazioni, risulta che il nome su cui noi stiamo conducendo l'indagine rientra nell'ambito della medesima scienza, poiché questa non può fare a meno di contem-

plare i primi principi e le prime cause; e il bene, ossia il fine, è una delle cause.

Che essa non sia una scienza produttiva risulta con chiarezza anche da qualche considerazione su quelli che diedero inizio alla riflessione filosofica; infatti gli uomini, sia nel nostro tempo sia dapprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare, poiché dapprincipio essi si stupivano dei fenomeni che erano a portata di mano e di cui essi non sapevano rendersi conto, e in un secondo momento, a poco a poco, procedendo in questo stesso modo, si trovarono di fronte a maggiori difficoltà, quali le affezioni della luna e del sole e delle stelle e l'origine dell'universo. Chi è nell'incertezza e nella meraviglia crede di essere nell'ignoranza (perciò anche chi ha propensione per le leggende è, in un certo qual modo, filosofo, giacché il mito è un insieme di cose meravigliose); e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico. E ne è testimonianza anche il corso degli eventi, giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e quelli che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi ad una tale sorta di indagine scientifica. È chiaro, allora, che noi ci dedichiamo a tale indagine senza mirare ad alcun bisogno che ad essa sia estraneo, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che vive per sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacché essa soltanto esiste di per sé. [...] Tutte le altre, pertanto, sono materialmente più necessarie di essa, ma nessuna è migliore.

(da *Aristotele, Metafisica, a cura di G. Reale, Napoli, Loffredo, 1968*)

Aristotele Lo stato, la famiglia, lo schiavo

Le prime pagine della Politica di Aristotele sono emblematiche del suo modo di concepire i rapporti sociali. La società, ad ogni livello, corrisponde ad un organismo, le cui membra sono necessariamente unite in un rapporto gerarchico che assicura la salute e la funzionalità del tutto. Lo stato (polis) è la forma più alta di organizzazione sociale della vita umana, e solo nel suo ambito l'uomo può compiutamente realizzarsi. Nucleo elementare dello stato è la famiglia, a sua volta scomponibile nei rapporti di dominio che il cittadino esercita sulla moglie, sui figli e sugli schiavi. Intorno a questi ultimi, Aristotele non ha dubbi: si tratta di strumenti animati, che la natura ha forgiato per l'utilità della famiglia e dello stato, cioè del cittadino. Egli ne è così sicuro da riconoscere persino una differenza corporea fra gli schiavi e gli uomini in senso pieno, cioè i cittadini liberi. Aristotele pensa cioè che il corpo robusto dello schiavo sia un segno natu-

rale della sua predisposizione ai lavori manuali (una potenzialità da attuare), e non, al contrario, che il corpo degli schiavi si irrobustisca proprio perché essi sono costretti a tali lavori.

2.

Se si studiassero le cose svolgersi dall'origine, anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara. È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per es. la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderar di lasciare dopo di sé un altro simile a sé) e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione. In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi. Per natura, dunque, femmina e schiavo sono distinti (infatti la natura nulla produce con economia, come i fabbri il coltello delfico, ma una sola cosa per un solo fine, perché in tal modo ogni strumento sarà davvero un prodotto perfetto, qualora non serva a molti usi, ma a uno solo): tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno, e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono

Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice

come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa. Così da queste due comunità si forma la famiglia nella sua essenzialità e a ragione Esiodo ha detto nel suo poema:

Casa nella sua essenza è la donna e il bove che ara

perché per i poveri il bove rimpiazza lo schiavo. La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia, i cui membri Caronda chiama « compagni di tavola », Epimenide cretese « compagni di mensa », mentre la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio. Nella forma più naturale il villaggio par che sia una colonia della famiglia, formato da quelli che alcuni chiamano « fratelli di latte », « figli » e « figli di figli ». Per questo gli stati in un primo tempo erano retti da re, come ancor oggi i popoli barbari: in realtà erano formati da individui posti sotto il governo regale — e, infatti, ogni famiglia è posta sotto il potere regale del più anziano, e lo stesso, quindi, le colonie per l'affinità d'origine. Ciò significano le parole di Omero:

E ciascuno governa i suoi figli e la moglie

perché vivevano sparsi qua e là ed era questo l'antico sistema di vita. E il motivo per cui tutti dicono che anche gli dèi sono soggetti a un re è questo, che sono soggetti a un re essi stessi, taluni ancora adesso, altri lo furono un tempo, e, come le forme degli dèi le immaginano simili alle loro, così pure la vita.

La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero « privo di fratria, di leggi, di focolare »: tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro dopo la morte): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio. Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni. Perché, come, quand'è per-

fetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. Pericolosissima è l'ingiustizia provvista di armi e l'uomo viene al mondo provvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono adoperare specialmente per un fine contrario.

Perciò, senza virtù, è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente proclive ai piaceri d'amore e del mangiare. Ora la giustizia è elemento dello stato; infatti il diritto è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è determinazione di ciò che è giusto.

3.

Poiché è chiaro di quali parti risulta lo stato, è necessario in primo luogo parlare dell'amministrazione familiare: infatti ogni stato è composto di famiglie. Elementi dell'amministrazione familiare sono quelli da cui, a sua volta, risulta la famiglia e la famiglia perfetta si compone di schiavi e di liberi. Siccome ogni cosa dev'essere studiata prima di tutto nei suoi elementi più semplici e gli elementi primi e più semplici della famiglia sono padrone e servo, marito e moglie, padre e figli, intorno a questi tre rapporti si ha da ricercare quali devon essere la natura e le qualità di ciascuno: si tratta del rapporto padronale, matrimoniale (manca un termine preciso per indicare la relazione tra uomo e donna) e, in terzo luogo, quello risultante dalla procreazione di figli (perché anche questo non è denominato con denominazione propria). Siano, dunque, questi i tre rapporti di cui abbiamo parlato. C'è poi un elemento che per taluni costituisce l'amministrazione domestica, per altri l'elemento più importante di essa: e come stanno le cose conviene esaminare — alludo alla cosiddetta crematistica [economia]. Parliamo, dunque, in primo luogo, del padrone e del servo per vedere ciò che concerne i bisogni necessari e, inoltre, se riusciamo a fissare, nei loro riguardi, qualche elemento più fondato di quelli adesso accettati. A taluni pare che il governo del padrone sia una scienza determinata e che l'amministrazione della casa, il governo del padrone, dell'uomo di stato e del re siano la stessa cosa, come abbiamo detto all'inizio: per altri l'autorità padronale è contro natura (giacché la condizione di schiavo e di libero esistono per legge, mentre per natura non esiste tra loro differenza alcuna): per ciò non è affatto giusta, in quanto fondata sulla violenza.

4.

Poiché la proprietà è parte della casa e l'arte dell'acquisto è parte dell'amministrazione familiare (infatti senza il necessario è impossibile sia vivere sia vivere bene), come ogni arte specifica possiede necessariamente strumenti appropriati se vuole compiere la sua opera, così deve averli

l'amministratore. Degli strumenti alcuni sono inanimati, altri animati (ad es. per il capitano della nave il timone è inanimato, l'ufficiale di prua è animato; in effetti nelle arti il subordinato è una specie di strumento): così pure ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita e la proprietà è un insieme di strumenti: anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti. Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo e, come dicono che fanno le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali, a sentire il poeta, « entrati di proprio impulso nel consesso divino », così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi. Quindi i cosiddetti strumenti sono strumenti di produzione, un oggetto di proprietà, invece, è strumento d'azione: così dalla spola si ricava qualcosa oltre l'uso che se ne fa, mentre dall'abito e dal letto l'uso soltanto. Inoltre, poiché produzione e azione differiscono specificamente ed hanno entrambe bisogno di strumenti, è necessario che anche tra questi ci sia la stessa differenza. Ora la vita è azione, non produzione, perciò lo schiavo è un subordinato nell'ordine degli strumenti d'azione. Il termine « oggetto di proprietà » si usa allo stesso modo che il termine « parte »: la parte non è solo parte d'un'altra cosa, ma appartiene interamente a un'altra cosa: così pure l'oggetto di proprietà. Per ciò, mentre il padrone è solo padrone dello schiavo e non appartiene allo schiavo, lo schiavo non è solo schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui.

Dunque, quale sia la natura dello schiavo e quali le sue capacità, è chiaro da queste considerazioni: un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato.

5.

Se esista per natura un essere siffatto o no, e se sia meglio e giusto per qualcuno essere schiavo o no, e se anzi ogni schiavitù sia contro natura è quel che appresso si deve esaminare. Non è difficile farsene un'idea col ragionamento e capirlo da quel che accade. Comandare e essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono destinati, parte a essere comandati, parte a comandare. E ci sono molte specie sia di chi comanda, sia di chi è comandato (e il comando migliore è sempre quello che si esercita sui migliori comandati, per es. su un uomo anziché su un animale selvaggio, perché l'opera realizzata dai migliori è migliore e dove c'è da una parte chi comanda, dall'altra chi è comandato, allora si ha davvero un'opera di

costoro). In realtà, in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano tali parti continue o separate, si vede comandante e comandato: questo viene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità e, in effetti, anche negli esseri che non partecipano di vita, c'è un principio dominatore, ad es. nel modo musicale. Ma ciò probabilmente appartiene a una ricerca che esula dal nostro intento: il vivente, comunque, in primo luogo, è composto di anima e di corpo, e di questi la prima per natura comanda, l'altro è comandato. Bisogna esaminare quel che è naturale di preferenza negli esseri che stanno in condizione naturale e non nei degenerati, sicché, anche qui, si deve considerare l'uomo che sta nelle migliori condizioni e di corpo e d'anima, e in lui il principio fissato apparirà chiaro, mentre negli esseri viziati e che stanno in una condizione viziata si potrebbe vedere che spesso il corpo comanda sull'anima, proprio per tale condizione abietta e contro natura.

Dunque, nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l'autorità del padrone e dell'uomo di stato perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata — ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per la necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici. Perciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica (e questa si trova distinta tra le occupazioni di guerra e di pace).

(da *Aristotele, Politica, a cura di R. Laurenti, Bari, Laterza, 1974*)

Capitolo 9. Società e organizzazione della cultura dal IV al I secolo a. C.

Nella seconda metà del IV secolo, con l'espansione della monarchia macedone di Filippo e di Alessandro, l'assetto politico della Grecia prima, dell'intero mondo mediterraneo poi, venne radicalmente e definitivamente trasformato.

Filippo raccolse, dopo la battaglia di Cheronea (338), le città greche in una confederazione che le sottometteva di fatto al potere macedone, garantendo loro in compenso l'autonomia nelle questioni interne e assicurando, soprattutto, il mantenimento degli equilibri sociali a tutto vantaggio dell'aristocrazia contro il *demos* urbano. La spedizione di Alessandro, che si valeva della compatta organizzazione militare macedone e della superiorità navale dei Greci, sgretolò in pochi anni le logore monarchie dell'Oriente mediterraneo; l'Asia Minore, la Persia, l'Egitto cadevano così sotto l'egemonia politico-militare dei Greci. Dopo la morte di Alessandro (323), l'immenso impero da lui costituito venne diviso — con un seguito di lotte feroci fra i suoi maggiori generali — in una serie di regni militari: le dinastie più stabili e potenti furono quelle che si installarono in Egitto, in Siria e in Macedonia (con il controllo dell'intera terraferma greca).

Questi regni non intaccarono la struttura sociale esistente, anzi in certa misura la rafforzarono, sovrapponendovi solo il potere assoluto della Corte e del suo apparato militare e amministrativo. In Oriente, la proprietà della terra rimase suddivisa fra il re, i grandi latifondisti e i templi delle divinità tradizionali. In Grecia, l'aristocrazia arroccata nelle città mantenne, da un lato, una certa autonomia locale, e aumentò rapidamente dall'altro le sue ricchezze terriere. L'eccedenza di popolazione priva di terra — problema tradizionale e insolubile nel quadro della *polis* indipendente — divenne ora di agevole soluzione. La forza militare dei re permise di privare della cittadinanza il *demos* urbano povero e senza terra. Espulso dalla città, esso trovò altri spazi di sopravvivenza nella fondazione di nuove metropoli in Oriente, a cominciare da Alessandria, e una fonte inesauribile di occupazione negli eserciti mercenari, di cui i nuovi re avevano bisogno per le loro interminabili guerre di espansione e di prestigio.

Il fenomeno più rilevante del mondo ellenistico è la formazione

I regni
ellenistici

Divisione
della società
in compartimenti stagni

curei e stoici. Accanto alle scuole, permane invero in Atene, almeno fino al III secolo, una filosofia non integrata, di critica e di protesta, che si richiama alla tradizione socratica: in primo luogo i cinici, poi i cirenaici e gli scettici. Ma il campo è certamente dominato dalle scuole, con la loro capacità di richiamare allievi da ogni parte del mondo ellenistico, con la loro copiosa produzione di libri, con il prestigio che viene loro accordato dalla protezione regia. Il fenomeno più rilevante nella storia delle scuole di filosofia ateniesi a partire dal III secolo è il loro dogmatismo: accademici, aristotelici, stoici, epicurei, scettici non sviluppano la ricerca dei rispettivi fondatori, salvo rare eccezioni, anzi la irrigidiscono in un corpo dottrinale chiuso e definitivo, cui far riferimento come garanzia di coesione e di unità della scuola stessa. Le scuole vengono dunque a trasformarsi in *sette*: scarsa la discussione al loro interno, e scarsa anche la discussione tra scuole (che molto spesso si riduce a un polemico confronto fra dottrine, destinato non alla ricerca ma alla concorrenza nell'accaparramento di nuovi allievi paganti).

La necessità di coesione interna delle scuole, e di polemica concorrenziale fra le scuole, determina tra l'altro la nascita, in questo periodo, di una nuova e peculiare forma di produzione culturale. Si tratta della *dossografia*, di una prima forma cioè di storia della filosofia che raccoglie in modo ordinato e schematico le « opinioni » dei principali filosofi, sì da assicurare un agevole e non problematico accesso al loro pensiero, e dunque una facile trasmissione all'interno della scuola. Il settarismo e il dogmatismo delle scuole arriveranno al loro culmine nel mondo romano. Già in quello ellenistico, comunque, essi determinano un netto scadimento di qualità della ricerca filosofica.

Tuttavia, ad opera soprattutto delle scuole che si richiamano all'eredità socratica — quella scettica, epicurea e stoica — si producono importanti eventi di pensiero, tali da poter venire considerati una vera « rivoluzione filosofica ». Una rivoluzione consistente nello spostare il centro dell'interesse filosofico dal sapere e dalla politica all'uomo in generale (ma in realtà al nuovo tipo di « cittadino »). Di questo si dirà nel prossimo capitolo. Nel capitolo 11, invece, verranno descritti gli sviluppi del pensiero scientifico maturati nell'ambiente del Museo di Alessandria.

La dossografia

Capitolo 10. Antropologia e educazione nel mondo ellenistico

10.1. Il radicalismo socratico

L'Accademia e il Liceo, la comunità dei filosofi destinati a regnare e l'aula ove il discepolo apprende il sapere per divenire a sua volta maestro, sono il più vistoso fenomeno dell'esperienza filosofica nel IV secolo, ma non l'unico.

Accanto, in una posizione periferica cui è costretto dall'egemonia platonico-aristotelica, permane e si sviluppa un modo diverso e spesso radicalmente alternativo di intendere e praticare il ruolo della filosofia, un modo che certo non riesce a darsi uno spazio e una strutturazione compiuti, ma che tuttavia fissa una costante di atteggiamento, quasi un modulo comportamentale. Il capovolgimento totale, la « rivoluzione filosofica » che si verifica alla fine del secolo prende le mosse proprio da qui.

Cinici, cirenaici, megarici hanno in comune il richiamo a un'esperienza filosofica, quella socratica, cui non solo sono legati da una filiazione storica diretta, ma alla quale si rifanno come a un paradigma perduto o volutamente eliminato dalle linee di elaborazione maggiori. Si tratta soprattutto del modo di intendere la figura e la funzione del filosofo che a loro appare essere in primo luogo l'eversore delle certezze, siano quelle comuni e consuete, siano quelle ben più argomentate, e quindi agguerrite, che altri filosofi vengono costruendo. Il richiamo costante è quindi al « sapere di non sapere » socratico che viene inteso come limite invalicabile, come condizione che sottende di fatto e di diritto ogni tentativo che si proponga di superarla in nome di un fittizio ottimismo. Non tutto si può risolvere in sapere e il sapere stesso non è la forza e l'attività positiva che tendenzialmente è in grado di annullare ogni residuo negativo.

Il filosofo, il nemico delle acquisizioni pacificanti, si muove quindi su due fronti: da un lato sottopone alla sua critica l'elaborazione dei sistemi fallaci, cercando di volta in volta di scompagnarli, di mettere in luce la fragilità delle connessioni, di indebolirne comunque il potere persuasivo. Dall'altro prefigura nel proprio comportamento un possibile terreno alternativo della filosofia; a volte, per spunti isolati, ne individua i confini e le modalità caratteristiche.

I « socratici radicali »:
cinici,
cirenaici,
megarici

Gli obiettivi polemici principali sono dunque Platone e Aristotele e, per evidenti ragioni cronologiche, più il primo del secondo. La contestazione è precisa, diretta alle posizioni specifiche dell'uno e dell'altro (si tratta soprattutto delle assunzioni logico-linguistiche), ma al fondo Platone ed Aristotele vengono accumulati in una devianza di egual segno dall'intento centrale della scelta socratica. Oltre le singole determinazioni è dunque l'asse direttivo dell'intero impianto filosofico, il suo carattere di filosofia del sapere, che viene aspramente osteggiato.

Critica di Antistene ed Euclide alla logica aristotelica

Sul piano specifico della contestazione puntuale i socratici radicali combattono sul campo scelto dall'avversario e traggono strumenti e materiale di confutazione dal serbatoio dell'elaborazione linguistica contemporanea a Socrate, vale a dire dalla sofistica. Così Antistene si richiama direttamente a Protagora per mostrare la eguale validità di asserzioni contraddittorie; in questo stesso senso Euclide (n. 450 a.C., m. 380 a.C. circa), la personalità che raccoglie attorno a sé il gruppo di Megara, insiste sull'arbitrarietà di ogni proposizione in quanto fondata su quel mezzo eminentemente convenzionale che è il linguaggio.

A rimorchio quindi dell'avversario sul terreno della confutazione, i socratici radicali se ne distaccano invece recisamente su quello dei comportamenti, o, che è lo stesso, sul modo di intendere la funzione e la figura del filosofo.

Rifiuto della «scuola»

Il rifiuto della filosofia del sapere significa infatti soprattutto rifiuto dei suoi correlati obiettivi, dalle istituzioni concrete preposte alla trasmissione del sapere stesso, fino alla sua fissazione e oggettivazione nella parola scritta. Il rifiuto della scuola e della sua determinazione di ruoli, il rifiuto — nei casi estremi — di conferire permanenza e durata temporale alla parola con la scrittura, è il rifiuto della logica di formazione e accrescimento del sapere, del processo di espansione illimitata che gli deve conferire pieno e assoluto imperio sulla realtà.

Il filosofo quindi non sale in cattedra e non si rinchioda nell'aula; vorrebbe restare nella piazza dove è nato e dove la sua coscienza del non sapere può svolgere ancora la sua funzione liberatrice. Ma ormai anche la piazza gli è preclusa: l'evento che ha segnato e determinato la svolta è stato, anche qui, la morte di Socrate, in cui si legge il fallimento di un programma e di una condotta ottimistica e fiduciosa. Il filosofo che vuol mantenere senza compromissioni l'atteggiamento socratico deve perciò prendere atto che per lui non vi è più alcuno spazio nella compaginatura sociale. Il mondo della piazza non gli è amico, è anzi capace di coalizzarsi e di esercitare la violenza contro chi può turbare o compromettere la sua stabi-

Rifiuto della convivenza sociale

lità. Il filosofo sa dunque che il suo posto sarà comunque ai margini e che quindi non vi è più una patria o un luogo privilegiato per l'esercizio della critica. Ogni luogo equivale in definitiva all'altro e tutti gli uomini possono essere a egual titolo l'interlocutore del filosofo.

I cinici traggono le loro conseguenze con rigore estremista: scelgono coerentemente la strada, il vagabondaggio, la mendicizia.

L'eroe cinico diviene *Diogene di Sinope*,* il 'Socrate impazzito', il 'cane mordace' che ha sacrificato tutto per conservarsi come unico bene la possibilità di irridere alle maschere di un mondo ingannevole, siano i filosofi in cattedra o i potenti della terra.

Aristippo,* la figura predominante del gruppo cirenaico, sceglie di rimanere ovunque uno straniero, di non fissare alcun ambiente come il proprio, di conservare l'autonomia come valore determinante. Confutazione di stampo eristico (condotta cioè con le risorse di una dialettica solo distruttiva) e proposta di uno stile alternativo di vita non esauriscono peraltro tutto quel che di significativo viene dal movimento dei socratici radicali: vi è infatti anche una proposizione esplicita, anche se embrionale e inarticolata, di un piano e di oggetti di riflessione originali e alternativi rispetto ai sistemi dominanti e alla tradizione di pensiero che li hanno creati. Per spunti, per brevi tratti viene così lumeggiato un orizzonte inconsueto che rimane tuttavia scarno e contratto. Aristippo il cirenaico non si cura

Diogene. Figlio di un banchiere, nacque a Sinope attorno al 400 a.C.; venne in gioventù ad Atene, dove forse fu scolaro di Antistene. Morì attorno al 325. Per il suo stile di vita, caratterizzato da « mancanza di vergogna », fu soprannominato « il cane »; da qui deriva l'espressione « scuola cinica », che non indicava una istituzione, ma l'insieme di coloro il cui modo di vita e di pensare era simile a quello di Diogene.

Aristippo di Cirene fu all'incirca coetaneo di Platone, ed uno degli scolari di Socrate. Morì nel 355 a.C. circa.

Scrisse brevi opere, che intendevano mostrare la superiorità e la prontezza del saggio in situazioni difficili; di esse non ci resta nessun frammento. Ad Aristippo fece capo la « scuola cirenaica », che però non ebbe il carattere di istituzione organizzata (a differenza, p. es., dell'Accademia), ma constava semplicemente di tutti coloro che individualmente professavano dottrine affini a quelle di Aristippo.

Antistene. *Nacque ad Atene attorno al 450 a.C. da un ateniese e una schiava trace, ed ivi morì attorno al 360. Fu scolaro di Gorgia, di Ippia e di Prodicò, e in seguito fu tra i più devoti seguaci di Socrate.*

per esempio di mediazioni né si preoccupa di fondare con organicità quanto asserisce, si limita solo ad affermare che l'uomo desidera e cerca il piacere.

Antistene,* sfiduciato dalla dialettica, propone vie di convincimento extra-logiche, affettive: la persuasione, l'esempio, solo mezzo per rendere l'uomo-schiavo, preda dei propri bisogni, uomo-libero privo di ogni bisogno. La 'grande' filosofia neutralizza in questo caso le potenzialità eversive collocandole nel vasto abbraccio del proprio sapere. Aristotele classifica i piaceri, ne distingue accuratamente i tipi e le modalità; trasforma il binomio schiavitù-libertà in quello obbedienza-comando e gli conferisce una sistemazione propria entro l'essere razionale. Vi sarà dunque nell'uomo una parte che ragiona e comanda e una parte che obbedisce alla ragione.

Gli sforzi di sistemazione non riescono tuttavia ad eliminare completamente l'irregolarità delle posizioni socratico-radicali. Scarne e rozze esse rimangono come spunti collocati lungo linee di forza che appena si intravedono e che non riescono ancora a determinare nel loro incontro il rivolgimento da cui potrà emergere un piano filosofico compiutamente diverso.

10.2. I nuovi indirizzi filosofici: schiavitù e liberazione

Nella seconda metà del IV secolo, le linee di forza del socratismo radicale si esplicitano e si sistemano in tre nuovi indirizzi filosofici, lo *scetticismo*, l'*epicureismo* e lo *stoicismo*. Ognuno di essi si presenta infatti con una propria compiutezza e con una spiccata carica innovativa che trova il suo riscontro più immediato in un allargamento del tradizionale lessico filosofico, cioè nella introduzione di nuove categorie e nuova terminologia che formeranno il vocabolario essenziale della filosofia e della cultura classica fino all'avvento del cristianesimo e oltre.

Dall'altra parte il raggiungimento di una nuova posizione e la sua solidità consentono ai filosofi dei nuovi indirizzi di uscire dal semplice rifiuto, che confina col mutismo, nei confronti della tradizione filosofica che li ha preceduti. Soprattutto l'aristotelismo, men-

tre viene rifiutato nella sua compaginatura complessiva e nei suoi fondamenti, diviene invece il serbatoio a cui costantemente attingono la fisica sia stoica che epicurea, la teoria del linguaggio stoica, la stessa etica.

Accanto a questo parziale recupero della tradizione, l'elemento principale che accomuna gli indirizzi filosofici nati dalla crisi della filosofia del sapere è l'identificazione della vita individuale come primo e più diretto livello di realtà, e, all'interno di essa, la liberazione da ogni schiavitù esterna, e quindi aliena, come scopo della filosofia.

La vita individuale, chiusa nell'arco biologico, scandita da un tempo non neutrale, ma qualitativamente determinato — le età —, è di giorno in giorno sottoposta a un'imposizione negativa, a un tentativo di dominio: morte, turbamento, dolore, paura, errore, pregiudizio sono le modalità concrete in cui un signore iperpotente, che è l'esplicarsi della realtà esterna, tende a ridurre l'uomo in schiavitù.

Al piano della dominazione si può contrapporre un lavoro paziente, un esercizio anch'esso quotidiano, che non si propone un impossibile capovolgimento — la liberazione astratta o finale —, ma che cerca invece di delimitare l'ambito entro il quale l'uomo stesso riesce ad essere signore e quindi — e solo in questo senso — libero. Gli strumenti di questa lotta per erigere il ridotto dei poteri dell'uomo saranno quindi per la maggior parte divieti e non a caso si esprimono nella forma negativa della lettera *a* preposta a un termine: *atarassia* (imperturbabilità), *adiaphoria* (indifferenza), *aprassia* (inattività). La possibilità di ingaggiare un tale quotidiano confronto con il mondo esterno è legata a tecniche precise, all'apprendimento e alla pratica di una collocazione dell'individuo diversa da quella « spontanea », ma in realtà imposta dal mondo esterno. Non tutti quindi potranno accedervi, ma solo coloro che coscientemente ne fanno lo scopo della propria esistenza: saranno i pochi liberi in un mondo di schiavi.

Cade anche la fittizia coscienza di una particolarità o di un privilegio della città e della stirpe: la vicenda della sopraffazione, del signore e dello schiavo, non ha confini, è valida ovunque. L'universo ellenistico della schiavitù determina l'universalità della filosofia: l'aggregazione politica che porterà ad un unico signore di cui tutti indistintamente sono schiavi sarà solo la conferma statale di una realtà già conosciuta.

Al termine della parabola del sapiente non vi può quindi essere alcun capovolgimento, alcuna astratta libertà, ma solo « il dolce fluire della vita » come dice Zenone, l'*eudaimonia*, la serenità felice.

La liberazione
individuale
come scopo
della filosofia

Nel caso dello scetticismo e dell'epicureismo questa pratica filosofica chiusa muta profondamente anche i caratteri della scuola filosofica: ai discepoli non viene offerta una direzione di allargamento o di approfondimento. I maestri hanno detto tutto; di più, hanno offerto con la loro vita l'esempio più alto: vita e dottrina sono consegnate ai discepoli come un sapere che non si accresce ma è destinato a permanere. Le figure di Pirrone e di Epicuro restano emblematiche per i rispettivi seguaci; ad essi si inneggia come a chi ha compiuto l'impresa, superiore alle forze umane, di svelare la realtà.

Mo

10.3. Pirrone: l'antropologia negativa

La posizione di Pirrone* e con lui quella del primo scetticismo, si richiama direttamente sia nella recisione dei contenuti, sia nello stile di vita e di filosofia, ai modi e ai gesti del socratismo radicale. Ma, nonostante il sapore arcaico, lo scetticismo primitivo è già tutto proiettato sul nuovo terreno; anzi proprio per questi caratteri la linea scettica diviene quella che con maggiore coerenza negativa sviluppa e offre contenuti al nuovo orizzonte e ai suoi elementi costitutivi. Non solo l'*eudaimonia* è minacciata dagli eventi in qualche modo esterni, ma l'attacco si manifesta già a livello dell'enunciazione verbale, del semplice trasferimento degli eventi in forma linguistica e della conseguente attribuzione di verità. Ad ogni affermazione infatti se ne può contrapporre un'altra uguale e di segno contrario: già il linguaggio quindi, la convenzione linguistica, è il primo aggressore, la fonte più prossima di ogni turbamento. Eguale discorso vale per ogni atto, per ogni gesto della vita pratica, in quanto attua una scelta che è anch'essa sempre suscettibile di contraddizione.

Pirrone. *Nacque ad Elide attorno al 365. La tradizione biografica gli attribuisce un discepolato presso Anassarco, un democriteo tardo. Poco più che trentenne è tra i filosofi greci che si aggregano alla spedizione asiatica di Alessandro; lo seguirà fino in India. Sempre secondo la tradizione biografica ha grande importanza nella formazione di Pirrone l'incontro con la filosofia indiana (i gimnosofisti, cioè i sapienti nudi). Ritornato in patria fonda una propria scuola filosofica ad Elide, all'incirca nel 320. Muore attorno al 275. Per volontà programmatica Pirrone non lascia alcuno scritto.*

L'unica posizione sostenibile è dunque quella che asserisce l'assenza di diversità tra le cose, la loro indiscernibilità e che di conseguenza immette nel linguaggio una serie di formule cautelative (è non più di quanto non è, è e non è); anche quest'ultima, comunque, è solo un'operazione dettata dalla pratica e quotidiana necessità di usare il linguaggio. Fuori da questi contesti usuali, cioè nelle sedi demandate ad enunciazioni veramente significanti, non vi è altra alternativa che il mutismo, la afasia, cioè il rifiuto totale di utilizzare il linguaggio ai fini di costruire un qualsivoglia modello di realtà. La scelta scettica si configura così come estraniamento totale, un barricarsi all'interno di una ristrettissima area di autonomia che solo il silenzio può garantire. Ancor più che sul versante logico-linguistico, le conseguenze si manifestano su quello pratico: il risultato è infatti l'edificazione di un'antropologia negativa (ciò che l'uomo non è, non può e non deve essere), che resterà, per lo meno come disposizione di fondo, anche quando i contenuti più paradossali dello scetticismo finiranno per stemperarsi nel gran mare della cultura ellenistica.

Rifiuto scettico del valore conoscitivo del linguaggio

10.4. Epicuro: la terapia filosofica

Sofferenza, dolore del corpo e quindi turbamento dell'anima sono per Epicuro* le insidie tese allo svolgersi sereno della vita e quindi al conseguimento in essa della felicità. La vita è malata: una descrizione obiettiva dei suoi accadimenti e delle sue vicende configura una patologia articolata. La filosofia, o meglio l'esercizio filosofico, assume quindi un valore e una funzione precisa: è terapia, farmaco e quindi strumento per il recupero della salute perduta. La medicina filosofica è l'unica in grado di affrontare e di dissolvere la malattia, di ridare chiarezza e limpidezza a un tessuto vitale che, abbandonato a sé stesso, tende alla degradazione e all'ottundimento. Con vigore ottimistico, Epicuro afferma infatti che lo stato di salute, cioè la liberazione e la sconfitta della schiavitù, esiste realmente, può essere raggiunto: questo stato, questa condizione felice dell'uomo risanato e liberato, è il piacere. Ma, si può obiettare, esiste un male che incombe sulla vita e che la determina, una malattia per la quale non vi è guarigione: la morte. Nella risposta di Epicuro si coglie bene il carattere specifico di una posizione filosofica che assume la vita individuale come orizzonte imprescindibile e quindi come unico reale terreno di riferimento. La morte, risponde Epicuro, non esiste, è al di fuori di questo orizzonte, è propriamente un'assenza pura; non è malattia,

Guarigione dalla paura della morte ...

Epicuro. *Nacque a Samo nel 341 a.C. La sua formazione filosofica non ebbe luogo ad Atene, ormai dominata dalle scuole platonica e aristotelica, ma nell'ambiente ionico, dov'era viva la tradizione naturalistica e materialistica che faceva capo a Democrito; un democriteo, Nausifane di Colofone, fu il suo maggiore maestro. Nel 306 Epicuro si recò ad Atene per fondarvi la sua scuola, che ebbe il nome di « Giardino ». La scuola di Epicuro si pose fin dall'inizio in contrapposizione all'Accademia e al Liceo, non solo al livello dottrinale ma anche a quello organizzativo: essa era aperta anche a donne e schiavi, per sottolineare il suo rifiuto della caratterizzazione aristocratica delle filosofie idealistiche. La vita di Epicuro si svolse poi ininterrottamente all'interno della scuola, fino alla morte, nel 270.*

La felicità è possibile, secondo Epicuro, se si assume come positivo canone di vita il piacere, nel suo senso fisiologico. Il piacere risulta soprattutto da una soppressione del dolore, che si ottiene soddisfacendo gli stimoli primari come la fame e la sete. Se il piacere è eliminazione dello stimolo, vivere nel piacere, cioè essere felici, significherà soprattutto eliminare quei bisogni che non possono essere soddisfatti, e quei timori che impediscono un sereno godimento del piacere. La filosofia si costituisce così come tecnica della censura dei desideri, e come farmaco per l'esorcismo delle paure. Per ottenere questo secondo risultato, è però necessario costruire un sapere che sopprima qualsiasi turbamento, innanzitutto il timore di pene inflitte dagli dèi ai vivi o ai morti. A ciò sono destinati gli scritti di Epicuro (37 libri Sulla natura, perduti; le Lettere a Erodotto, Pitocle, Meneceo). La base del sapere epicureo è nella fisica materialistica di Democrito. Ma l'interesse di Epicuro non sta nella costruzione di una teoria scientifica della natura, bensì in quella di un'immagine del mondo in cui siano assenti sia il disegno provvidenziale della divinità, sia ogni compito e responsabilità dell'uomo: ciò potrebbe dar luogo a eccessive speranze come a inutili paure. Le opere di Epicuro sono tradotte in italiano e commentate da M. Isnardi Parente, Epicuro, Torino, U.T.E.T., 1975.

proprio perché è la fine di ogni malattia, così come di ogni piacere. L'esistenza della *divinità*, di una potenza quindi superiore e regolatrice della dimensione umana è un problema affrontato e risolto sulla stessa linea. Gli dèi esistono, lo testimonia la credenza comune e non vi è quindi alcuna particolare ragione per dubitarne. Ma proprio in quanto dèi, essi sono sottratti alla dialettica di dominio e schiavitù che è il contrassegno specifico della condizione umana: privi di passioni, non subordinati a nulla, sono allora separati dall'uomo da un abisso qualitativo. Esistono, ma il loro

... e della
divinità

esistere è totalmente eterogeneo, non può quindi avere alcuna incidenza sulla vita dell'uomo. Le due paure principali, quella della morte e quella della divinità, si rivelano quindi infondate, prive di ragion d'essere, possono essere vanificate dal costante esercizio della filosofia. L'estraneità della morte e del divino non bastano però a risanare la vita dell'uomo, a renderle il piacere: il turbamento e la paura si annidano nel modo di guardare alla realtà concreta, quindi nelle credenze, nelle convenzioni accettate, nelle istituzioni che determinano il comportamento. Il compito della filosofia, o meglio l'azione della filosofia, è anche quello di dissolvere le incrostazioni che si chiamano ignoranza e stoltezza, di rendere cioè all'uomo la realtà quale essa è, in una dimensione pacificata.

Falsità ed errore, le fonti principali di turbamento e di dolore, sono la conseguenza di un rapporto distorto e ottenebrato con la realtà, che pure si offre all'uomo con una immediatezza che ne garantisce la verità. Il pensiero che sorge spontaneo a identificare le cose, la sensazione diretta che giunge da ogni rapporto con l'esterno, la verifica infine, anch'essa immediata, che si ottiene controllando l'induzione di piacere o di dolore, offrono le chiavi per ricostruire un sapere sulla natura quale essa è, fuori dalle speculazioni astratte, ma soprattutto fuori dalle credenze superstiziose e dai fantasmi mitici e religiosi.

La natura si rivela allora una congiunzione di pieno e di vuoto, dove il pieno è costituito da atomi infinitesimi quali Democrito li aveva individuati, dotati però, nella loro caduta, di una inclinazione che giustifica razionalmente la possibilità di aggregazioni casuali sempre nuove, sottratte al rigido vincolo della necessità.

A partire di qui è possibile ricostruire una meccanica generale del mondo in grado di soddisfare tutti i dati che la realtà ci presenta una volta che sia guardata con occhi privi di superstizioni. L'impresa, se deve essere condotta a fondo, si può rivelare lunga e complicata. Ma la sua struttura è semplice, non abbisogna né di ipotesi aggiuntive, né di finalizzazioni. È una sorta di grossa operazione, con molti numeri, complicata quindi, ma calcolabile con le leggi elementari dell'aritmetica. La meccanica naturale non avrà però necessità assoluta di movimenti: la tranquillità della vita esige (e la sensazione conferma) che vi sia posto per l'imprevisto, il casuale, il non necessario. La scienza della natura, consegnata nella tradizione filosofica, viene in questo modo completamente recuperata: ma il suo perno, il suo asse di rotazione risulta ora totalmente mutato, fissato com'è nella vita dell'uomo.

Sensazione
come base
della verità

Materialismo
epicureo

10.5. Il primo stoicismo: il linguaggio come mondo

Stoltezza, dissolutezza, ingiustizia, viltà: per il primo stoicismo, da Zenone* a Cleante* e Crisippo,* il negativo della vita si configura sempre come l'esito di una dissoluzione e di una corruzione che si è esercitata su di un principio vitale, su di un ritmo che ha invece una costituzione e un orientamento positivi. Nella varietà delle possibili manifestazioni, questi processi rivelano però una costante che ne costituisce l'essenza profonda: essi sono prima di tutto fraintendimento e incomprendimento, incapacità cioè di cogliere l'ordine razionale dell'universo e di adeguarvisi, un « correre sbigottito dell'anima », come dice Zenone. La dicotomia schiavitù-liberazione si attua quindi per gli stoici nella contrapposizione irrazionale-razionale. L'irrazionalità, l'assurdità sono dunque il

Zenone. *Di origine probabilmente fenicia, nacque a Cizio, nell'isola di Cipro, nel 335 a.C. Si recò nel 313 ad Atene, dove ascoltò gli insegnamenti dell'accademico Polemone, del megarico Diodoro Crono e del cinico Cratete di Tebe. Fu per qualche tempo seguace di quest'ultimo; in seguito se ne distaccò e iniziò in un portico (stoa, da cui « stoicismo ») di Atene un proprio insegnamento, che ebbe rapidamente un grande successo di pubblico. Fu amico del re di Macedonia Antigono II, che lo invitò a corte come suo consigliere; Zenone inviò al proprio posto un suo scolaro, Perseo. Conosciamo una ventina di titoli delle sue opere (tra cui Dei segni, Del discorso, Dell'essere, Della natura, Del mondo, Della vita secondo natura, Delle passioni, Del dovere), delle quali ci restano soltanto frammenti. Morì nel 263.*

Cleante. *Di umili origini, nacque ad Asso nell'Asia Minore nel 331 a.C.; fu scolaro di Zenone di Cizio e suo successore alla guida della scuola stoica dal 263 al 232, anno della sua morte. Introdusse poche innovazioni di scarso rilievo nelle dottrine del maestro, delle quali però accentuò l'aspetto religioso.*

Crisippo. *Nacque a Soli nell'Asia Minore nel 281 a.C. Fu scolaro prima dell'accademico Arcesilao, poi di Cleante, cui successe nel 232 come guida della scuola stoica. Morì nel 208. Rielaborò dettagliatamente e profondamente tutti gli aspetti delle dottrine di Zenone, mantenendo però inalterata la struttura d'insieme del sistema stoico; in seguito la sua filosofia fu identificata con l'ortodossia stoica. Scrisse circa 700 opere, destinate in genere a circolare soltanto all'interno della scuola.*

piano autentico, la realtà propria di tutto ciò che nella vita tende a sottomettere e a piegare la volontà dell'uomo: l'attività filosofica è soprattutto identificazione e ritorno ad un ordinamento che in quanto tale è ragione. La scelta stoica è quindi, in un certo senso, la più drastica tra quelle compiute nella rivoluzione post-aristotelica. Come negli altri indirizzi, vi è infatti il riconoscimento che la connessione proposta dalla linea di pensiero platonico-aristotelica tra natura e linguaggio, cioè la filosofia del sapere, si è logorata, e che è impossibile accingersi a ricostruirne le mediazioni. Scettici ed epicurei hanno eliminato il problema o l'hanno radicalmente tradotto in nuovi termini. Gli stoici danno una soluzione opposta: se le mediazioni tradizionali sono inefficaci, se l'orizzonte della vita è divenuto quello centrale, e se occorre però salvare e mantenere la ragione, il discorso, il linguaggio, non resta che porre in rapporto diretto ragione, discorso e linguaggio da un lato e vita e realtà dall'altro, eliminando di un colpo solo gli impossibili passaggi.

L'operazione stoica ha un'accentuazione e un senso precisi: si tratta prima di ogni altra cosa di salvare il linguaggio, di non perdere quello che appare essere lo strumento umano per eccellenza, l'essenza stessa dell'essere uomini. Ma la caduta delle mediazioni e l'impossibilità di ricostruirle permettono solo alternative radicali e inconciliabili. Si vuol salvare il linguaggio, ma a queste condizioni il linguaggio non può restare il piano della comunicazione, della convenzionalità, legato alla realtà da rapporti complessi e delicati; dovrà al contrario divenire esso stesso realtà, o meglio suo principio ordinatore e costitutivo. L'opzione decisa per la seconda alternativa conduce gli stoici ad operare un'analisi della struttura linguistica che renda conto e individui il suo tessuto razionale interno, quel nucleo cioè che la qualifica come in grado di essere natura. Le teorie del linguaggio fino allora elaborate, e tra di esse soprattutto quella aristotelica, non hanno questa caratteristica: a partire da esse si sono costruite logiche dei rapporti di inclusione tra predicati, i cui termini di riferimento sono classi che vivono solo nel mondo delle scienze deduttive, come astrazione logica.

E tuttavia il linguaggio possiede in sé un livello che corrisponde direttamente alla realtà, agli eventi e ai fatti che la sensazione ci garantisce essere gli elementi compositivi della realtà: un tale livello è quello degli enunciati, cioè delle pure descrizioni in termini proposizionali di quanto accade. I 'fatti' stessi sono tali, del resto, in quanto risultano enunciabili, in quanto cioè possono essere detti: la saldatura diretta si può così realizzare. Ma non basta: la verità e la connessione tra gli eventi può sfuggire o restare

Identificazione
stoica
di linguaggio,
ragione
e realtà

ambigua e oscura; niente di tutto questo se di quegli stessi eventi si considera il correlato linguistico, cioè gli enunciati e le proposizioni che li descrivono. Il linguaggio infatti possiede una serie di particolari operatori che ci consentono di connettere gli enunciati e di decidere sul loro valore di verità senza ricorrere a strumenti o a postulazioni estranee al linguaggio stesso. La teoria dell'inferezza, quale viene elaborata soprattutto da Crisippo, permette quindi di risolvere ogni problema di verità, di ordinare effettivamente il mondo. Questo rapporto tra evento e fatto da un lato e proposizione che nel descriverlo lo costituisce e lo ordina razionalmente dall'altro, viene dilatato dagli stoici fino al limite estremo: esso è la natura, la struttura e la realtà del mondo ove il principio attivo logico-linguistico, il *logos*, diviene corporeo, « fuoco industrioso », per esercitare la propria forza di ordinamento razionale, per risolvere infine la passività materiale nella fiamma di una conflagrazione cosmica che è il compimento, il trionfo totale della ragione e insieme l'inizio di un nuovo ciclo.

La fisica degli stoici è dunque soprattutto una mitologia della ragione, all'opposto dell'indagine per 'generi' e settori che costituiva la scienza della natura aristotelica. Gli stoici stessi del resto non esitano a conferire al *logos*-fuoco rango e valore teologico, a farne cioè il vero Dio del mondo, che esso viene ordinando secondo una benefica, ma ferrea necessità; con una significativa metafora questo reggimento viene paragonato al governo retto e giusto dello stato, anzi al più retto e giusto dei governi.

Se il mondo non è dunque altro che l'esplicarsi necessario di un *logos* razionale, la vita dell'uomo non potrà consistere in altro che nel sottomettersi e nell'ubbidire. Gli eventi della vita, anche nella loro apparente incoerenza o nella loro apparente avversità all'uomo, sono soltanto passi attraverso i quali si realizza l'ordinamento voluto da un superiore potere che è razionalità. Opporvisi non solo è fatica vana, ma è anche devianza, incapacità di possedere la consapevolezza in cui sola si realizza la libera scelta dell'uomo: nell'universo sottomesso alla schiavitù della ragione l'unica libertà è quella di sapersi riconoscere come schiavi. Le passioni sono i vettori, le linee di forza su cui si dirige l'irrazionalità: ad esse si oppone la virtù, la pratica quotidiana dell'adeguamento alla natura senza assurde ribellioni. Non esistono dunque, in questo senso, varie e specifiche virtù, ma o una completa adesione o una completa sottrazione. L'unica virtù è pertanto anche l'unico valore, esclusivo di ogni altro possibile: felicità e utilità coincidono perfettamente con essa, realizzando anche su questo terreno quell'eliminazione dell'intermedio, quella presa diretta, che si è visto

Il « logos »
è il fuoco
cosmico

Razionalità
del mondo
e necessità
di sotto-
mettersi
all'ordine
divino
della natura

essere propria anche del rapporto tra linguaggio e natura, o, a livello disciplinare, tra logica e fisica.

Compiuta la scelta fondamentale, il riconoscimento della razionalità della natura e la volontà di adeguarvisi, ogni evento della vita, ogni attentato quindi diretto contro la propria sfera di dominio e di autonomia risulterà vano e privo di conseguenze: vita e morte, celebrità e oscurità, dolore e piacere, ricchezza e povertà, malattia e salute sono indifferenti per il saggio stoico. Sul piano quotidiano, nelle concrete evenienze della vita, dalla politica ai rapporti sociali, esiste però una costante possibilità di intervento della volontà umana nella direzione di un migliore adeguamento alla struttura razionale del mondo: su questo piano lo stoico interviene, si adopera attivamente in nome di una convenienza che si muove nella stessa direzione della propria scelta fondamentale, ma che ne resta però separata sempre da un non valicabile abisso qualitativo.

10.6. L'« humanitas »: cultura, ideologia, conciliazione

Già nel corso dell'elaborazione e delle polemiche che l'accompagnano lo *stoicismo* * rivela una vocazione sistematica che si realizza nella coerenza non solo dei singoli assunti, ma dell'intera compa-

Stoicismo. *Fondata da Zenone ad Atene nei primi anni del III secolo a.C., la scuola stoica, pur meno rigorosamente organizzata dell'Accademia, durò fino al III secolo d.C. Si sogliono distinguere tre periodi dello stoicismo: il primo stoicismo, in cui, ad opera soprattutto dei primi tre capiscuola Zenone, Cleante e Crisippo, viene elaborato il sistema filosofico stoico; il medio stoicismo (seconda metà del II secolo a.C. - I secolo a.C.), in cui, ad opera soprattutto di Panezio e del suo discepolo Posidonio, viene operata una certa fusione tra le dottrine fisiche e cosmologiche stoiche e altre di origine platonica e aristotelica, e in cui lo stoicismo diviene l'ideologia prevalente tra la classe dirigente della repubblica romana; il tardo stoicismo (epoca imperiale romana), i cui principali esponenti, Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, si interessano quasi esclusivamente di questioni morali, e che nel I secolo d.C. fu a Roma l'ideologia del ceto senatorio inizialmente in opposizione all'impero.*

I frammenti conservatici degli stoici sono tradotti da N. Festa in *I frammenti degli stoici antichi*, Bari, Laterza, 1932; come opera di carattere generale si veda: M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

ginatura. Caduto nell'oblio il progetto ideale platonico, sbriciolata l'enciclopedia aristotelica nelle ricerche di settore, lo stoicismo si presenta quindi a buon diritto come il sistema e come tale viene considerato.

Da qui la sua forza e insieme la sua debolezza. La sua forza in quanto propone una esplicazione della realtà esauriente e articolata, retta da una regolare razionalità che si trasferisce senza distorsioni nella scelta e nella determinazione dei comportamenti. Di questa potenza teorica dello stoicismo, che è anche la sua capacità di attrazione, vi sono precisi riscontri.

Innanzitutto il successo della scuola, che nella 'divisione del sapere' del mondo ellenistico conferma ad Atene il ruolo di centro egemone degli studi filosofici: le lezioni di Crisippo vengono tenute all'aperto a causa della grande affluenza di pubblico. In secondo luogo la vitalità culturale: il lessico e le categorie di invenzione stoica entrano prepotentemente nel linguaggio e nella cultura ellenistica, determinano la nascita di nuove discipline — è il caso della linguistica —, formano il terreno e i termini del dibattito filosofico fino all'avvento del neoplatonismo.

Ma in questo consiste anche il principale elemento di debolezza: la costruzione di realtà proposta dallo stoicismo è rigida, la sua applicazione pratica non ha margini di elasticità. Soprattutto è richiesta una adesione totale che ammette solo scelte univoche. La polemica antistoica designa l'avversario con un termine, *dogmatico*, che in tutta la tradizione classica resta a indicare senza possibilità di equivoci gli stoici.

Le ragioni concrete di concorrenza tra scuole non sono certo estranee al grande attacco che gli scolarchi dell'Accademia muovono allo stoicismo fin dall'epoca della direzione di Cleante. La linea inaugurata nell'Accademia da *Arcesilao di Pitane* viene più tardi proseguita contro Crisippo da *Carneade*. Con accentuazioni diverse, determinate in gran parte dallo specifico obiettivo polemico, entrambi gli accademici si propongono di vanificare la costruzione stoica aggredendola alle radici, cioè nel delicato punto di congiunzione che collega il dato della sensazione con la sua enunciazione elementare e con la conseguente attribuzione di verità. Arcesilao e Carneade contestano precisamente l'esistenza di un criterio preciso e universalmente valido che indichi in quali casi il passaggio può essere effettuato senza danni.

Incrinata la base, l'intero edificio stoico vacilla: la riduzione relativistica trasforma la sua coerenza in gratuità. Vi è negli accademici-scettici la coscienza che lo strumento teorico offerto dallo stoicismo è inadeguato e arbitrario, ma soprattutto preme l'esigenza

di adeguare completamente la filosofia e il suo insegnamento alla reale funzione che nei fatti essa già viene svolgendo.

La crisi stoica, il crollo del sistema, hanno ragioni che non si possono tutte esaurire nell'ambito puramente teorico o filosofico. Di alcune lo stoicismo stesso ha peraltro beneficiato nel periodo del suo successo.

Innanzitutto è mutata profondamente la fisionomia della scuola filosofica in quanto tale: i suoi frequentatori non sono i futuri reggitori dello stato di giustizia che vivevano nell'Accademia platonica e non sono neppure i futuri ricercatori cui Aristotele insegnava il metodo e le articolazioni della scienza. Alla scuola filosofica ateniese giungono ora i giovani aristocratici degli imperi ellenistici e dello stato romano; più avanti saranno tutti compresi nell'unico impero universale. Il loro approdo alla filosofia non è la scelta di una professione né, tantomeno, di un destino. Non saranno filosofi, ma funzionari elevati dei grandi apparati statali, uomini della politica, militari d'alto grado, avvocati. Il tirocinio filosofico diventa quindi un bagaglio quasi obbligato, un possesso che deve essere acquisito e mantenuto: non è più forse il sommo bene, ma di certo è un bene.

Che cosa chiedono alla filosofia i liberi per *status* nell'universo della schiavitù? Innanzitutto una tecnica, quella della parola, sia nel suo versante più persuasivo e quindi più retorico, sia nel suo versante più argomentativo e riflessivo e quindi più prossimo alla dimostrazione e alla costruzione razionale. Questo primo livello di aspettative va poco oltre l'oratoria; un secondo livello è invece più specifico della filosofia: quello del materiale ideologico. Nel caso dello stato romano, la crescita di potenza e quindi di complessità nell'organizzazione e nei ruoli sociali distrugge rapidamente la scala di valori arcaica che li aveva retti e lascia il posto a una nuova e più adeguata ideologia. La forma specifica assunta da questa richiesta è, per i liberi, quella del rapporto tra obbligo sociale, e quindi sfera dello stato, e tendenza individuale, e quindi ambito privato.

A questa reale domanda la filosofia ellenistica o meglio le scuole filosofiche ateniesi sono pronte a rispondere: il materiale filosofico, nato dalla crisi delle filosofie del sapere e dominato dalla dicotomia libertà-dominazione, è passibile di infinite composizioni, variazioni ed impieghi. La grammatica della vita che stoici, epicurei e scettici hanno elaborato si presta efficacemente a spiegare, a giustificare, a motivare. La condizione necessaria è però che venga meno la coesione sistematica, che i legami si allentino, che le tessere con cui comporre il nuovo ritratto dell'uomo ellenistico e

I nuovi frequentatori delle scuole filosofiche

Critiche scettiche della Accademia al dogmatismo stoico

imperiale siano tutte egualmente libere e utilizzabili. La sconfitta del sistema stoico, molto più che dalla critica gnoseologica trae origine dal rapporto tra i filosofi e un mondo nuovo.

Panezio:
costruzione di
una filosofia
della cultura

Il rivolgimento decisivo viene portato a termine da *Panezio*,* figura emblematica all'incrocio delle due principali linee di forza che concorrono a determinare un nuovo assetto. Scolarca della Stoa, Panezio è per questo verso erede della più articolata tradizione filosofica; amico degli Scipioni e loro ospite a Roma per oltre dieci anni, ha una diretta conoscenza dei nuovi interlocutori della filosofia, del loro mondo, delle loro aspettative.

L'operazione di Panezio è assai semplice: nel *corpus* della dottrina stoica elimina e abbandona la struttura portante, cioè il linguaggio e la teoria linguistica. Di conseguenza viene anche indebolita l'intera struttura fisica: ma su questo terreno Panezio si preoccupa inoltre di eliminare gli aspetti più vistosi, ma meno credibili, dell'impianto originario. Cade così la teoria della conflagrazione finale, crolla il determinismo fisico. Rimane a questo punto la teoria e la normativa dei comportamenti, cioè l'etica, ormai slegata però dai legami di rigida corrispondenza che la legavano alla struttura fisica. Più che una teoria vera e propria rimane quindi una serie di teorie parziali, di riflessioni, di argomentazioni prive di un nesso preciso e bisognose di una dimensione generale che le giustifichi. Questa dimensione viene costruita da Panezio senza affermare principi o dettare prescrizioni, ma semplicemente collazionando gli elementi dell'etica stoica e componendoli in un ritratto a grandi linee, in una nuova immagine dell'uomo. L'umanità, cioè l'essere uomini nel pieno senso della parola, diventa così la categoria centrale non solo dell'etica, ma dell'intera costruzione paneziana.

L'ideologia
della
«humanitas»

L'estrema elasticità di una simile categoria, la sua indefinitezza, la sua alta valenza retorica, non devono far dimenticare i suoi caratteri strutturali: *humanitas* è innanzitutto superamento della divisione libero-schiavo in nome di una comune identità. Di conseguenza diviene anche superamento della frattura pubblico-privato, ricomposizione in un'unica figura di elementi obiettivamente scissi. In secondo luogo la sua applicazione si definisce solo in base a

Panezio. *Nacque a Rodi nel 185 a.C.; dal 170 al 150 circa fu sacerdote di Posidone a Rodi; si recò in seguito a Roma, dove fu strettamente legato alla cerchia filoellenica di Scipione Emiliano, che accompagnò nel 141 in un viaggio in Oriente. Fu a capo della Stoa dal 129 al 109, anno della sua morte.*

un criterio di simiglianza: è un riconoscersi tra simili. Manifestare l'umanità, riconoscere l'umanità presuppone sempre l'instaurarsi di una comunicazione. Attorno all'*humanitas* si viene quindi costruendo un universo di simili che comunicano: l'universo della cultura. In conformità ai suoi criteri di costruzione il cosmo culturale dell'*humanitas* ha confini incerti: non si forma per delimitazioni, ma per successive aggregazioni. Ogni manifestazione umana, purché sia espressa, scritta, ha diritto di farvi parte e in questo solo fatto trova il minimo comun denominatore che la rende collegabile, rapportabile. All'ombra dell'*humanitas* l'elaborazione filosofica del passato si trasforma in materiale culturale, in esempio, in strumento utilizzabile. L'analisi dei comportamenti e dei bisogni umani che era parte integrante dei sistemi filosofici viene smembrata e ricomposta a formare la biografia, la pubblicistica politica, la saggistica psicologica, lo scritto propagandistico. Le frasi della cultura riecheggiano i passi dei grandi filosofi e si infittiscono di citazioni. La caratteristica dominante di questo sapere non viene quindi ad essere una sua direzione di sviluppo o una sua indicazione di comportamento, quanto piuttosto la sua capacità di istituire collegamenti all'interno di ciò che già si conosce, e la ricerca di nuove originali configurazioni che ne possano risultare. Per la cultura dell'*humanitas* l'interdisciplinarietà non è un'esigenza, ma la sostanza stessa del suo essere.

In questa direzione l'estensione massima viene raggiunta da *Posidonio*,* che si propone di conquistare all'*humanitas* anche il terreno delle scienze della natura. La coincidenza con il declino del maggior centro scientifico, Alessandria, lascia supporre nello stoico 'umano' Posidonio il progetto di realizzare una completa unificazione del sapere, in grado di rivaleggiare per estensione, se non per rigore, con quella peripatetica. L'enciclopedia di Posidonio si costituisce sul consueto criterio sommatorio: matematica, geografia, scienze della natura vengono aggregate con le teorie esoteriche e mistiche delle prosperanti sette religiose, con la mantica e con la

L'enciclopedia
'umanistica'
di Posidonio

Posidonio. *Nacque ad Apamea, in Siria, nel 135 a.C. circa. Fu scolaro di Panezio ad Atene. Si stabilì a Rodi, dove divenne magistrato e tenne un insegnamento di filosofia. Nell'87 fu ambasciatore di Rodi a Roma; ebbe in seguito rapporti con numerose personalità romane, tra cui Cicerone, che fu suo scolaro nel 78, e soprattutto Pompeo, di cui sostenne esplicitamente la politica. Morì nel 51 circa. Si interessò di geografia, di meteorologia, di psicologia.*

magia nel tentativo di non perdere nulla, di non lasciarsi sfuggire nulla.

L'«humanitas»
nella cultura
romana:
Seneca

La definizione più precisa del valore ideologico dell'*humanitas* si ha con *Seneca*.^{*} Erede diretto della tradizione naturalistica aperta da Posidonio, Seneca intende riaffermare lo stoicismo umanistico come voce autonoma all'interno dell'universo culturale che l'*humanitas* stessa ha creato.

Da un lato intende salvare un minimo di compattezza teorica, dall'altro non vuole stemperare completamente l'*humanitas* nel corrente eclettismo culturale. Ne risulta la ripresa del tema umanistico su un registro che vuole essere più alto: l'*humanitas* è fondamento etico, adeguazione del comportamento a un modello di aristocrazia etica, è quindi virtù. Per questa via Seneca può realizzare, nell'apparente rigore, l'ideale conciliativo implicito nell'*humanitas*: l'esercizio della virtù, la libertà dell'anima sono comuni allo schiavo e all'uomo libero che ritrovano così nel grembo umanistico la loro spirituale eguaglianza.

La tendenza a ridare corposità allo stoicismo, a identificarne un tratto distintivo riprende forza nel II secolo d.C. attraverso Epitteto e Marco Aurelio.

Lo stoicismo
'popolare'
di Epitteto

Epitteto^{*} cerca di ritrovare recisione e vigore impiegando gli strumenti stilistici della filosofia popolare. In un dettato volutamente scarno, egli recupera la contraddizione schiavitù-libertà e la colloca in una dimensione etica individuale contratta e fondata da ultimo su una ripresa di maniera di alcuni temi dello stoicismo originario.

Seneca. Nacque a Cordova, in Spagna, verso il 4 a.C. Figlio di L. Anneo Seneca il retore, fu condotto a Roma ancora bambino. Dedicatosi alla carriera politica, fu costretto ad abbandonarla ben presto perché implicato in intrighi di corte orditi da Messalina, e condannato anche all'esilio in Corsica. Dopo la morte di Messalina, fu richiamato a Roma e divenne, per volere di Agrippina, precettore di Nerone, del quale fu, dopo la sua assunzione all'impero, consigliere e ministro. Ritiratosi dopo il 62 a vita privata, si dedicò agli studi letterari e filosofici. Coinvolto nella congiura organizzata contro Nerone da Calpurnio Pisone, si uccise nel 65 d.C.

Epitteto. Nacque a Ierapoli in Asia Minore nel 55 d.C. circa, nella condizione di schiavo. Fu liberato a Roma, dove tenne un insegnamento finché, nell'89, Domiziano espulse tutti i filosofi. Si recò allora a Nicopoli, in Epiro, dove continuò a insegnare fino alla sua morte, avvenuta nel 135 circa.

L'opera di *Marco Aurelio*^{*} si muove sulla medesima scia: con eleganza e pieno dominio culturale l'imperatore, affratellato dalla morale stoica con l'ultimo schiavo, stende un inno di alta ideologia sulla universalità della condizione umana. Come nel caso di Epitteto, si tratta pur sempre di modulazioni stilistiche su temi tutti compresi ed esauriti nella cultura e nella ideologia dell'*humanitas*.

Il principale asse di elaborazione della filosofia della cultura è storicamente costituito dal rapporto tra polemica accademica e riproposizione stoica. Al compimento della parabola però la filosofia della cultura diviene uno sfondo ideologico che supera ogni determinazione di scuola. Cadono quindi i confini e le distinzioni: comune a tutte le scuole è il riconoscimento a priori di una sorta di patto istituito tra i liberi e i colti, che tutti li abbraccia nel concorde conseguimento di una più elevata umanità. L'adesione quindi ad una scuola, il richiamo ad una tradizione precisata, valgono come determinazioni secondarie, di cui si può apprezzare la portata reale solo presupponendo il quadro che le contiene. È questo il caso dei prosecutori in età ellenistica e imperiale degli indirizzi filosofici tradizionali.

Marco Aurelio
e il suo
umanesimo

Lo scetticismo, nella sua accezione pirroniana del rifiuto e del silenzio, non ha seguito; i temi che più gli sono propri confluiscono in quelli di origine cinica e insieme formano il sostrato di una produzione filosofica che si suole definire filosofia popolare. In realtà il contenuto preciso di questa filosofia, che si esprime in una peculiare forma letteraria, la *diatriba*, è la costante polemica contro le forme e le pretese della cultura ufficiale. Irridente e ironica la contro cultura cinico-scettica si riduce nella pratica a seguire passo passo le figure e i gesti della cultura togata dell'*humanitas*: ne sortisce una sorta di vulgata filosofica fondata sul buon senso e sulla misura che a sua volta dà ampio alimento alla produzione di vasti settori culturali. Dalle satire oraziane al gelido atticismo di Luciano, la cultura di più largo pubblico non ha difficoltà ad im-

Declino dello
scetticismo

Marco Aurelio. Nato a Roma nel 121 d.C. da famiglia vicina all'imperatore Adriano, fu fin da bambino considerato un possibile futuro imperatore e educato a questo scopo. Fu imperatore dal 161 al 180, anno della sua morte. Compose in lingua greca una sorta di diario, che ci è conservato, dal titolo Meditazioni, in cui esponeva in forma non sistematica le proprie riflessioni, che si ispiravano alla filosofia stoica.

Sesto Empirico. *Medico e filosofo di orientamento scettico, fu attivo nella seconda metà del II secolo d. C. Mentre le sue opere di medicina sono andate perdute, conserviamo per intero tre suoi scritti di filosofia: Lineamenti del pirronismo, in 3 libri, il primo dei quali contiene una esposizione generale dello scetticismo, mentre gli altri due contengono confutazioni della logica, della teoria della conoscenza, della fisica e dell'etica delle altre filosofie; queste confutazioni sono riesposte in forma più dettagliata nell'opera Contro i dogmatici, in 5 libri; l'opera Contro i maestri di scuola in 6 libri contiene critiche alle materie non filosofiche di insegnamento.*

padronirsi dell'educata polemica cinicizzante e ad utilizzarla in funzione evasiva.

Lo scetticismo accademico invece, quello elaborato essenzialmente in funzione antistoica, trova la sua sistemazione, già in tarda età imperiale, nelle opere di *Sesto Empirico*.^{*} La polemica antistoica di Arcesilao e di Carneade si è accresciuta in mole e ha trovato chi, a differenza dei maestri, l'ha posta per iscritto. La puntigliosa sequenza delle argomentazioni non riesce tuttavia ad alleviare la pochezza teorica.

Diverso in questo senso il destino storico dell'*epicureismo*^{*}: più decisamente di ogni altro questo sistema ha escluso fin dal suo inizio qualsiasi possibilità di accrescimento o di innovazione. La dottrina epicurea è fatta per essere imparata e praticata, non certo discussa e indagata. Solo nel I secolo a. C. l'affermarsi di una filosofia della cultura di portata universale costringe gli epicurei a scendere su questo stesso terreno, a difendere la propria dottrina, a darne una esposizione adeguata ai tempi e agli avversari.

Al mondo della cultura e della *humanitas* appartiene completamente l'epicureo *Filodemo di Gadara*: amico di Cicerone, di Virgilio, di Orazio, mosso dalla tipica logica umanistica dell'affermazione culturale, cerca di porre l'epicureismo al riparo degli attacchi stoici ed accademici. Per suo tramite anche la pratica individuale ed ascetica del Giardino si trasforma in una tematica culturale di immediato e constatabile rilievo: basti appunto pensare all'epicureismo virgiliano e oraziano.

Una preoccupazione analoga, anche se in apparenza divergente, motiva la stesura della grande opera divulgativa *La natura delle cose* di *Lucrezio*. L'esigenza ultima è infatti quella di dare all'epicureismo un rilievo culturale e una funzione ideologica che non erano mai stati tra i suoi fini. L'esposizione lucreziana della fisica epicurea segue una rigida ortodossia, ma non manca di rispondere

Epicureismo. *La scuola di Epicuro si sviluppò in Atene fin verso il 50 a. C., ad opera di pensatori come Metrodoro di Lampsaco e Colote; essa conobbe però il suo maggiore sviluppo a Roma tra il II e il I secolo a. C. Circoli epicurei furono fondati a Napoli ed Ercolano (dove insegnò Filodemo di Gadara), e la dottrina fu divulgata dal grande poema De rerum natura di Lucrezio (circa 99 - circa 55 a. C.). La scuola non apportò fondamentali innovazioni dottrinali all'insegnamento del maestro, anzi sviluppò un vero e proprio culto della sua persona, e restò dogmaticamente legata al suo pensiero. A Roma essa sviluppò soprattutto l'aspetto politico-ideologico della sua polemica contro le filosofie idealistiche, soprattutto contro lo stoicismo. Non v'è secondo gli Epicurei alcuna ragione divina, alcuna legge cosmica, alcun fato predestinato che reggano le vicende del mondo e degli uomini. Ne consegue che l'ordine politico-sociale non è l'espressione di un piano divino del mondo, e non esistono compiti specifici dell'uomo nella società e nella storia, fuori dalla ricerca della felicità personale. È facile comprendere il valore potenzialmente eversivo di tali dottrine, che portavano a rifiutare il valore sacro dell'autorità statale e lo stesso impegno politico. Le reazioni contro l'epicureismo da parte della cultura ufficiale furono violente; filosofi epicurei furono banditi da Roma su decreto del Senato; scrittori stoicheggianti come Cicerone e Plutarco condussero una polemica aspra contro il materialismo epicureo (il primo scrisse che le dottrine epicuree « più che confutate da un filosofo dovrebbero venir proibite da un censore »). Ma l'epicureismo non si trasformò mai in un progetto politico di opposizione, chiudendosi nella privata ricerca di serenità di ristretti circoli raffinati. Più tardi esso venne riasorbito nella cultura ufficiale: a partire dal II secolo d. C. esso è ormai una delle « sette » ufficialmente ammesse nelle scuole imperiali di filosofia. Molte delle dottrine epicuree ci sono note attraverso le iscrizioni che un aristocratico dell'Asia Minore, Diogene di Enoanda, ne fece fare in questo periodo sui muri del suo giardino.*

Sull'epicureismo si veda il bel libro di B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1960.

indirettamente ai principali interlocutori filosofici del tempo, in primo luogo Posidonio. Nella corrente ideologia dell'*humanitas* Lucrezio vede infatti insinuarsi con successo tematiche magiche, mistiche, religiose tutte accolte nella *koinè* culturale da Posidonio. Il suo tentativo è quello di fare dell'epicureismo stesso una ideologia alternativa, rispettosa dei valori umanistici, ma scevra di contaminazioni irrazionaliste e anzi rigorosamente materialista. L'attribuzione all'epicureismo di una così vasta portata ideologica, la volontà di farne il preciso contenuto dell'*humanitas* è destinato

storicamente a fallire. La logica interna all'*humanitas* è quella, posidoniana, dell'estensione e dell'indeterminatezza in cui però anche la voce lucreziana, spente le velleità egemoniche, può trovare un suo posto e un suo pubblico.

10.7. L'educazione generale nella cultura ellenistica

L'uomo dell'ellenismo, cioè il cittadino dei grandi imperi, si trova di fronte a un campo del sapere assai vasto e sempre più specializzato. Tale sapere, anche se non più controllabile nella sua globalità, va pur sempre trasmesso e perciò ordinato, perché conserva utilità su altri piani: esso è il luogo del materiale ideologico per la società dell'ellenismo; una conoscenza anche per linee generali della sua mappa è necessaria perché nel mondo estremamente dilatato del cittadino ellenistico la comunicazione possa rifarsi a significati relativamente stabili e comuni, perché quindi gli orientamenti e i comportamenti possano pervenire a un sufficiente grado di coesione generale.

Si istituisce perciò progressivamente nel mondo ellenistico un livello intermedio del corso di istruzione del cittadino, dotato di una relativa autosufficienza. Tale livello viene dopo l'istruzione elementare e prima del livello culminante (in cui cioè il sapere si ordina nella forma della scienza e viene riannodato ai principi che lo fondano e ne garantiscono la verità e validità). Esso viene indicato con la locuzione *enkyklios paideia*, da cui deriva la parola moderna « enciclopedia »; ma la parola moderna significa la somma totale dei risultati della produzione scientifica, mentre la locuzione greca ha il senso assai più debole di « cultura circolante » e corrisponde soprattutto a ciò che nel linguaggio moderno si intende con « cultura generale ». Si tratta cioè della conoscenza di quell'insieme di nozioni, appartenenti a tutti i settori del sapere (sia umanistici che naturalistici), universalmente diffuse, unite alla conoscenza delle articolazioni più generali secondo cui il campo del sapere si ordina. Questo livello di istruzione, che non ha il rigore della scienza, ha una funzionalità propria, in quanto chi lo possiede è in grado di orientarsi nel mondo, di riconoscere i valori e le ideologie comunemente accettati e di inserirsi nel circuito delle comunicazioni e in generale degli scambi che si hanno tra cittadini.

La formazione e diffusione dell'ideale pedagogico della « cultura generale » fu dunque il prodotto dell'esigenza che i modi e i contenuti dell'educazione del cittadino ellenistico fossero adeguati alle novità della situazione storica complessiva. Tale ideale si affermò e

La « cultura generale »

diffuse senza che una filosofia se ne facesse banditrice; le filosofie delle scuole ellenistiche si trovarono di fronte alla sua diffusione come di fronte a un fatto con cui dover fare i conti. Le loro prese di posizione più significative sull'educazione si ebbero in rapporto al problema del valore della cultura generale.

Il tratto comune delle correnti filosofiche ellenistiche, come si è visto, fa capo al filone del radicalismo socratico e consiste nel porre come scopo della filosofia la liberazione dell'individuo: liberazione dal dominio dei rapporti sociali e politici e, più in generale, dalla pressione che la realtà esterna esercita sulla vita individuale. Che cosa può valere, allora, l'acquisizione di una cultura generale? La risposta di cirenaici, cinici e scettici non poteva che essere: nulla. La cultura va del tutto respinta: essa mira a integrare l'individuo nel mondo, e non è dunque altro che un agente del dominio che l'esterno tende a imporre sull'individuo. Sostanzialmente identica fu la risposta epicurea; « salpa l'ancora, ragazzo, e fuggi da ogni forma di cultura », ammonisce Epicuro. La sola differenza era che per l'epicureismo restava qualcosa da apprendere, cioè la dottrina del maestro, lo strumento essenziale della liberazione. Nulla di più però; il maestro ha già detto tutto ciò che importa. Anche la parte fisica della dottrina — la cui verità era provata dalla sua validità morale — non comportava l'obbligo di avventurarsi nel campo della scienza; data la sua fondazione, era sottratta al circuito delle discussioni scientifiche.

Lo stoicismo invece, in quanto faceva coincidere la liberazione dell'individuo con la sua integrazione nell'ordinamento razionale dell'universo, fu spinto ad una valutazione più articolata della cultura generale. Da un lato, la complessità crescente della dottrina stoica richiedeva per la sua acquisizione un *curriculum* di studi sempre più elaborato e vasto; dall'altro, e soprattutto, la postulazione di una razionalità universale rendeva assai difficile teoricamente il rigetto in blocco della tradizione culturale. Perciò, pur tenendo fermo in linea di principio che solo l'apprendimento del sistema filosofico stoico poteva portare alla serenità e felicità, lo stoicismo fu sempre più portato ad attribuire anche alla cultura generale un certo valore, quello cioè di essere tappa del cammino che porta alla filosofia e alla saggezza. Come guida a questo cammino, e insieme come raccordo tra cultura tradizionale e filosofia stoica, gli stoici introdussero il metodo di interpretazione allegorica dei poemi e dei miti tradizionali: si trattava di ritrovare, al di là della lettera dei testi che si leggevano, un significato profondo, di ordine per lo più morale o cosmologico, e in questo modo di assimilare buona parte della tradizione alle dottrine stoiche. Sul piano pedagogico questo

I socratici radicali contro la cultura generale

Filosofia e istruzione nello stoicismo

Recupero della tradizione culturale nello stoicismo

metodo (che è il lontano antenato del tema letterario delle medie superiori di oggi) forniva un criterio-guida per gli studi generali compatibile con l'invalidabile differenza di principio tra la dottrina stoica e l'altro sapere; sul piano teorico esso rendeva possibile un ponte tra lo stoicismo e la tradizione culturale, quindi un suo parziale recupero dottrinale.

Con Panezio la possibilità dello stoicismo di reintegrare in se stesso la cultura generale e la tradizione ideologica viene sfruttata a fondo, in vista di una adeguazione della scuola stoica all'emergente egemonia romana. L'attenuazione che a questo scopo Panezio opera nella rigidità dello stoicismo originario consiste nel negare che la vita buona sia possibile solo per chi perviene al livello più alto e terminale della sapienza, nel negare cioè implicitamente che la cultura generale sia valida solo in quanto porta a una filosofia. Alla *enkyklios paideia* viene così conferita una sua validità autonoma, anche se in linea di principio sempre inferiore a quella della sapienza filosofica. Di fatto, lo scopo del processo educativo viene ormai ad essere l'acquisizione della cultura generale, cui la filosofia aggiunge ormai nulla più di una tematica elastica che la connette, la unifica e la controlla — tematica entro cui le differenze tra le varie scuole tendono sempre più ad attenuarsi.

10.8. L'istruzione del cittadino nel mondo ellenistico-romano

Il piano complessivo di studi e di educazione che si precisa e si fissa progressivamente nel mondo ellenistico e viene ripreso senza modifiche se non di dettaglio nel mondo romano a buon diritto è stato chiamato « classico »: ad esso infatti ci si è spesso ispirati per l'organizzazione degli studi ancora nel mondo moderno, soprattutto nei paesi dell'Europa occidentale. La sua capacità di porsi come modello è stata grande presso tutte quelle società che ne hanno condiviso l'intenzione fondamentale, cioè quella di formare la classe dirigente politica e ideologica di un ordinamento sociale statico, quelle società quindi che non si assegnavano come proprio fine il proprio sviluppo. Tra le caratteristiche essenziali del piano di studi del mondo ellenistico-romano spicca l'assenza di ogni istruzione tecnica, che rimane confinata entro le botteghe artigianali e i cui destinatari occupano un ruolo sociale subalterno.

Gli studi si scandiscono in periodi all'incirca di sette anni. Dai 7 ai 14 anni circa si ha il periodo dell'istruzione elementare, in cui si insegna a leggere, scrivere, contare e compiere le operazioni più semplici. I procedimenti pedagogici della scuola antica prescin-

Rifiuto
dell'istruzione
tecnica

dono del tutto dalla psicologia infantile; ne segue che l'apprendimento resta sempre faticoso e lento, e che al termine del ciclo primario di studio gli studenti dispongono di un grado di istruzione assai basso rispetto a quello degli studenti moderni.

Nel periodo che va dai 14 ai 21 anni la materia prevalente è costituita da testi letterari. Da un lato essi servono all'apprendimento della grammatica; d'altra parte essi vengono scelti con criteri prevalentemente moralistici ed edificanti, e servono allo scopo di introdurre progressivamente gli studenti al piano dei valori consolidati dalla tradizione. Completano la cultura generale studi di materie scientifiche di estensione variabile, che comprendono, oltre alle matematiche, talvolta il disegno, o il diritto, o l'arte militare. Nel I secolo a. C. viene fissata la lista canonica delle materie di studio « secondarie »: essa comprende le tre arti in seguito dette liberali (il « Trivio » dei medievali), cioè grammatica, retorica e dialettica, e le quattro discipline matematiche (il « Quadrivio »), cioè geometria, aritmetica, astronomia e teoria musicale.

Gli ultimi due anni dell'insegnamento secondario sono dedicati a una sorta di addestramento e servizio militare, l'*ephebia*. Reso obbligatorio attorno alla metà del IV secolo allo scopo di rafforzare il potenziale militare delle *poleis* contro la minaccia del regno macedone, dopo l'affermazione degli imperi ellenistici tale servizio rimane, ma perde rapidamente gran parte del suo significato militare e si trasforma nel periodo di coronamento del processo di istruzione dei giovani di condizione sociale più elevata. Al tirocinio ginnico vengono perciò affiancate conferenze che impartiscono nozioni di carattere molto generale di un po' tutti i campi trattati dalle scienze, destinate a fornire le linee molto generali del quadro complessivo del sapere. Così completata la sua formazione culturale, il giovane inizia la sua vita nella società, cittadino fra cittadini. Pochi affrontano il livello più alto (e politicamente inutile) di studi, quello cioè in cui le materie vengono trattate, nelle grandi scuole di livello universitario, con il massimo grado di profondità e di rigore teorico.

L'organizzazione del corso di studi viene controllata dalla comunità, per lo più con una magistratura apposita. Essa però viene finanziata da privati, raramente con lasciti e donazioni, di regola tramite le rette pagate dalle famiglie degli studenti; la famiglia resta il committente primo dell'istruzione. Solo gli esponenti delle famiglie più ricche perciò compivano il corso di istruzione secondaria.

La committenza della famiglia ha un effetto di rilievo sui metodi pedagogici. Nella misura in cui il possesso di sapere diviene neces-

Istruzione
letteraria

Trivio e
Quadrivio

Committenza
familiare del-
l'istruzione

sario per raggiungere o mantenere un ruolo sociale di eccellenza o di prestigio entro il quadro cittadino, le famiglie, soprattutto quelle delle fasce sociali intermedie, esigeranno dagli insegnanti che comunque i loro figli pervengano al grado di istruzione richiesto. Combinandosi con l'ignoranza della psicologia infantile, questa pretesa diede luogo a una pedagogia assai brutale: per vincere gli atteggiamenti giudicati riottosi o indolenti dello studente i maestri ellenistici e romano ricorrono continuamente ai castighi corporali, spesso usando la frusta.

Il problema dell'educazione degli esclusi nella società ellenistico-romana

Da questo programma educativo restano naturalmente esclusi tutti i giovani non destinati per nascita a diventare cittadini a pieno titolo: in primo luogo, i figli degli schiavi, poi anche quelli dei contadini e delle plebi urbane, infine gran parte delle donne. Non esistendo alcun corso elementare generalizzato, in questi larghissimi settori sociali l'analfabetismo è, nel mondo ellenistico-romano, un fatto normale; i rudimenti di istruzione disponibili per questi giovani vengono solo dalla famiglia e dalla trasmissione, nell'ambito del villaggio agricolo o della corporazione di mestiere, delle conoscenze pratiche necessarie al lavoro.

Dopo Platone, del resto, non viene più posto neppure a livello filosofico il problema di un'educazione differenziale per i diversi strati sociali. Nell'ambito dell'ideologia della *humanitas*, tutti gli uomini vengono per principio considerati uguali; questo punto di vista, tuttavia, finisce non per superare gli effettivi dislivelli di condizione sociale ma per occultarli, per rimuovere il problema che essi ponevano anche a livello educativo. Se la filosofia platonica accettava la divisione della società in ceti, e tentava di incorporarla in un progetto politico razionale, l'equiparazione ideologica di tutti gli uomini operata dalle scuole ellenistico-romane nasconde, dietro la figura centrale del cittadino, l'esistenza di quanti cittadini non sono e non diventeranno mai; il discorso sulla comune umanità, sulla cultura generale, sulla liberazione dell'uomo, sconta, come proprio rovescio, il silenzio sulla degradazione, l'analfabetismo, la reale servitù delle grandi masse degli esclusi.

Lettere

Seneca Contrapposizione di scienza e filosofia

Il passo di Seneca (Lettere a Lucilio) è interessante perché segna il definitivo distacco tra filosofia e scienze nell'ambito della cultura romana di derivazione stoica e platonica. Posidonio, che Seneca cita, aveva cercato di colmare il divario fra le scienze e la filosofia riportando le prime, in quanto discipline « liberali », nell'ambito della cultura filosofica; aveva anzi sostenuto che la filosofia è all'origine di tutte le scienze e le tecniche (è interessante tra l'altro la concezione posidoniana della meccanica come pura arte del divertimento: cfr. il capitolo seguente). Per Seneca, invece, non c'è che una scienza veramente filosofica, quella del bene e del male, cioè l'etica: solo essa è in grado di migliorare l'anima umana, e solo questo è il compito che la filosofia si deve prefiggere. Fra scienze e filosofia si scava così un abisso che avrà gravi conseguenze nella cultura successiva.

Quei primi studi per cui si danno ai fanciulli le elementari nozioni dell'alfabeto non insegnano le arti liberali ma preparano ad apprenderle; e così le arti liberali non portano ma dispongono l'animo alla virtù. Dice Posidonio che vi sono quattro specie di arti: prima quelle popolari e rozze, poi quelle destinate a divertire, poi quelle che servono all'educazione dei giovani e infine le arti veramente liberali. Le popolari sono le arti degli operai, che si esercitano col lavoro manuale per il miglioramento della vita esteriore, senza cercare alcuna forma di dignità e di gloria. Le arti destinate a divertire cercano di dare diletto agli occhi e agli orecchi. A queste tu puoi assegnare i meccanici che costruiscono ordigni capaci di sollevarsi da sé o palchi che salgono di piano in piano senza rumore, o altre varietà di spettacoli che avvengono per il distaccarsi di parti connesse o per lo spontaneo incontrarsi di oggetti prima fra loro distanti, o per il lento abbassarsi di congegni che prima stavano in alto. Si colpiscono così gli occhi degli ignoranti che restano pieni di meraviglia fissi a guardare tutti questi fatti di cui non conoscono le cause. Hanno poi un valore per l'educazione giovanile e presentano effettivamente qualche somiglianza colle vere arti liberali quegli studi che i Greci chiamano 'enciclopedici' ovvero circolari e che i nostri chiamano liberali. Ma le sole arti veramente liberali, anzi per dir meglio libere, sono quelle

che hanno per fine la virtù. Qualcuno mi fa osservare: « Siccome c'è nella filosofia una parte che ha per oggetto la natura, un'altra ha per oggetto la morale e un'altra ancora gli svolgimenti della ragione; perciò tutte queste arti liberali possono reclamare anch'esse un posto nella filosofia. Quando si tratta dei problemi della natura si sta alla testimonianza della geometria e quindi si può dire che la geometria fa parte della scienza filosofica a cui viene in aiuto ». Ma facciamo osservare che molte cose ci sono di aiuto, senza che per questo facciano parte di noi: aggiungiamo anzi che se facessero parte di noi non potrebbero più venirci in aiuto. Il cibo aiuta il nostro corpo, però non ne fa parte. La geometria senza dubbio dà un contributo alla nostra opera filosofica ma non fa parte della filosofia, nello stesso modo che un fabbricante di strumenti dà bensì un contributo alla geometria, ma l'opera di questo fabbricante non fa parte della geometria, e così la geometria non fa parte della filosofia. Osserva inoltre che l'una e l'altra hanno specifici fini e specifici limiti: il sapiente ricerca e giunge a conoscere le cause dei fatti naturali, mentre il geometra ne determina e calcola il numero e la misura. Il sapiente studia il modo con cui sono formati gli astri, quale sia la forza che li muove, quale sia la loro natura; il matematico invece computa i corsi, i ricorsi, le curve per cui tramontano e sorgono, e talora danno anche l'impressione di rimanere immobili mentre invece i corpi celesti non possono mai stare fermi.

Al sapiente è nota la causa per cui si producono nello specchio le immagini: il geometra invece ti potrà dire quanto un corpo debba distare dall'immagine e le diverse forme di specchi che rendono diverse forme d'immagini. Il filosofo ti dimostrerà che il sole è grande, e spetta poi al matematico stabilire quanto è grande procedendo in questa ricerca coll'esperienza e coll'esercizio del calcolo; ma per fare questo deve avere dal sapiente filosofo alcuni dati iniziali, su cui fondare la ricerca. Non si può dire proprio indipendente una scienza che trova fuori di sé i suoi fondamentali principi. La filosofia nulla chiede ad altri, costruisce da sé su propri principi tutta l'opera sua; la matematica invece è per così dire affittuaria, costruisce infatti su un terreno non suo, riceve, come si diceva dianzi, da altri i primi dati, e giovandosi di questi giunge poi in seguito a ottenere ulteriori e propri risultati. Se essa muovesse colle sole sue forze verso la verità, se potesse comprendere nei suoi sistemi la natura dell'universo, direi che essa apporterebbe un grande contributo di conoscenze alle nostre menti che certamente nella trattazione delle cose celesti crescono in forza e traggono dall'alto qualche ideale valore. L'anima umana si va perfezionando in una sola maniera, colla scienza immutabile del bene e del male: nessun'altra arte si occupa della ricerca del bene e del male.

(da Seneca, Lettere a Lucilio, trad. di B. Giuliano, Bologna, Zanichelli, 1954).

Capitolo 11. Scienze e istituzioni scientifiche nell'epoca ellenistico-romana (dal III secolo a. C. al III secolo d. C.)

Come si è detto nel Capitolo 9, il re d'Egitto Tolomeo I Soter fondò ad Alessandria, su consiglio e progetto di un gruppo di discepoli di Aristotele, una grande istituzione dedicata allo sviluppo del sapere, e articolata in due distinte sezioni: la Biblioteca, in cui si raccoglievano, si ordinavano e si rendevano accessibili agli studiosi le opere letterarie, filosofiche e scientifiche fino ad allora prodotte da tutta la cultura greca; e il Museo, in cui venivano ospitati e provvisti del materiale necessario ai loro studi i maggiori scienziati di ogni disciplina e di ogni provenienza.

La Biblioteca, posta sotto la direzione di grandi letterati come Callimaco o di scienziati come Eratostene, divenne rapidamente il maggior centro greco di studi filologici, in relazione soprattutto all'edizione critica dei testi classici. Il Museo si affermò a sua volta, e rimase si può dire per tutta l'antichità, come la principale fucina di produzione teorica in ogni campo del sapere scientifico, dalla biologia alla matematica, dall'astronomia alla meccanica. Molti dei grandi scienziati antichi trascorsero gran parte della loro vita, come allievi prima, poi come ricercatori e docenti, presso l'istituzione alessandrina; altri, che operarono in centri diversi come Siracusa o Roma, passarono tuttavia i loro anni di formazione nel Museo, o furono comunque in stretto contatto con i dotti che vi lavoravano. Il periodo più brillante e più fecondo della storia del Museo fu quello iniziale, fra il III e il II secolo a.C. Esso conobbe una prima crisi nel I secolo a.C., a causa delle lotte che portarono l'Egitto sotto il controllo di Roma; parte delle opere raccolte nella biblioteca andarono distrutte per un incendio divampato nel 48 a.C., durante l'occupazione di Alessandria da parte di Cesare. Sotto l'impero romano, il Museo, nonostante la concorrenza culturale della metropoli, conobbe un nuovo periodo di grande produttività scientifica nel II e nel III secolo d.C. Da allora incominciò la sua decadenza, parallela a quelle della cultura e della società antiche. Nel 390 d.C., nel corso di disordini provocati da fanatici cristiani guidati dal vescovo Teofilo, la biblioteca viene gravemente danneggiata e perde molti dei suoi volumi. Nel 641, poi, l'invasione musulmana pone fine alla vita delle grandi istituzioni alessandrine, e con esse alla produzione scientifica del mondo antico.

Il Museo
di Alessandria